К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Православная Энциклопедия

XLIII

Рождество Христово.
Резьба на кости. X или XI в. (Музеи Ватикана)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XLIII
МАКСИМ — МАРКЕЛЛ I

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета –
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

Варсонофий,
Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, Управляющий делами МП РПЦ
С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ
В. Р. Мединский,
Министр культуры РФ
С. Е. Нарышкин,
Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ, Председатель Общественного совета
Н. А. Никифоров,
Министр связи и массовых коммуникаций РФ
Павел,
Митрополит Минский и Заславский, Патриарший Экзарх всея Белоруссии
С. Э. Приходько,
Заместитель Председателя Правительства РФ
С. С. Собянин,
Мэр Москвы, Председатель Попечительского совета
В. Е. Фортов,
Президент Российской академии наук
Ювеналий,
Митрополит Крутицкий и Коломенский
С. Л. Кравец,
ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета –
Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы

А. И. Акимов,
Председатель правления «Газпромбанка» (Акционерное общество)
В. А. Асирян,
Генеральный директор фирмы «Теплоремонт»
В. Ф. Вексельберг,
Председатель Совета директоров группы компаний «Ренова»
А. Ю. Воробьёв,
Губернатор Московской области
А. Н. Горбенко,
Заместитель Мэра Москвы в Правительстве Москвы по вопросам региональной безопасности и информационной политики
Г. О. Греф,
Президент Председатель Правления ПАО «Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель Наблюдательного совета ООО «Компания «Базовый элемент»»
М. В. Ковтун,
Губернатор Мурманской области
Н. И. Меркушкин,
Губернатор Самарской области
Г. С. Полтавченко,
Губернатор Санкт-Петербурга
М. В. Сеславинский,
Руководитель Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
В. П. Шанцев,
Губернатор Нижегородской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
В. В. Черников,
Руководитель департамента национальной политики, межрегиональных связей и туризма Правительства Москвы, ответственный секретарь

Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

П. П. Александров-Деркаченко,
Председатель Московского общества истории и древностей Российских
Н. И. Булаев,
Заместитель Председателя Центральной избирательной комиссии РФ
С. С. Говорухин,
Председатель Комитета Государственной Думы Федерального Собрания РФ по культуре
А. Н. Дегтярёв,
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
А. Д. Жуков,
Первый заместитель Председателя Государственной Думы Федерального Собрания РФ
В. И. Кожин,
Помощник Президента РФ
А. В. Логинов,
Заместитель руководителя Аппарата Правительства РФ
С. В. Михайлов,
Генеральный директор ИТАР—ТАСС
Ю. С. Осипов,
Действительный член Российской академии наук
А. Е. Петров,
Начальник Аналитического управления Аппарата Государственной Думы Федерального Собрания РФ, ответственный секретарь Российского исторического общества
В. М. Платонов,
Депутат Московской городской Думы
С. А. Попов,
Первый заместитель руководителя фракции «Единая Россия», член Комитета Государственной Думы по обороне
Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель Академического Малого театра
А. В. Торкунов,
Ректор Московского государственного института международных отношений МИД РФ
А. П. Торшин,
Статс-секретарь, заместитель Председателя ОАО «Банк России»
М. Е. Швыдкой,
Специальный представитель Президента РФ по международному культурному сотрудничеству
П. В. Хорошилов,
Ответственный секретарь

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали:
Московская Православная Духовная Академия, Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, Московский государственный университет, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвиллская Духовная Семинария РПЦЗ, Троице-Сергиева лавра, Киево-Печерская лавра, Зосимова пустынь, Оптина пустынь, Церковно-археологический кабинет МДА, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Библиотека Российской академии наук (БАН), Научная библиотека Государственного музея искусства народов Востока, Научная библиотека Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Российская национальная библиотека, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Музей-заповедник «Бородинское поле», Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Сергиево-Посадский музей-заповедник, Тотемское музейное объединение (г. Тотьма Вологодской области), Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Ярославский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций — А. С. Зверев, Я. Э. Зеленина, свящ. Игорь Палкин, А. Ю. Казарян, Ф. Р. Комаров, Н. И. Коренева, П. В. Корнев, Е. В. Корнева, Н. В. Левицкая, И. С. Савкова, И. В. Соколова.

Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

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

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (М. Э. Ширинян, докт. ист. наук), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское (игум. Филипп (Васильцев)), Грузинское (З. Д. Абашидзе, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Македонское (Велимир Стойковски), Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ, Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Свято-Троицкая Духовная Семинария РПЦЗ (диак. Андрей Псарев), Сербское (прот. Виталий Тарасьев)

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

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

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

*Руководитель — **С. Л. Кравец***

Научные редакции:

Богословия, Церковного права и патрологии	*Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, свящ. Димитрий Артёмкин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, Д. В. Смирнов*
Священного Писания	*К. В. Неклюдов, А. Е. Петров*
Литургики	*А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров*
Церковной музыки	*С. И. Никитин*
Церковного искусства и археологии	*Э. В. Шевченко, С. П. Заиграйкина, А. А. Климкова, М. А. Маханько, Е. В. Орлова*
Агиографии Восточных христианских Церквей	*О. Н. Афиногенова, О. В. Лосева, А. Н. Крюкова*
Истории Русской Православной Церкви	*Е. В. Кравец, М. В. Печников, В. Г. Пидгайко, Е. В. Романенко, Д. Б. Кочетов, А. А. Лиманов, Д. Н. Никитин, М. Э. Михайлов, В. А. Шишкова*
Восточных христианских Церквей	*И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева*
Поместных Православных Церквей	*Н. Н. Крашенинникова, М. М. Розинская*
Латинская	*Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, В. В. Тюшагин, Е. А. Заболотный*
Протестантизма и религиеведения	*И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина*
Страноведения	*В. М. Хусаинов*

Выпускающая редакция:
Л. В. Барбашова (ответственный секретарь)
Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, Ю. М. Развязкина, Е. К. Солоухина, А. Н. Фомичёва
И. В. Кузнецова, Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова, А. А. Сурина (группа компьютерного набора и верстки)
Т. М. Чернышёва (картограф)
Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Н. К. Егорова, А. Е. Доброхотова, О. Н. Никитина (корректорская группа)
И. П. Кашникова, Д. П. Сафронова, О. В. Хабарова (группа транскрипции)
мон. Елена (Хиловская), А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, О. В. Руколь (справочно-библиографическая группа)
С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, А. А. Грезнева, Е. В. Гущина, Ю. В. Иванова, Т. С. Павлова, А. В. Русанов (группа информации и проверки)
В. Н. Шишкова, А. Г. Перкина (информационно-библиотечная группа)
А. С. Зверев, Ю. М. Бычкова, А. Ю. Горчакова, О. А. Зверева, А. М. Кузьмин, Т. Ю. Облицова, Ю. А. Романова (группа подбора иллюстраций и фототека)
О. В. Мелихова, А. Н. Растворов (электронная версия)
свящ. Павел Конотопов, А. В. Кузнецов (служба компьютерного и технического обеспечения)
Н. В. Колюбина (производственно-полиграфическая служба)

Административная группа: Е. Б. Братухина, О. Л. Данова, Е. Б. Колюбин, С. Н. Кузина, А. В. Милованова, М. А. Савчик, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко, Е. Е. Тимошенко, О. А. Хабиева
Интернет-группа «Седмица.ру»: А. М. Лотменцев, О. В. Владимирцев, А. С. Хоняк

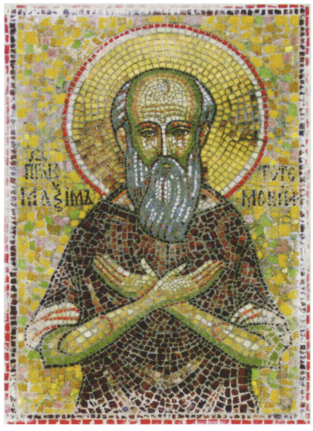
МАКСИ́М Макарьевич Попов († 16.01.1650, Тотемский у. (ныне дер. Варницы Тотемского р-на Вологодской обл.)), блж., Христа ради юродивый (пам. 16 янв. и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), Тотемский, свящ. Источником сведений о святом является прошение о канонизации М., поданное священником тотемской Воскресенской ц. Иоанном Рохлецовым архиеп. Великоустюжскому и Тотемскому Иосифу (хранилось при Воскресенской ц., копия прошения в составе «дела» о М. в 1745 была прислана в Синод: РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723б. Л. 312–314; опубл. с сокращениями: *Верюжский.* Вологодские святые. 1880. С. 665–667. Примеч. а). В прошении сказано, что М. был священником Воскресенской ц. в Варницах близ Тотьмы и, оставаясь в иерейском сане, 45 лет юродствовал. Воскресенская ц. впервые упомянута в писцовых книгах 1620 г.: «...на старом посаде, на Хоробардине горе, у варниц, на речке на Ковде, храм Воскресения Христово верх шатровой... строение Ольги Даниловны жены Строгановы» (*Григоров.* 1995. С. 212). Рядом находились теплый храм во имя свт. Николая Чудотворца и холодная ц. во имя вмц. Параскевы Пятницы, «строение мирское». Согласно прошению свящ. И. Рохлецова, М. был погребен рядом с Воскресенским храмом. Через некоторое время у его могилы стали происходить многочисленные чудеса, которые записывались. Так появилась «роспись чудес», сгоревшая в пожаре 1676 г. Вслед. новых чудес в 1680 г. начали вести запись, в которую вошло описание 5 чудес, последнее чудо датировано 1708 г. (копия описания чудес, сделанная в 1745, была представлена в Синод: РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723б. Л. 310–311; список чудес — РНБ. Q.I.1216. Л. 33–34, XIX в., см.: *Романова.* 2004. С. 240). В 1680 г., после молитвы святому и панихиды у его гроба, исцелился

Блж. Максим Тотемский. Фрагмент иконы «Избранные святые». 2-я пол. XVIII в. (Тотемское музейное объединение)

житель Тотьмы Б. Т. Тарунин, полгода остававшийся недвижимым из-за паралича. В 1691 г. исцелился крестьянин Тотемского у. Окологородной волости Арефа Малевинский, 9 недель страдавший от «лихорадки». В 1705 г. святой явился во сне больной А. Я. Татауровой и повелел отслужить 2 панихиды у его гроба, женщина исполнила повеление М. и выздоровела. Крестьянин дер. Кокоревской Тотемского у. Ф. В. Мамотов 9 лет был поражен параличом. В ночь на 5 нояб. 1706 г. ему явился некий человек «во одежди во единой срачице» и сказал: «Федоре, скорбиши!» Взяв больного за плечо, он повел его в храм и повелел ему приложиться к образу блж. Максима и отслужить «панихиду звоном» у его гробницы. Наутро больной самостоятельно отправился в церковь, чтобы поклониться мощам святого. В 1708 г. прозрела слепая Анна Яковлева. Каждое чудо было заверено священником или исцелившимся. В конце рассказа о чуде 1680 г. подписано: «К сей скаске Воскресенской церкви священник Стефан вместо Бориса Тарунина по ево велению руку приложил» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723б. Л. 310). Под описанием чуда 1691 г. стоят подписи А. Малевинского, свящ. Воскресенской ц. Григория и диак. Алексия Васильева.

После пожара 1676 г., в котором сгорели Воскресенская ц. и древний храм св. Параскевы Пятницы, над местом погребения святого возвели новый храм во имя вмц. Параскевы, он упомянут в писцовых книгах 1677–1678 гг. (*Григоров.* 1995. С. 216). 20 февр. 1715 г. по благословению архиеп. Великоустюжского и Тотемского Иосифа в храме св. Параскевы Пятницы была установлена рака с изображением блж. Максима над его мощами. Свящ. Иоанн Рохлецов отслужил святому молебен. Т. о. была совершена канонизация блаженного как местночтимого святого. В церковной описи Воскресенского прихода за 1743 г. упомянут «образ святого Максима, Тотемского чудотворца, венец и гривна серебряные, золоченые» (Там же. С. 217–218). Возле раки святого впосл. была размещена памятная надпись, содержавшая сведения о нем. В утрачен-

ной ныне рукописи XVIII в. «Житие и чюдеса преподобнаго отца нашего Феодосия Тотемскаго Суморина монастыря, новаго чюдотворца» из б-ки Суморина мон-ря после «Повести о рождении преподобнаго отца нашего Феодосия Тотемскаго...» были помещены тексты надписей, находившихся над погребениями



Блж. Максим Тотемский. Мозаичная икона. 2004 г. Худож. А. С. Пестерев (ц. Воскресения Христова в Варницах)

прп. Феодосия, блж. Андрея и М. (*Срезневский.* 1902. Ч. 1. С. 12). 17 дек. 1742 г. священники Воскресенской ц. подали рапорт архиеп. Великоустюжскому и Тотемскому Гавриилу (Русскому), в к-ром просили разрешить разобрать ветхие деревянные церкви Никольскую и Пятницкую. В июне 1743 г. последовало разрешение; Пятницкая ц. была разобрана в том же году, раку святого, вероятно, перенесли в Воскресенский храм. Как следует из рапорта свящ. Воскресенской ц. Иоанна Васильева от 7 февр. 1745 г., посланного архиеп. Великоустюжскому и Тотемскому Гавриилу, мощи М. находились под спудом, однако в документе не указано, как во время строительства было обозначено погребение святого (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723б. Л. 307–308 об.). К 1750 г. на месте Пятницкого и Никольского храмов построили каменную одноэтажную церковь, освященную во имя свт. Николая. В 1772–1775 гг. на 2-м этаже был устроен еще один храм, который освятили в честь Воскресения Христова (обветшавшую деревянную Воскресенскую ц. в 1783 разобрали). По оценке историков архитектуры, этот храм стал 1-м образцом «тотемского барокко». Архитектурный декор нижнего этажа был выполнен в стиле XVII в., а верхняя часть очерчивала «основную форму (включая простые наличники) с причудливым кирпичным фасадным декором в виде картушей» (*Брумфилд.* 2005. С. 15). В 1868 г. у левого клироса Никольского храма над местом погребения М. установили резную деревянную раку. На ней в живописных клеймах были изображены чудеса, совершившиеся у мощей святого. На наружной стене место погребения блаженного отмечала фреска с изображением М. в деревянном киоте. По сведениям В. И. Срезневского, в Богоявленском соборе Тотьмы в 1884 г. хранилась рукопись под названием «Жития тотемских угодников преподоб-

Церковь Воскресения Христова в Варницах. 1772–1775 гг. Фотография. 2011 г.

ных Феодосия, Вассиана Тиксненского и праведных Максима и Андрея» (*Срезневский.* 1902. Ч. 1. С. 7). Память М. под 16 янв. отмечена в Месяцеслове ростовского купца Н. А. Кайдалова, составленном им в 1868 г. (РГБ. Ф. 231 / V. Карт. 2. Ед. хр. 14. Л. 72 об.). Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Вологодских святых, установленный в 1841 г. Ныне Воскресенская ц. в Варницах закрыта, но не разрушена, место погребения святого находится в запустении.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723б. Л. 307–314.

Ист.: *Срезневский В. И.* Отчет Отделению рус. языка и словесности имп. Академии наук о поездке в Вологодскую губ. (май—июнь 1901 г.). СПб., 1902. Ч. 1; То же // ИОРЯС. 1902. Т. 7. Кн. 2. С. 232–272; Кн. 4. С. 128–245.

Лит.: *Верюжский.* Вологодские святые. 1880. С. 664–667; *Выголов В. П.* Архитектура барокко в Тотьме // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства / Ред.: В. П. Выголов. М., 1980. С. 106; *Бочаров Г. Н., Выголов В. П.* Сольвычегодск, Великий Устюг, Тотьма. М., 1983. С. 290–291; *Григоров Д. А.* Тотьма и ее окрестности // Тотьма: Ист.-лит. альм. Вологда, 1995. Вып. 1. С. 212–221; *Хрусталев М. Ю.* Тотемские святые // Там же. С. 59–60; *Романова А. А.* Чудеса Максима Тотемского юродивого // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 240–241; *Брумфилд У.* Тотьма: Архит. наследие в фотографиях. М., 2005. С. 51, 21. Примеч. 14.

Е. В. Романенко

Иконография. Известные лицевые подлинники не содержат описаний облика святого. Первые изображения М. появились не позднее 1715 г., когда было установлено его местное почитание. Прихожанами и священником Воскресенской ц., «что на Варницах» (ныне дер. Варницы Тотемского р-на Вологодской обл.), Иоанном Рохлецовым над мощами М. в тотемской ц. вмц. Параскевы была устроена гробница. На раку был положен нагробный образ (*Верюжский.* Вологодские святые. С. 665), но сведения о его иконографии не сохранились. Как сообщает свящ. И. Верюжский, на самой гробнице были изображены в клеймах 4 чуда, связанные с исцелениями при гробе в 1680–1706 гг. Свящ. И. Верюжский приводит их описание, включающее имена исцеленных, даты, особо подчеркивает тот факт, что о чудесах известно именно благодаря сохранившимся изображениям на гробнице. Из этого следует, что сюжеты в клеймах сопровождались пространными надписями или сами клейма могли представлять собой тексты с описаниями чудес.

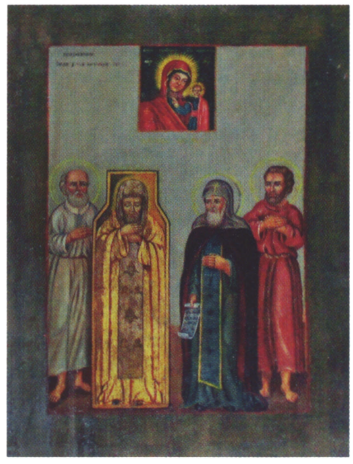
Единоличные образы святого XVIII–XIX вв. неизвестны. Его изображение присутствует на неск. иконах среди Вологодских святых, самые ранние могут быть датированы 1-й четв. XVIII в., напр. икона «Спас на престоле, с предстоящими и припадающими Тотемскими и Великоустюжскими святыми» (Тотемское музейное объединение). М. изображен в верхнем регистре левой части композиции седым старцем, лик в $^3/_4$-ном повороте вправо, руки в молении перед грудью. На нем длинная светлая рубаха с длинными рукавами. У святого высокий открытый лоб с обширными залысинами, короткие вьющиеся волосы, едва достигает груди окладистая борода, надпись: «Максимъ блаженный Тотемский». Напротив него, в правой части композиции, помещен др. Тотемский святой — блж. Андрей, Христа ради юродивый. Их изображения в иконописи составляют устойчивую пару. Исключением является образ 1-й четв. XVIII в. редкой иконографии, происходящий из вологодской ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке (ВГИАХМЗ). В центральной части композиции помещен ростовой образ Божией Матери «Оранта» в круглой мандорле, украшенной звездами, в к-рые вписаны фигуры Киево-Печерских преподобных. Сложносоставная композиция иконы включает изображения Св. Троицы, праздников, сюжетов из Киево-Печерского патерика и предстоящих святых, расположенных в 4 регистра

по сторонам Пресв. Богородицы. Слева в верхнем ряду 5 святых, среди к-рых — М. (ближний к центру, вместе с прав. Прокопием и блж. Иоанном Устюжскими). Его образ близок к изображению на иконе «Спас на престоле, с предстоящими святыми».

На иконе 2-й пол. XVIII в. (Тотемское музейное объединение) М. изображен с др. Тотемскими святыми: прп. Вассианом Тиксненским, прп. Феодосием, блж. Андреем и неизвестной святой, к-рых обеими руками благословляет Спаситель на облаках в центральной верхней части композиции. М. закутан в светлую драпировку с оранжево-желтыми тенями, к-рая прикрывает тело чуть ниже колен. Его ноги босы; волосы короткие, пышные. Обширную лысину, характерную для более ранних образов, заменили глубокие залысины с пучком волос на темени, борода той же формы, но длиннее.

Из Воскресенской ц. в Варницах происходит икона посл. трети XVIII в. «Деисус» с коленопреклоненными преподобными Вассианом Тиксненским и Феодосием Тотемским, блж. Андреем и М. Святой представлен стоящим на коленях справа от подножия сидящего на престоле Спасителя, рядом с блж. Андреем. Фигура М. в ¾-ном повороте влево, руки перед грудью в жесте моления, черты лика тонкие, вьющиеся волосы зачесаны 3 волнами набок, на лбу большие залысины, вокруг макушки короткая прядь, борода имеет более заостренную форму, усы короче, чем на др. иконах. Те же избранные святые предстоят в молении Казанскому образу Божией Матери на иконе из Сретенской ц. Тотьмы (Тотемское музейное объединение). Одной из особенностей иконы является развернутый текст подписей, к-рый включает информацию о днях памяти изображенных святых. Надпись на оборотной стороне иконы сообщает, что образ создан «усердием монаха Глеба 1855-го Июля 26 д[ня]». М. изображен крайним слева, в рост, в длинной белой рубахе с напуском у талии, с длинными рукавами и воротником, ноги босые. Ладонь правой руки прижата к груди, левая скрыта за гробом прп. Феодосия Тотемского. Иконография лика близка к наиболее ранним образам М.: высокий лоб и обширная лысина, седые брови и вьющиеся волосы лежат 4 волнами, почти не вьющиеся усы и борода, недлинная, пышная, округлой формы. Надпись, сделанная желтой краской, расположена по внутреннему контуру нимба: «Св. Праведный Максим 16 Января 16 дня».

Большинство сохранившихся икон святого находится в Тотьме, являвшейся центром его почитания. Из немногочисленных произведений иконописи за ее пределами известен образ «Спас на престоле с Тотемскими чудотворцами» из с. Голоустного на оз. Байкал, написанный



Блж. Максим Тотемский, прп. Феодосий Тотемский, прп. Вассиан Тиксненский и блж. Андрей Тотемский в молении Казанской иконе Божией Матери. Икона. 1855 г. (Тотемское музейное объединение)

тотемским иконописцем Феодором Никоновским ок. 1790 г. (ИркОХМ). Облик М. близок к изображению на иконе избранных Тотемских святых 2-й пол. XVIII в., но отличается более длинными и пышными волосами и бородой. Это единственный из известных образов XVIII–XIX вв., на к-ром святой представлен со скрещенными на груди руками, но именно этот иконографический вариант получил распространение в совр. церковном искусстве как в самой Тотьме, так и за ее пределами. В 2004 г. на сев. стене ц. Воскресения в Варницах худож. А. С. Пестерев выполнил мозаичный образ М. со скрещенными на груди руками. В иконографии икон-пядниц с поясным изображением М., созданных совр. иконописцами, аналогично сложены руки, но есть нек-рые изменения в прическе и форме бороды.

Лит.: *Верюжский И., свящ.* Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. М., 1994, 2009[р]. С. 665.

Е. А. Виноградова

МАКСИ́М [лат. Maximus] († между 408 и 423), св. (пам. 25 июня), еп. Туринский (Тавринский), проповедник и церковный писатель.

Источники. Основным источником сведений о жизни и творчестве М. является краткое сообщение *Геннадия Марсельского* (2-я пол. V в.) в соч. «О знаменитых мужах» (*Gennad. Massil.* De vir. illustr. 41). Некоторые сведения о жизни М. могут быть также почерпнуты из его проповедей. Житие М. (BHL, N 5858) имеет позднее происхождение (не ранее XI–XII вв.) и в качестве надежного исторического источника рассматриваться не может.

Жизнь. О жизни М. известно крайне мало; попытки исследователей представить ее хотя бы в самых общих чертах приводили лишь к дополнительным дискуссиям. М. род. во 2-й пол. IV в. Наиболее распространенная гипотеза о примерном годе рождения М. была выдвинута издателем его проповедей Б. Бруни (1714–1796). Исходя из того, что в одной из приписываемых М. проповедей (*Maxim. Taurin.* Serm. 105; здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, нумерация проповедей дается по критическому изд.: *Maximus episcopus Taurinensis.* Sermones. 1962) упоминается мученичество 3 миссионеров — Александра, Мартирия и Сисиния — в местности близ совр. Тренто в Италии (in Anuaniae regione), случившееся в 397 г., и считая, что эта проповедь была произнесена не просто современником, но и очевидцем мученичества, Бруни предположил, что М. род. не позднее 380 г., а его родиной была пров. Реция (см.: *Bruni.* 1862. Col. 129). Однако А. Мутценбехер, полагая вслед за П. Бонджованни, что эту проповедь нельзя рассматривать как автобиографическое свидетельство, поставила под сомнение вывод Бруни относительно даты и места рождения М. (*Mutzenbecher.* 1962. P. XXXIII. Not. 1). Т. о., точно определить дату рождения М. не представляется возможным.

М. не был уроженцем Турина, т. к. в одной из проповедей он прямо указывает, что не всегда жил в Турине: «...вы знаете, братия, что с того дня, когда я начал пребывать среди вас...» (*Maxim. Taurin.* Serm. 33. 1). О том, когда М. приступил к епископскому служению в Турине, можно судить лишь приблизительно, основываясь на скудной информации из его проповедей. Упоминаемые в них исторические события и имеющиеся аллюзии на произведения современников М. позволяют заключить, что он стал проповедовать не ранее 90-х гг. IV в. и, вероятно, тогда же стал 1-м епископом Турина, где до этого не было самостоятельной епископской кафедры (см.: *Merkt.* 1997. S. 7; *Ramsey.* 1989. P. 4).

Турин, носивший в этот период латинское название Августа Тавринов (Augusta Taurinorum), возник на месте постоянного лагеря рим. войск и в кон. IV в. был важным политичес-

ким центром Сев. Италии. В укрепленном городе находился гарнизон войск Римской империи, защищавший его жителей от набегов варваров, многочисленные отряды к-рых спускались на равнины Сев. Италии из предгорий Альп. В поисках защиты от варваров в город стекались жители близлежащих селений. Вслед. этого население Турина, составлявшее паству М., было весьма разнородным по происхождению, социальному положению и мировоззрению. Членами туринской Церкви были как представители рим. военной и городской элиты, богатые торговцы и ремесленники, так и многочисленные новые жители Турина из бедняков. В разных социальных группах значительный пласт составляли лица, недавно обратившиеся в христианство и имевшие весьма смутное представление о христ. вероучении. В проповедях М. прослеживается ярко выраженное стремление консолидировать туринское общество путем его глубокой христианизации: он обращал к богатым и влиятельным гражданам призывы быть внимательными и милосердными к пришельцам и переселенцам, оказывать им материальную и духовную поддержку; учил жителей Турина проявлять покорность законным властям и ответственно относиться к исполнению гражданских обязанностей; призывал номинальных новоначальных христиан расстаться с остатками языческих суеверий и привычек, со вниманием относиться к тем основам истинного евангельского учения, которые он излагал в проповедях, и вести приличествующую христианам благочестивую жизнь (попытки реконструкции содержания пастырской деятельности М. на основе его проповедей см.: *Devoti.* 1981; *Merkt.* 1997; *Padovese.* 1998; *Trisoglio.* 2007).

В церковном отношении Турин был тесно связан с близлежащими диоцезами Сев. Италии. Наиболее крупной и влиятельной была кафедра Медиолана (ныне Милан), к-рую с 373 по 397 г. занимал свт. *Амвросий,* еп. Медиоланский. Важное значение имела также кафедра г. Верцеллы (ныне Верчелли), основанная еп. *Евсевием* († 371), влиятельным богословом и церковным пастырем, активно боровшимся с арианской ересью. Неизвестно, встречался ли М. со свт. Амвросием и с еп. Евсевием, однако нет сомнений, что он был хорошо осведомлен об их пастырской деятельности и видел в старших собратьях образцовых христ. епископов, примеру к-рых стремился следовать сам. Географическое расположение Турина между Сев. Италией и Галлией сделало его удобным местом для контактов между итальянскими и галльскими епископами. В 398 г. в Турине состоялся Собор галльских епископов, принявший ряд канонов, преимущественно посвященных уточнению юрисдикционных отношений и др. церковно-практическим вопросам (каноны опубл.: Concilia Galliae a. 314–506 / Ed. Ch. Munier. Turnhout, 1963. P. 52–60. (CCSL; 148); Conciles Gaulois du IVe siècle / Ed. J. Gaudemet. P., 1977. P. 133–141. (SC; 241)). Поскольку перечень подписавших каноны епископов не сохранился, неизвестно, принимал ли М., в это время уже ставший епископом Туринским, непосредственное участие в Соборе или же лишь предоставил галльским епископам место для его проведения. Исследователи обнаруживают косвенные указания на события, связанные с проведением Собора, в 2 проповедях М., посвященных гл. обр. теме христ. гостеприимства (см.: *Maxim. Taurin.* Serm. 21, 78; подробнее о Соборе см.: *Bolgiani.* Sant'Ambrogio, Massimo di Torino e la sinodo del 398. 1997; *Savarino.* 1998).

Согласно Геннадию Марсельскому, М. скончался в период правления рим. императоров *Гонория* и *Феодосия II* Младшего, т. е. не раньше 408 г., когда имп. Феодосий II пришел к власти на Востоке, и не позднее 423 г., когда скончался имп. Гонорий на Западе. Мн. церковные историки, начиная с Ц. *Барония* (1538–1607), считали, что М., о к-ром писал Геннадий Марсельский, тождествен некоему Максиму, еп. Туринскому, подпись к-рого стоит под актами Медиоланского Собора 451 г. и Римского Собора 465 г. (*Baronius C.* Annales ecclesiastici. R., 1607. T. 6. P. 128–129, 267). Основываясь на этом отождествлении, смерть М. исследователи относили к периоду после 465 г. Однако в наст. время отождествление признаётся несостоятельным; считается, что в V в. на Туринской кафедре служили 2 епископа с именем Максим, из которых М., иногда именуемый Максим I, известен как автор проповедей, а еще один епископ, Максим II, возможно, являлся преемником на кафедре Максима I и был участником церковных Соборов 2-й пол. V в. (см.: *Merkt.* 1997. S. 2–7). Выдвигалось также предположение, что некоторые признаваемые ныне неподлинными проповеди М. могут в действительности принадлежать еп. Максиму II, однако эта гипотеза не получила широкой поддержки (предположительный список проповедей см.: CPL, N 219b; *Frede H.J.* Kirchenschriftsteller: Verzeichnis und Sigel. Freiburg, 1995^{4}. S. 628–629; обоснование атрибуции см.: *Étaix.* 1987).

Сочинения. Геннадий Марсельский, охарактеризовав М. как прекрасного знатока Свящ. Писания и активного проповедника (in divinis scripturis satis intentus et ad docendam ex tempore plebem sufficiens), приводит перечень 28 его сочинений (*Gennad. Massil.* De vir. illustr. 41). Наименования включенных в перечень произведений по большей части являются описательными и лишены к.-л. строгого систематического порядка. Лишь нек-рые сочинения имеют сопроводительные указания на их лит. характер: «трактат» (tractatus), «проповедь» (homilia), «книга» (liber); для большинства дается лишь обозначающее основную тему название. Геннадий специально оговаривает, что его перечень не является исчерпывающим, поскольку он ранее читал мн. др. проповеди М. разной тематики, которые уже не были ему доступны в момент написания соответствующего раздела соч. «О знаменитых мужах» (multas alias eius homilias de diversis causis habitas legi, quas nec retineo — Ibidem). Вслед. этого список Геннадия не может служить для исследователей надежным ориентиром, позволяющим полностью отделить подлинные сочинения М. от подложных; он используется лишь для вычленения из корпуса приписываемых в рукописях М. проповедей тех, к-рые соответствуют приводимым Геннадием тематическим заглавиям и в силу этого со значительной долей вероятности являются подлинными (см.: *Mutzenbecher.* 1954; *Eadem.* 1962. P. XV–XVI; результаты обобщены в таблице: *Eadem.* 1962. P. LXX–LXXII).

Рукописная традиция сочинений М. весьма запутанна (полное описание рукописей см.: Ibid. P. XXXVII–LXII). Произведения М. сохранились преимущественно в составе рукописных сборников, содержащих трактаты и проповеди разных авторов,

а также в составе средневек. *гомилиариев;* уже на ранней стадии распространения они часто утрачивали имя М. как автора. Напр., в датируемой V–VI вв. рим. рукописи (Roma. Bibl. Vict. Emman. Sessoriano 55; наиболее ранняя из известных в наст. время рукописей сочинений М.) проповеди М. были приписаны свт. Амвросию Медиоланскому, причем имя свт. Амвросия в оглавлении рукописи внесено рукой X в. вместо стертого др. имени, предположительно М. В рукописи нач. VIII в. (St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. 188) проповеди М. помещены под именем блж. Августина; еще в одной ранней рукописи (Ambros. C 98 inf., VII–VIII вв.) имя автора не приводится. В гомилиариях проповеди М. появляются в каролингский период (см. ст. *Каролингское возрождение*); наиболее важным является включение 50 проповедей М. (как подлинных, так и сомнительных) в гомилиарий, составленный *Павлом Диаконом* (VIII в.), с атрибуцией «епископ Максим» (без упоминания кафедры). К X в. сформировались основные направления распространения и атрибуции проповедей М.: помимо включения отдельных проповедей в разного рода собрания и гомилиарии (анонимно или с атрибуцией разным авторам) они встречаются в рукописях в качестве цельного корпуса (не всегда одинакового по составу и по порядку отдельных проповедей). Появление имени М. в гомилиариях привело к тому, что постепенно их составители начали приписывать ему разные проповеди неизвестного происхождения, к-рые по большей части ныне признаются ему не принадлежащими (общий обзор рукописной традиции см.: *Mutzenbecher.* 1962. P. XVI–XX).

Впервые проповеди М. были напечатаны в составе средневек. гомилиариев в кон. XV в.; 1-е самостоятельное издание собрания его проповедей было выпущено гуманистом и печатником И. Гимнихом (ок. 1480–1544) в 1535 г. в Кёльне. При подготовке текстов к публикации Гимних попытался согласовать противоречивые рукописные свидетельства; всего в издание были включены 74 проповеди (как из корпуса, приписывавшегося свт. Амвросию, так и из числа проповедей, восходивших к собранию Павла Диакона), многие из к-рых впосл. были признаны не принадлежащими М. В XVII в. неск. новых изданий проповедей М. на основе ранее не использовавшихся рукописей осуществили *мавристы,* пытавшиеся заново атрибуировать проповеди, ошибочно приписанные свт. Амвросию и блж. Августину.

Первое претендующее на полноту и научность издание трудов М. было осуществлено по поручению папы Римского *Пия VI* в кон. XVIII в. Бруни (*S. Maximi episcopi Taurinensis* Opera iussu Pii VI P. M. aucta / Ed. B. Bruni. R., 1784), к-рый включил в издание 6 трактатов и 234 проповеди; последние он разделил на 118 «гомилий» (homilia) и 116 «слов» (sermones). Бруни, не имевший опыта в издании древних текстов и не отличавшийся строгостью в установлении подлинности сочинений, с одной стороны, вновь атрибуировал М. мн. проповеди, к-рые прежде ошибочно приписывались свт. Амвросию и блж. Августину, однако, с др. стороны, он издал под именем М. немало текстов, к-рые ему не принадлежат. Проповеди М., разделенные на homilia и sermones, внутри каждого класса были далее распределены на группы, соответствовавшие сложившемуся в средние века стандартному делению: de tempore (посвященные событиям литургического календаря), de sanctis (на день почитания того или иного святого), de diveris (на различные темы, в т. ч. посвященные экзегетическим, догматическим и моральным вопросам). Из-за этого рукописная последовательность проповедей оказалась разрушена; подлинные проповеди были смешаны с неподлинными. Стремясь к полноте, Бруни включил в издание в качестве подлинных даже проповеди, составленные в XVIII в. фальсификатором Дж. Ф. Мейранезио (1728–1793), подложность которых была доказана в XX в. М. Пеллегрино (см.: *Pellegrino.* 1955/1956; *Idem.* 1957). В числе трактатов Бруни опубликовал 3 сочинения о Крещении (De baptismo), к-рые в наст. время считаются принадлежащими неизвестному автору, предположительно трудившемуся в Вероне (научное изд.: *Anonimo Veronese.* Omelie mistagogiche e catechetiche / Ed. G. Sobrero. R., 1992), а также фрагментарно сохранившиеся сочинения «Против язычников» (Contra paganos), «Против иудеев» (Contra Iudaeos) и объединенные в отдельное сочинение отрывки толкований на нек-рые богослужебные евангельские чтения (эти 3 произведения ныне атрибуируются арианину Максимину, еп. Готскому (ок. 365 – после 428); см.: CPL, N 697, 696, 694; ср.: CPL, N 222; критическое изд.: Scripta Arriana Latina I / Ed. R. Gryson. Turnholti, 1982. (CCSL; 87)). Тексты издания Бруни без существенных изменений были перепечатаны в «Латинской патрологии» Ж. П. Миня (PL. 57; указатель подлинных и неподлинных проповедей согласно их нумерации в издании Бруни и в PL см.: CPL, N 200–221).

В 1962 г. А. Мутценбехер опубликовала реконструированное на основе собственного анализа и изысканий предшественников собрание проповедей М. (*Maximus episcopus Taurinensis.* Sermones. 1962). При выделении подлинных проповедей Мутценбехер исходила, во-первых, из того, что 3 наименования, используемые Геннадием Марсельским в биографической заметке о М.,– tractatus, liber, homilia – означают одно и то же: проповедь (*Mutzenbecher.* 1962. P. XV); во-вторых, из того, что проповеди М. были сведены самим М. или близким к нему по времени неизвестным компилятором в сборник, примерное содержание которого отражено в свидетельствах Геннадия Марсельского и в наиболее ранних рукописях (Ibid. P. XXV–XXIX). На основе анализа рукописной традиции Мутценбехер выделила 89 проповедей, входивших в предполагаемый сборник. Не желая самостоятельно упорядочивать эти проповеди по внешним тематическим признакам, Мутценбехер опубликовала их в том порядке, какой они имеют в наиболее древних, полных и надежных рукописях (Roma. Bibl. Vict. Emman. Sessoriano 55 для проповедей 1–59, St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. 188 для проповедей 60–89; конкорданс нумерации проповедей в основных рукописях и изданиях см.: *Mutzenbecher.* 1962. P. LXX–LXXV). Помимо проповедей, признанных входящими в сборник и обозначенных как «sermones collectionis», Мутценбехер опубликовала 30 проповедей, принадлежность которых к сборнику не может быть с надежностью установлена. Объединив их в общем разделе «sermones extravagantes», Мутценбехер бóльшую часть из них на основе внутреннего и внешнего анализа признала подлинными, а меньшую часть охарактеризовала как сомнительные (обоснование заключений

по отдельным проповедям см.: *Eadem.* 1961). Т. о., всего в издании представлено 111 проповедей (полный список инципитов и заглавий см.: *Maximus episcopus Taurinensis.* Sermones. 1962. P. 503–512), однако не все из них были признаны подлинными: к разряду неподлинных (spuria) были отнесены проповеди 7, 8, 45, 46, 47, 87, 90, 109; к разряду сомнительных (dubia) — проповеди 14, 61B, 61C, 97, 104 (см.: Ibid. P. 506–511; ср. также: CPL, N 219a; *Frede H. J.* Kirchenschriftsteller: Verzeichnis und Sigel. Freiburg, 1995⁴. S. 636–640).

Осуществленный Мутценбехер отбор проповедей М. считается на сегодняшний день лучшим, хотя и небезупречным. В частности, допускается, что изначально в корпусе проповедей М. могли присутствовать не только его собственные сочинения, но и проповеди др. авторов, которые читались в туринской Церкви (см.: *Zangara.* 1994. P. 437–438, 450). В 2014 г. К. Вайдманн вновь поднял вопрос об отдельных проповедях М., сохранившихся в цельном или переработанном виде в составе средневек. сборников и гомилиариев (см.: *Weidmann.* 2014). Он поддержал мнение Мутценбехер о том, что эти проповеди частично являются подлинными, и подчеркнул важность дальнейшей работы по выделению проповедей М. из состава средневек. гомилиариев. Использовав предложенный Мутценбехер метод определения подлинности, Вайдманн признал подлинными и опубликовал 4 проповеди (описание рукописей и текст см.: Ibid. P. 116–129; прежнюю атрибуцию см.: CPPMA. Vol. 1. N 947, 1349, 5896). Кроме того, Вайдманн пересмотрел заключения Мутценбехер о подлинности некоторых изданных ей проповедей и выдвинул гипотезу, что проповеди 14, 61B, 61C, 87, 90 и 97 принадлежат М. Т. о., вопрос о подлинных сочинениях М. не является окончательно решенным и требует дальнейшей разработки (перечень проповедей, признаваемых неподлинными, и сведения об их предположительной атрибуции см.: CPL, N 222a — 226b; также см.: CPPMA. Vol. 1. P. 849–908. N 5683–6082).

Особенности проповедей М. и отраженные в них религиозные идеи. Анализ языка проповедей М. свидетельствует, что они были составлены для устного произнесения и не предназначались для последующего чтения. В этом смысле М. представляет направление в церковной риторике, к-рое заметно отличается от риторических принципов его современника свт. Амвросия Медиоланского, чьи проповеди во многом имеют характер теологических сочинений. На содержание и характер проповедей М. серьезный отпечаток наложили особенности аудитории, к к-рой он обращался. Его проповеди — образцы хорошего поучительного стиля, преобладавшего в христ. Церкви в период масштабной христианизации, целью которой было обращение широких слоев населения Римской империи. В проповедях М. предстает как человек, весьма хорошо знающий Свящ. Писание, готовый обращаться к пастве с поучениями «в любое время и по любому случаю» (ср.: *Gennad. Massil.* De vir. illustr. 41).

Несмотря на то что проповеди М. кратки и динамичны, его проповедание вряд ли было спонтанным; вероятнее всего, он заранее делал необходимые наброски и готовил цитаты. В частности, в его проповедях встречаются довольно пространные выдержки из сочинений свт. Амвросия, особенно из «Изъяснения Евангелия от Луки» (Expositio Evangelii secundum Lucam; CPL, N 143) и «Шестоднева» (Exameron; CPL, N 123). У свт. Амвросия М. заимствовал трактовку мн. библейских сюжетов и образов, напр. притчи о горчичном зерне (см.: *Maxim. Taurin.* Serm. 24–25; ср.: *Ambros. Mediol.* In Luc. VII 175–179), толкование 1-го искушения Христа диаволом в пустыне (см.: *Maxim. Taurin.* Serm. 51; ср.: *Ambros. Mediol.* In Luc. IV 16–18) и т. п. Подобно свт. Амвросию, М. сопоставляет роль Евы в грехопадении Адама и роль служанки в отречении ап. Петра (см.: *Maxim. Taurin.* Serm. 75. 3; ср.: *Ambros. Mediol.* In Luc. X 75). Иногда, следуя свт. Амвросию, М. развивал его мысли и предлагал довольно неожиданные прочтения событий священной истории. Так, опираясь на толкование свт. Амвросием истории с Улиссом и сиренами (*Ambros. Mediol.* In Luc. IV 2), М. рассматривает спасение Улисса через древо (т. е. деревянную мачту корабля, к к-рой тот был привязан, чтобы не впасть в безумие от песен сирен) как прообраз человеческого спасения через животворящее древо Креста Христова (*Maxim. Taurin.* Serm. 37. 2). В др. проповеди (Ibid. 57; также ср.: Ibid. 58) он толкует суд над *Сусанной,* без вины обвиненной старцами (см.: Дан 13. 1–64), как прообраз суда над Спасителем, указывая в т. ч. и на вербальные сходства в повествованиях Книги прор. Даниила и Евангелия от Матфея. Подобно тому как прор. Даниил воскликнул: «Чист я от крови ее!» (Дан 13. 46), Пилат провозгласил: «Невиновен я в крови Праведника Сего» (Мф 27. 24). Показательным примером оригинальной и неожиданной интерпретации в проповедях М. отдельных библейских образов является объяснение слов из Псалтири: «Гортань их — открытый гроб» (Пс 5. 10). М. сопоставляет их с открывшимся после Воскресения гробом Иисуса Христа. В псалме метафора «открытый гроб» служит для характеристики врагов праведника и несет заведомо негативный смысл, тогда как у М. «открытый гроб» понимается как гортань евангелистов и в конечном счете как Свящ. Писание: «Верно говорит пророк, ибо открытый гроб Христа — это гортань евангелистов, через которую воспевают то, что принадлежит вечной сокровищнице Писаний» (*Maxim. Taurin.* Serm. 39. 2; обзор наиболее типичных для проповедей М. образов и метафор см.: *Conroy.* 1965).

Перед М. как проповедником стояли 2 первостепенные задачи, которые в значительной мере задавали тематику, проблематику и основную направленность его проповедей. Во-первых, необходимо было определить границы Церкви, противопоставив ее истинных служителей и членов внешним силам в лице язычников, еретиков и иудеев. Во-вторых, требовалось наставить в Свящ. Писании тех христиан, у которых представление о его содержании было недостаточным и смутным, и посредством этого сформировать у паствы новые, собственно христ. взгляды и практики, обеспечив постоянное присутствие Евангелия в жизни церковной общины. Рассматривая в проповедях насущные для жителей Турина темы с опорой на цитаты из Свящ. Писания, М. обеспечивал живое присутствие библейского учения в среде христиан; через проповедь верующие должны были увидеть, как нечто заповеданное в Писании или воспрещенное в нем связано с теми событиями, которые происходили на их глазах. Именно в этом состоял смысл христ. педагогики

проповедника: М. помогал жителям города узнать Евангелие не только для того, чтобы они обрели знания о Христе, об истории и о вероучении христ. Церкви, но прежде всего, чтобы они получили через Свящ. Писание от Самого Христа живые наставления (подробнее о роли Свящ. Писания в проповедях М. см.: *Maritano.* 1998).

В ряде проповедей М. избирал объектом критики языческие традиции, к-рые по-прежнему соблюдали его прихожане, прежде всего традиции календарного цикла. М. сетует на то, что некоторые из тех, кто «вместе с нами славил Рождество Господне, предаются праздникам язычников» (*Maxim. Taurin.* Serm. 63. 1). Пытаясь воспрепятствовать этой практике, М., с одной стороны, использовал аргументацию, уходящую корнями к сочинениям христ. апологетов, с др. стороны, активно проводил евангельскую мысль о недопустимости служения 2 господам (Ibid. 63. 2; ср.: Мф 6. 24). Как и мн. др. современные ему христ. проповедники, М. не заходил в критике языческих верований дальше представления их в качестве обмана со стороны демонов и проявления человеческой глупости (ср.: *Maxim. Taurin.* Serm. 30. 3).

Критика в адрес ересей и еретиков у М. была лишена серьезной богословской составляющей. Главную проблему для христ. единомыслия в Сев. Италии во времена М. представляло *арианство*. М. прямо упоминал ариан в проповедях, однако не столько рассуждал о специфике их учения, сколько давал им религиозно-нравственную оценку, применяя к ним общее понятие «еретики» со всеми его негативными коннотациями. М. исходил из того, что жителям Турина не было необходимости знать, как ариане перетолковывали учение о Св. Троице, поэтому он не обращался к теологической полемике, ограничиваясь призывом следовать апостольской заповеди и сторониться еретиков (Ibid. 58. 3; ср.: Тит 3. 10). Критикуя еретиков, М. оживлял речь понятными прихожанам образами, восходящими к библейским текстам. Напр., толкуя слова Христа из Евангелия от Матфея о лисицах, имеющих норы, тогда как «Сын Человеческий не имеет, где преклонить голову» (Мф 8. 20), М. утверждал, что в Писании под лисицами подразумеваются еретики, к-рых так же, как и лисиц, отличают хитрость, дерзость и в то же время пугливость. Лисица, по его словам, «сбивает с толку своим хвостом, еретик обманывает с помощью языка; лисица прельщает зверей кротостью, чтобы схватить их, еретик предлагает людям умеренность, чтобы причинить вред; та поиграет [с жертвой], прежде чем перерезать горло, этот прежде льстится, чтобы потом отрезать [верующего от Церкви]» (*Maxim. Taurin.* Serm. 86. 3).

Еще одной внешней по отношению к христ. Церкви силой, от общения с к-рой М. предостерегал слушателей, были иудеи. В проповедях М. присутствуют обычные для раннехрист. литературы оценки иудеев как неверного и неблагодарного народа, противопоставление Синагоги и Церкви (см., напр.: Ibid. 20. 5). Вместе с тем в проповедях встречаются живые картины из жизни города: «Мы должны избегать, полагаю, дружбы не только с язычниками, но и с иудеями, с которыми даже беседа — великая скверна. Ведь они своей хитростью добиваются расположения людей, входят в дома, вступают во дворцы и тревожат слух судей и народа» (Ibid. 63. 3). Вероятно, для жителей Турина рубежа IV и V вв. иудеи были не просто персонажами священной истории; проповеди М. свидетельствуют об устойчивых контактах с ними (ср.: *Ramsey.* 1989. P. 10).

Значительная часть проповедей М. посвящена формированию у туринских христиан принципов христ. любви (caritas), построенной на милосердном отношении к ближнему, и новых жизненных практик, связанных с ее проявлениями. Он подвергал жесткой критике тех, кто забывают о страданиях бедняков, но при этом обеспокоены дорогими подарками для друзей, к-рые, возможно, не нуждаются ни в чем (*Maxim. Taurin.* Serm. 98. 2). Сравнивая практику празднования дня рождения императора с христ. практикой празднования Рождества Спасителя, М. противопоставлял материальным дарам, подносимым земному властителю, чистоту сердца христианина: она есть единственный дар, в к-ром нуждается Господь, истинный Император (Ibid. 60. 1–2).

Считая, что земное богатство обретает значение и подлинную ценность лишь в том случае, если оно будет отдано бедным (ср.: Ibid. 60. 4), М. в проповедях неоднократно касался практики раздачи милостыни. Он стремился убедить слушателей, что состоятельный человек, дающий милостыню нуждающемуся, принимает своего рода 2-е крещение (elemosina quodammodo animarum aliud est lavacrum — Ibid. 22. 4). Не отрицая необходимости платить гос-ву подати, М. тем не менее противопоставлял значение гос. и религ. практик, убеждая, что, платя налоги, человек приносит выгоду лишь их получателю, в то время как милостыня является залогом для спасения собственной души подающего ее (Ibidem). Призыв к щедрости и помощи ближнему звучит и в тех проповедях, в которых затрагиваются испытания, связанные с варварскими вторжениями в Сев. Италию: напр., М. призывал состоятельных христиан не приобретать у варваров по дешевой цене отнятое ими у римлян имущество, а в случае приобретения возвращать его законным владельцам (см.: Ibid. 18. 3).

Аскетические темы наиболее сильно звучат в проповедях М., посвященных соблюдению поста (*Maxim. Taurin.* Serm. 35, 50, 51, 83). Из признаваемых подлинными проповедей М. 29 относятся к периоду церковного поста (ср.: *Puerari.* 1999. P. 28). М. называет пост неотъемлемой составляющей христ. жизни наряду с молитвой и милосердием: «Мы не можем иным образом приблизиться к Богу, кроме как через посты, молитвы и милостыни... Оружие, которым наделил нас Бог,— молитва, милосердие и пост» (*Maxim. Taurin.* Serm. 83. 1, 3). М. придавал посту большее значение, чем мн. его современники, требуя его неукоснительного соблюдения (ср.: *Ramsey.* 1989. P. 7).

В. М. Тюленев

Почитание. Начиная с X–XI вв. почитание М. засвидетельствовано в источниках, происходящих из Турина и крупных мон-рей Пьемонта — Новалезы и Кьюзы (ныне Сакра-ди-Сан-Микеле). Возможно, оно существовало и в более раннее время, но свидетельств об этом не сохранилось. Создание ряда источников, в к-рых упоминается о почитании М., было связано с восстановлением старых и основанием новых церквей и мон-рей в Туринской марке после феодальных междоусобиц, нашествий сарацинов и венгров. Самая ранняя известная ныне рукопись, в ко-

торой содержатся богослужебные тексты в честь святого,— певч. сборник, созданный во 2-й пол. X или в нач. XI в. в Турине или монастыре Кьюза (фрагменты песнопений в составе антифонария; ркп. Paris. gr. 2631. Fol. 176r–v; см.: *Cazaux-Kowalski.* 2006. Vol. 1. P. 37–38, 41–42; Vol. 2. P. 366–367). М. упоминается в литании, включенной в тропарий-прозарий 2-й пол. XI в. (Bodl. Douce. 222; вероятно, происходит из мон-ря Новалеза). Проприй мессы в честь святого под 25 июня включен в сакраментарий из туринского аббатства Сан-Солюторе, впосл. хранившийся в Новалезе (Berlin. SB. Ham. 441. Fol. 57r, рубеж XI и XII вв.; см.: *Brusa.* 2007. S. 261–262, 277). Известно о неск. рукописях с оффицием М., ныне утраченных (*De Levis E.* Anecdota Sacra sive Collectio omnis generis opusculorum. Augustae Taurinorum, [1790.] P. XXXVIII). Поминовение М. с традиц. титулом «епископ и исповедник» указано в Мартирологе, предположительно созданном в сер. XII в. в аббатстве Райхенау (Heidelberg. Universitätsbibl. Sal. IX, 57. Fol. 24v; ср.: Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 1019. N 12).

Житие М. (BHL, N 5858) было издано болландистом Д. ван Папебруком по списку с манускрипта (не сохр.), полученному им в 1654 г. от туринских иезуитов (см.: ActaSS. Iun. 1867. T. 7. P. 43–47). Текст опубликован с сокращениями; новое исследование полной рукописи и сопоставление ее с др. позднейшими источниками были осуществлены в неизданной диссертации М. П. Бруно (*Bruno.* 1991; ср.: *Tuninetti.* 1998. P. 228–229). Большинство исследователей вслед за Папебруком низко оценивали Житие как исторический источник, т. к. в нем присутствуют анахронизмы и фантастические мотивы (*Savio.* 1898. P. 293–294; *Lanzoni.* Diocesi. P. 1046; *Bolgiani F.* La diocesi di Torino nel secolo V // Storia di Torino. 1997. Vol. 1. P. 324–325). Папебрук предположил, что Житие было составлено неизвестным монахом из Новалезы в XIII в. или позднее (ActaSS. Iun. 1867. T. 7. P. 43–44); др. исследователи датируют его XII–XIII вв. Текст не мог быть написан ранее 1027 г., когда состоялось обретение мощей мч. Иуста, названного в Житии братом М., и их перенесение в посвященную ему церковь в Сузе (с 1029 бенедиктинский монастырь; см.: *Savi S.* Giusto, Flaviano e compagni // BiblSS. Vol. 7. Col. 48–50). Составитель Жития неоднократно ссылается на «легенду» о М., написанную «прекрасным слогом», составителем которой он называет *Петра Дамиани* († 1072/73). По мнению Папебрука и некоторых др. исследователей, в основу Жития могла быть положена проповедь, произнесенная Петром Дамиани в Турине (ActaSS. Iun. 1867. T. 7. P. 43–44; *Bolgiani F.* La diocesi di Torino nel secolo V // Storia di Torino. 1997. Vol. 1. P. 325–326). Однако ссылки на «легенду», размещенные по всему тексту Жития, показывают, что агиограф стремился представить свой труд как переработку (возможно, сокращение) более раннего сказания о жизни и чудесах М., якобы составленного Петром Дамиани. Отсутствие др. свидетельств об этом сочинении Петра Дамиани позволяет предположить, что ссылки являются ложными. Об этом свидетельствует также упоминание о Туринском еп. Гумберте (вероятно, имеется в виду еп. Гвиберт, к-рый занял кафедру между 1095 и 1098, т. е. уже после смерти Петра Дамиани; ср.: ActaSS. Iun. 1867. T. 7. P. 47).

Житие делится на 3 смысловые части: в 1-й рассказывается о происхождении и раннем периоде жизни М., во 2-й — о его епископстве, а также о его добродетелях (среди них выделяется усердие к проповеди) и чудесах, совершённых при жизни, в 3-й — о посмертных чудесах. Автор Жития объявляет М. братом свт. *Льва I Великого* († 461), папы Римского (сведения о том, что святой происходил из Туссции (ныне Тоскана) и что его отца звали Квинциан, заимствованы из жизнеописания свт. Льва Великого в *Liber Pontificalis*), а также сообщает о наличии у них еще одного брата, мон. мч. Иуста Новалезского. Эти сведения и последующее повествование о жизни братьев исследователи признают недостоверными. Включенное в Житие предание о плотском искушении свт. Льва Великого зафиксировано также в «Золотой легенде» Иакова из Вараццe († 1298), где, однако, не упоминается о М., якобы оказавшем благотворное влияние на понтифика. В Житии сообщается, что М. был назначен епископом Туринским свт. Львом через неск. лет после того, как тот стал папой Римским; т. о., это будто бы произошло после 440 г., что не согласуется с общепринятой датировкой пребывания М. на кафедре. Возможно, явные хронологические неточности Жития неким образом связаны со смешением древних преданий о 2 Туринских епископах, носивших имя Максим.

Согласно Житию, М. основал близ находившегося в 5 рим. милях от Турина, на ведшей в Мончензио рим. дороге, лагеря для отдыха (mansio), называвшегося Ad Quintum Collegium (ныне Колленьо), небольшую базилику во имя св. Иоанна Предтечи, куда часто удалялся для уединенной молитвы. С этой базиликой связано наиболее известное чудо М., описанное в Житии: однажды за М. последовал некий клирик, подозревавший, что тот удаляется из города не для молитвы, а с целью совершения втайне чего-то постыдного. Внезапно клирика стала мучить столь сильная жажда, что он был вынужден обратиться к М. за помощью. М. указал клирику на находившуюся рядом дикую косулю, к-рая по повелению М. позволила клирику напиться ее молока. Эта легенда послужила формированию в иконографии М. традиции изображать его с косулей. Еще одна легенда о М. связана с туринской традицией, существовавшей до XIX в.: если рыбаки вылавливали в р. По осетра (редкую для этой местности рыбу), его приносили в дар епископу. Согласно легенде, основанием этой традиции был поступок М., который отдал подаренного ему большого осетра просившему милостыню бедняку (см.: ActaSS. Iun. 1867. T. 7. P. 45). Среди др. чудес М., описанных в Житии,— избавление жителей Турина от длительной засухи и голода; в повествовании о посмертных чудесах святого подчеркивается необходимость воздерживаться от работы в день его памяти. Упоминание о еп. Гумберте, который велел всем жителям диоцеза собираться в этот день в церкви М. в Колленьо, можно рассматривать как свидетельство укрепления почитания святого на рубеже XI и XII вв.

В Житии сообщается, что М. был погребен в основанном им храме во имя св. Иоанна Предтечи в Колленьо, к-рый впосл. был расширен и стал называться его именем. Долгое время историки считали это сообщение недостоверным и думали, что автор Жития спутал храм в Колленьо

с кафедральным собором Турина, к-рый также был освящен во имя св. Иоанна Предтечи. Однако во 2-й пол. XX в. при реставрации ц. Сан-Массимо в Колленьо были обнаружены остатки фундамента и стен 3-нефной базилики (V в.), перестроенной из более раннего общественного здания. Вскоре после основания церкви вокруг нее возникло кладбище; храм перестраивался в VIII–IX вв. и в XI–XII вв. (в романском стиле), был частично разобран при реконструкции в 1-й пол. XVIII в. (подробнее см.: *Bernardi Ferrero*. 1958; *Crosetto*. 2004). Т. о., почитание М. в Колленьо и посвящение ему храма, ранее освященного во имя св. Иоанна Предтечи, могли быть действительно связаны с тем, что в этом храме покоились мощи М. (ср.: *Tuninetti*. 1998. P. 228–229). Самое раннее упоминание об этой церкви, принадлежавшей каноникам туринского соборного капитула, содержится в грамоте имп. Генриха III от 1047 г. (Aecclesiam... cardinalem in honorem sancti Maximi in Quinto — Die Urkunden Heinrichs III / Hrsg. H. Bresslau, P. Kehr. B., 1931. S. 250–255. N 198. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 5)). В наст. время ц. Сан-Массимо в Колленьо отреставрирована с сохранением археологических слоев и является важным центром почитания М.

С XIV в. известны посвященные М. церкви в еп-стве Турин, а также капелла в кафедральном соборе (упом. в 1327; см.: *Tuninetti*. 1998. P. 229–231). Важное свидетельство почитания М. жителями Турина в позднем средневековье — изображение святого на начальном развороте рукописи «Codice della Catena» — городских статутов, дарованных в 1360 г. гр. Амедеем VI Савойским туринской коммуне. М. изображен с нимбом святого в одеянии епископа, с епископским посохом и перстнем, рука сложена в благословляющем жесте; по сторонам от него изображены туринские мученики Октавий и Адвентор; на противоположном листе рукописи помещено аналогичное по композиции изображение св. Иоанна Предтечи с предстоящими туринским мч. Солютором и пострадавшим в Вентимилье мч. Секундом, к-рый почитался в Турине. Др. изображения М., сохранившиеся в храмах Турина и его окрестностей, относятся к более позднему времени (см.: Ibid. P. 229–233).

Поминовение М. указано в некоторых богослужебных книгах XIV–

Св. Максим Туринский с предстоящими мучениками Октавием и Адвентором. Миниатюра из рукописи «Codice della Catena». 1360 г. (Исторический архив в Турине, Италия)

XV вв. из Туринского диоцеза, в т. ч. в календаре и литаниях из Новалезы (Berlin. SB. Ham. 401. Fol. 3v, 8v), в бревиариях и миссале 1460 г. из коллегиальной ц. св. Лаврентия в Ульксе (*Cazaux-Kowalski*. 2006. Vol. 1. P. 38–39, 41–42). В статутах туринского соборного капитула 1468 г. поминовение М. включено в категорию «двойных» праздников (duplex maius; см.: *Tuninetti*. 1998. P. 233). В позднейших Мартирологах, в т. ч. в офиц. Римском Мартирологе, память М. помещалась под 25 июня. Исключением является лишь Мартиролог нач. XVI в. «Florarium Sanctorum», составитель к-рого, возможно опираясь на некие несохранившиеся рукописные Мартирологи, поместил память М. под 14 дек., сопроводив заимствованным из «Хроники» Сигиберта из Жамблу († 1112) комментарием: «Епископ и исповедник, прекрасно потрудившийся в составлении и произнесении церковных проповедей; был известен (clariut) в лето спасения 415-е» (см.: ActaSS. Iun. 1867. T. 7. P. 44; ср.: *Sigebertus Gemblacensis*. Chronica // MGH. SS. 1844. T. 6. P. 306; датировка, вероятнее всего, была сделана Сигибертом на основе свидетельства Геннадия Марсельского).

Средневек. Житие М. было положено в основу жизнеописания святого, составленного каноником Г. Бальдесано († 1611) (Vita del glorioso san Massimo vescovo di Torino; ркп. Torino. Bibl. Reale. Misc. 95/7). Автор др. жизнеописания, каноник П. Дж. Галлиция, уделил больше внимания сочинениям М. и попытался критически осмыслить свидетельства источников (*Gallizia P. G.* Vita di S. Massimo vescovo di Torino. Torino, 1724). В сер. XVII в. Дж. Ч. Барбера (1577–1660), архиеп. Туринский, обрел мощи М. в башне средневек. замка в Колленьо (не сохр.), руководствуясь народными рассказами о чудесных явлениях и преданием о том, что останки М. были скрыты благочестивыми туринцами во время нашествия варваров. Однако надежные исторические свидетельства, позволяющие отождествить обретенные реликвии с мощами М., которые, по преданию, почивали в ц. Сан-Массимо в Колленьо, отсутствуют (ср.: ActaSS. Iun. 1867. T. 7. P. 43).

Укрепление почитания М. в Туринском архиеп-стве в XVIII–XIX вв. было связано в т. ч. с подготовленным Бруни изданием его сочинений (1784). В 1845 г. в Турине началось строительство храма во имя М. в неоклассическом стиле, освященного в 1853 г. Во 2-й пол. XIX в. католич. архиепископы, возглавлявшие Туринский диоцез, обращались в Римскую курию с предложением присвоить М. почетный титул «учитель Церкви» (см. ст. *Doctor Ecclesiae*). Несмотря на подготовленные обоснования и поддержку со стороны некоторых влиятельных представителей итал. духовенства, инициатива не имела успеха в Риме и осталась безрезультатной (см.: *Tuninetti*. 1998. P. 240–241).

В нач. XXI в. высокую оценку церковной деятельности М. дал папа Римский Бенедикт XVI (2005–2013), посвятивший ему проповедь, произнесенную во время общей аудиенции 31 окт. 2007 г. (текст см.: *Benedict XVI, pope*. 2008). Назвав М. «отцом Церкви», Бенедикт XVI особо подчеркнул его роль духовного наставника, учившего жителей Турина гармонично совмещать гражданские и христ. обязанности, видеть в христ. нравственном законе прочное основание для построения надлежащего отношения к окружающим людям. Согласно Бенедикту XVI, в проповедях М. выразилось также глубокое понимание им важнейших обязанностей христ. епископа: М. сравнивал епископа с «несущим дозор стражем» (speculator), поскольку он «помещен в некой высокой крепости премудрости», чтобы «издали замечать приближающиеся опасности и предупреждать о них народ» (*Maxim. Taurin.* Serm. 92. 2), а также называл епископов

«пчелами» (apis), поскольку они «предлагают хлеб небесной жизни и пользуются жалом закона», будучи «чисты при освящении, мягки при исправлении и суровы при наказании» (Ibid. 89. 1). Выраженное в проповедях М. христ. представление о том, как пастырю и пастве следует исполнять свои светские и церковные обязанности, всегда руководствуясь духом Евангелия, Бенедикт XVI признал сохраняющим важное значение и для совр. христ. Церкви.

Э. П. Б.

Соч.: CPL, N 219–226; Opera omnia / Ed. B. Bruni // PL. 1862. T. 57; Sermones / Ed. A. Mutzenbecher. Turnhout, 1962. (CCSL; 23) (англ. пер.: The Sermons of *St. Maximus of Turin* / Transl., notes: B. Ramsey. N. Y., 1989. (Ancient Christian Writers; 50); итал. переводы: Sermoni / Introd., trad., note: F. Gallesio. Alba, 1975; Sermoni / Introd., trad., note: G. Banterle. Mil.; R., 1991; Sermoni liturgici / Introd., trad., note: M. M. Puerari. Mil., 1999).

Библиогр.: *Cervellin L.* Repertorio bibliografico su Massimo di Torino // Atti del Conv. intern. di studi su Massimo di Torino. 1998. P. 242–259; *Puerari M. M.* Bibliografia // *Massimo di Torino.* Sermoni liturgici. 1999. P. 106–110.

Лит.: *Bruni B.* De vita S. Maximi episcopi Taurinensis commentarius // PL. 1862. T. 57. Col. 127–162; *Savio F.* Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300: Descritti per regioni. Torino, 1898. [Vol. 1:] Il Piemonte; *Gallesio F.* La dottrina cristologica di S. Massino vescovo di Torino. R., 1937; *Bongiovanni P. S.* Massimo vescovo di Torino e il suo pensiero teologico. Torino, 1952; *Mutzenbecher A.* Zur Ueberlieferung des Maximus Taurinensis // Sacris Erudiri. Turnhout, 1954. Vol. 6. N 2. P. 343–372; *eadem.* Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis // Ibid. 1961. Vol. 12. P. 197–293; *eadem.* Einleitung // *Maximus episcopus Taurinensis.* Sermones. 1962. P. XV–LXXVI; *Pellegrino M.* Sull' autenticità d'un gruppo di omelie e di sermoni attribuiti a s. Massimo di Torino // Atti della Accad. delle Scienze di Torino. 1955/1956. Vol. 90. P. 1–113; *idem.* Intorno a 24 omelie falsamente attribuite a s. Massimo di Torino // StPatr. 1957. Vol. 1. P. 134–141; *idem.* Martiri e martirio in san Massimo di Torino // RSLR. 1981. Vol. 17. P. 169–192; *Bernardi Ferrero D., de.* La chiesetta di san Massimo in Collegno e le sue memorie storiche // Palladio: Riv. di storia dell'architettura e restauro. R., 1958. Vol. 3/4. P. 121–138; *Conroy M. C.* Imagery in the Sermones of Maximus, Bishop of Turin. Wash., 1965; *Chaffin C.* Civic Values in Maximus of Turin and His Contemporaries // Forma Futuri: Studi in onore del cardinale M. Pellegrino. Torino, 1975. P. 1041–1053; *Devoti D.* Massimo di Torino e il suo pubblico // Augustinianum. R., 1981. Vol. 21. P. 153–167; *idem.* Massimo oratore // Atti del Conv. intern. di studi su Massimo di Torino. 1998. P. 99–115; *Étaix R.* Trois nouveaux sermons à restituer a la collection du pseudo-Maxime // RBen. 1987. T. 97. P. 28–41; *Fitzgerald A.* The Relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan: A Study of Penance and Pardon at the Turn of the 5th Cent. // Augustinianum. 1987. Vol. 27. N 3. P. 465–486; *idem.* Maximus of Turin: How He Spoke of Sin to His People // StPatr. 1989. Vol. 23. P. 127–132; *Ramsey B.* Introduction // The Sermons of St. Maximus of Turin. 1989. P. 1–10; *Bruno M. P.* Studi sulla vita di san Massimo di Torino attribuita ad un anonimo monaco della Novalesa: Tesi di laurea. Torino, 1991; *Sotinel C.* Maximus von Turin // TRE. 1992. Bd. 22. S. 304–307; *Cervellin L.* Chiesa, Popolo di Dio nei Sermoni di Massimo di Torino // Salesianum. R., 1993. Vol. 55. P. 657–662; *Zangara V.* Intorno alla collectio antiqua dei sermoni di Massimo di Torino // REAug. 1994. T. 40. P. 435–452; *Cappai C. F., de.* Massimo Vescovo di Torino e il suo tempo. Torino, 1995; *Modemann M.* Die Taufe in den Predigten des hl. Maximus von Turin. Fr./M., 1995; *Bolgiani F.* Massimo di Torino, la sua personalità, la sua predicazione, il suo pubblico // Storia di Torino / Ed. G. Sergi. Torino, 1997. Vol. 1: Dalla preistoria al comune medievale. P. 255–269; *idem.* Sant'Ambrogio, Massimo di Torino e la sinodo del 398 // Ibid. P. 270–277; *Merkt A.* Maximus I. von Turin: Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. Leiden; N. Y.; Köln, 1997; Atti del Convegno internazionale di studi su Massimo di Torino nel XVI centenario del Concilio di Torino (398), Torino, 13–14 marzo 1998. Torino, 1998; *Maritano M.* La Sacra Scrittura nei Sermoni e nel ministero episcopale di Massimo di Torino // Ibid. P. 116–166; *Padovese L.* Massimo vescovo di Torino // Ibid. P. 85–98; *Savarino R.* Concilio di Torino // Ibid. P. 203–227; *Tuninetti G.* Culto (e fama) di san Massimo nella Chiesa torinese // Ibid. P. 228–241; *Puerari M. M.* Introduzione // *Massimo di Torino.* Sermoni Liturgici. 1999. P. 9–104; *Crosetto A.* La chiesa di San Massimo «ad Quintum»: Fasi paleocristiane e altomedievali // Presenze longobarde: Collegno nell'alto Medioevo / Ed. L. Pejrani Baricco. Torino, 2004. P. 249–273; *Cazaux-Kowalski C.* Le Graduel-responsorial-antiphonaire palimpseste de Turin: Paris, BnF, ms. Grec 2631 (X^{e}–XIe s.): Édition et commentaire: Diss. P., 2006. 3 vol.; *Brusa G.* Turiner Liturgie in einem Benediktionale-Sakramentar des 11./12. Jh.: Codex Ham. 441 der Staatsbibliothek zu Berlin // AfLW. 2007. Bd. 49. S. 251–286; *Trisoglio F.* Massimo di Torino: Il pastore dinanzi ai suoi fedeli // Augustinianum. 2007. Vol. 47. P. 117–143; *Benedict XVI, pope.* Saint Maximus of Turin // *Idem.* Church Fathers: From Clement of Rome to Augustine: General Audiences, 7 March 2007 – 27 February 2008. San Fancisco, 2008. P. 128–132; *Piazza E.* La predicazione di Massimo di Torino il ruolo del Vescovo tra nemici spirituali e barbari // Annali della facoltà di Scienze della formazione / Università degli studi di Catania. Catania, 2009. Vol. 8. P. 121–134; *Weidmann C.* Vier unerkannte Predigten des Maximus von Turin // Sacris Erudiri. 2014. Vol. 53. P. 99–130.

В. М. Тюленев

МАКСИ́М [греч. Μάξιμος; лат. Maximus; араб. مكسيموس], свт. (пам. зап. 9 апр.; пам. копт. 14 пармуте (9 апр.)), еп. Александрийский (264/5–282). *Евсевий,* еп. Кесарии Палестинской, в «Церковной истории» неск. раз упоминает о М. еще до его епископства как о человеке, близком к свт. *Дионисию Великому,* чью переписку имел под рукой Евсевий. В 1-й раз М. фигурирует в послании свт. Дионисия к Дидиму и Дометию в числе пресвитеров, оставшихся в Александрии и тайно посещавших христиан в заключении (*Euseb.* Hist. eccl. VII 11. 24–26); по всей видимости, это сообщение следует отнести ко времени гонения имп. *Деция* (249–251). Когда имп. *Валериан* ок. 257 г. возобновил преследование христиан, М. был арестован вместе со свт. Дионисием и предстал перед судом префекта Египта Эмилиана. По приговору последнего они оба вместе с диаконами Фавстом, Евсевием, Херимоном и мирянином Маркеллом были сосланы в сел. Кефро на границе с Ливийской пустыней, где в результате их проповеди язычникам образовалась большая христ. община. Спустя некоторое время изгнанников вызвали в Мареотиду. Там им было определено новое место ссылки — сел. Коллутий, к-рое находилось ближе к Александрии, так что свт. Дионисий мог поддерживать более оживленную связь со своей паствой в городе. Все это описано самим свт. Дионисием в его апологетическом послании к еп. Герману, к-рый обвинял Дионисия и его окружение в проявлениях трусости перед гонителями (Ibid. VII 11. 3–17). В 261 г. М. вместе со свт. Дионисием вернулся в Александрию. Благодаря столь приближенному к святителю положению М. был избран его преемником в 264/5 г. и управлял Церковью 18 лет (Ibid. VII 28. 3; 32. 30). По неизвестным причинам визант. хронисты нач. IX в. К-польский патриарх *Никифор I* и *Георгий Синкелл* уменьшили срок епископства М. до 8 лет. Правильный срок (18 лет) указывает арабоязычный хронист *Евтихий,* патриарх Александрийский (X в.). Однако хронология правления рим. императоров у этого автора явно спутана, поскольку он отождествляет Валериана (253–260) с его соправителем Галлиеном (253–268) и относит начало епископства М. к 253 г., синхронизируя его с началом епископства *Луция I* в Риме (253–254).

Во время епископств М. в 268 г. в Антиохии состоялся Собор, на котором была осуждена ересь *Павла Самосатского.* Имя М. значится на 2-м месте (после свт. *Дионисия* Римского) среди адресатов соборного послания, посвященного этому вопросу (Ibid. VII 30). На 1-м заседании *Вселенского III Собора* в Эфесе (431) зачитывалось послание свт. *Феликса I* Римского к М. (*Mansi.* T. 4. Col. 1188).

В *«Истории Александрийских патриархов»* основу содержания посвященной М. обширной главы составляют 30–32-я главы 7-й кн. из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Как и у Евтихия Александрийского, в этом памятнике имеются хронологические нестыковки. Здесь точно указан срок (18 лет) епископства М., но его начало датируется 17-м годом правления Валериана и Галлиена, хотя Галлиен, учитывая время соправительства с отцом, был императором всего 15 лет. Мусульм. ученый аль-Калькашанди (ум. в 1418), опиравшийся на «Благословенный сборник» копт. историка аль-*Макина* ибн аль-Амида (Старшего; † после 1280), указывает на 12 лет епископства М. Новой информацией о М. в «Истории Александрийских патриархов» является сообщение о том, что он скончался 14 пармуте (9 апр.). Эта дата как день смерти и памяти М. отмечена и в копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.; то же и в его эфиоп. версии под 14 миязья), где говорится, что М. происходил из Александрии, его родители были благочестивыми христианами, во диакона его рукоположил свт. *Ираклa* (230/1 — 246 или 248), а во пресвитера — свт. Дионисий. Сообщение в Синаксаре о появлении при М. ереси *манихейства* свидетельствует о том, что автор синаксарной заметки опирался на «Историю Александрийских патриархов». В копто-арабском календаре Абу-ль-Бараката (нач. XIV в.) память М. обозначена под 11 пармуте (6 апр.).

В ранних Мартирологах и календарях, а также в визант. синаксарной традиции память М. не зафиксирована, но она присутствует в каролингском «историческом» Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.) под 27 дек. Очевидно, Узуард отвел для нее день, следующий за днем памяти свт. Дионисия Римского (26 дек.), к которому, как и к М., обращено послание Антиохийского Собора 268 г. При этом в краткой заметке о М. Узуард почти дословно воспроизвел текст о М. из заметки о свт. Дионисии Александрийском под 17 нояб. в Мартирологе своего старшего современника Адона Вьеннского: «В Александрии святой епископ Максим, который стал весьма знаменит и славен из-за чести исповедничества» (ср.: Ado Viennesis Martyrologium // PL. 123. Col. 396). Из Мартиролога Узуарда память М. перешла в Римский Мартиролог кард. Ц. Барония. В совр. Римском Мартирологе память М. указана под 9 апр.

Ист.: *Euseb.* Hist. eccl. VII 11, 28, 30, 32; *idem.* Chron. P. 182; Hist. Patr. Alex. 1907. Pt. 1. P. 192–206; *Niceph. Const.* Chron. P. 1050; *Georg. Sync.* Chron. P. 465; *Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 996; *Tisserant E., Wiet G.* La liste des patriarches d'Alexandrie dans Qalqachandi // ROC. 1922/1923. Vol. 23. P. 129; SynAlex. Vol. 4. P. 306–308; Le Calendrier d'Abou'l-Barakāt / Éd., trad. E. Tisserant. P., 1915. P. 268. (PO; T. 10. Fasc. 3); *Budge E. A. F.* The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Camb., 1928. Vol. 3. P. 806–807; MartRom. P. 604; MartUsuard. 1965. P. 149.
Лит.: *Sollerius J.-B.* Tractatus praeliminaris de Patriarchis Alexandrinis // ActaSS. Iun. T. 5. P. 31*–32*; *Le Quien.* OC. 1740. T. 2. Col. 395–396; *Bright W.* Maximus (9) // DCB. Vol. 3. P. 876–877; *Sauget J.-M.* Massimo di Alessandria // BiblSS. Vol. 9. P. 35–37; *Fedalto.* Hierarchia. T. 2. P. 582; *Atiya A. S.* Maximus of Alexandria // CoptE. Vol. 5. P. 1574–1575.

Д. В. Зайцев

МАКСИ́М, архиеп. Антиохийский (449–455). Вероятно, был родом из Антиохии, но до рукоположения в архиепископа служил клириком в К-поле. Возможно также, что М. тождествен с диак. Максимом, к которому свт. *Кирилл* Александрийский в нач. 40-х гг. V в. написал 2 послания, призывая его быть более сдержанным в отношениях с архиеп. *Иоанном I* Антиохийским, обвиненным диак. Максимом в недостаточном усердии в борьбе с *несторианством* (*Cyr. Alex.* Ep. 57–58). Если принять эту гипотезу, то вероятно, что ок. 440 г. М. был диаконом в Антиохии и оттуда вынужден был перебраться в К-поль из-за враждебного к нему отношения архиеп. Иоанна. В 449 г. на II *Эфесском Соборе* под давлением архиеп. *Диоскора* Александрийского был низложен архиеп. *Домн II* Антиохийский. По совету Диоскора имп. *Феодосий II* (408–450) избрал М. его преемником. Его епископская хиротония была совершена в К-поле архиеп. *Анатолием* К-польским без согласия и извещения клира и народа Антиохии. Пользуясь поддержкой светской власти, М. занял кафедру, не встретив сопротивления. Однако после смерти имп. Феодосия II его преемник имп. *Маркиан* (450–457) поддержал противников Диоскора и сторонников папы *Льва I Великого*. М., как и архиеп. Анатолий К-польский, увидев изменение ситуации, также перешел в лагерь противников Диоскора. Чувствуя слабость своей позиции в связи с тем, что занял кафедру неканонически, он стал ревностным сторонником православия. В канун *Вселенского IV Собора* в Халкидоне, весной 451 г., М. разослал по всему Востоку свою синодику, в к-рой требовал от подчиненных ему епископов подписи под «Томосом» папы Льва и осуждения как Нестория, так и Евтихия (*Leo Magn.* Ep. 88; июнь 451). Папа Лев I осознавал нарушения в процедуре поставления М. и указывал на это в послании к имп. Маркиану, но тем не менее нуждался в союзниках и признал М. законным архиепископом Антиохии (*Idem.* Ep. 104).

На IV Вселенском Соборе в Халкидоне в 451 г. М. сыграл одну из важнейших ролей. На открытии Собора 8 окт. он занял свое место без возражений, как иерарх, состоящий в литургическом общении с Римом. Когда на Соборе был поставлен вопрос о низложении нек-рых архиереев, проявивших себя сторонниками Диоскора во время II Эфесского Собора 449 г., для М. было сделано исключение. Отцам Собора вновь было указано, что М. признан папой Львом. Кроме того, низложенный Эфесским Собором 449 г. Домн II не подавал протест о своем восстановлении. Тем не менее известно, что М. относился с честью к Домну, к-рый в последующие годы жил в своем любимом мон-ре св. Евфимии в Антиохии. Кроме того, на Соборе М. добился разрешения назначить Домну содержание из доходов Антиохийской Церкви (ACO. T. 2. Vol. 3(3). P. 5–6; ДВС. Т. 3. С. 103–104). На Халкидонском Соборе М. признал восстановление на кафедре еп. Ивы Эдесского, посмертное оправдание архиеп. *Флавиана* К-польского, а также подписал осуждение Диоскора. На 5-м заседании Собора М. был в составе комиссии, собиравшейся отдельно в часовне храма св. Евфимии для доработки окончательного текста вероучительного ороса. Подпись М. значится на 2-м месте после архиеп. Анатолия К-польского под этим текстом (ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 125; ДВС. Т. 3. С. 45). В соборных актах присутствуют также высказывания М. по др. вопросам. В споре за Эфесскую кафедру между епископами Вассианом и Стефаном М. высказал мнение о том, что они оба получили кафедру неканонически, однако предложил оставить этот вопрос на рассмотрение епископов пров. Асия, к-рые лучше

знают суть проблемы. Халкидонский Собор согласился с этим мнением (ACO. T. 2. Vol. 1(3). P. 42–56; ДВС. Т. 3. С. 104–115). Собор также поручил М. провести в Антиохии Собор вост. епископов в течение 8 месяцев и рассмотреть спор епископов Афанасия и Савиниана о занятии кафедры г. Перге (ACO. T. 2. Vol. 1(3). P. 63–83; ДВС. Т. 3. С. 120–137). Наиболее значительный спор, в котором участвовал М. на Соборе, касался вопроса об определении границ территорий юрисдикции Антиохийской и Иерусалимской Церквей. После различных консультаций М. достиг соглашения с архиеп. *Иувеналием* Иерусалимским о том, что провинции Финикия Первая и Вторая, а также Аравия сохраняются за Антиохией, а под юрисдикцию Иерусалимской Церкви отходят 3 палестинские провинции (ACO. T. 2. Vol. 1(3). P. 3–7; ДВС. Т. 3. С. 70–73).

Сведения о дальнейшей судьбе М. есть в адресованном ему послании папы Льва от 11 июня 453 г. (*Leo Magn.* Ep. 109). Папа похвалил ревность М. о правосл. вере, его борьбу с несторианами и монофизитами, а также его талант проповедника. В основном послание было посвящено вопросу об особом статусе К-польской Церкви, которой 28-м прав. Халкидонского Собора было предоставлено равное положение с Римской. Папа высказал возражение против этого и призывал М. отстаивать прерогативы своей Церкви, которая, по мнению папы, должна была занимать 3-е место во вселенской иерархии после Рима и Александрии (*Idem.* Ep. 53: ср.: *Idem.* Ep. 54–55). В 452 г., в период архиепископства М., в Антиохии нашел убежище свт. Иувеналий Иерусалимский, который был изгнан из Палестины после Халкидонского Собора монашествующими сторонниками монофизитства. Иувеналий жил нек-рое время у бывш. архиеп. Домна в монастыре св. Евфимии. О непосредственных контактах Иувеналия и М. сведений нет.

В 455 г. М. был низложен Собором вост. епископов по неизвестным причинам. Единственный визант. хронист патриарх Никифор I К-польский (IX в.), сообщивший об этом, упомянул лишь, что М. был низложен из-за какой-то совершённой им ошибки. Папа Лев Великий в послании к своему легату Юлиану Коскому от 11 марта 455 г. писал, что знал об обвинениях, к-рые возводили на М., но не хотел верить в их правдивость. Суть обвинений осталась не объяснена. Папа заявил также, что не намерен вмешиваться в это дело и оставил его на рассмотрение вост. епископов (*Idem.* Ep. 141).

Ист.: *Niceph. Const.* Chronogr. P. 126; *Liberat.* Breviar. 12; *Leo Magn.* Ep. 88, 104, 109, 141 // ACO II. T. 2. Vol. 4. P. 46–47, 55–60, 94–95.
Лит.: *Le Quien.* OC. T. 2. P. 725; *Vailhé S.* L'ancien patriarcat d'Antioche // EO. 1899. Vol. 2. N 5. P. 216–227; *Devreesse R.* Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe. P., 1945. P. 117; *Prinzivalle E.* Maximus of Antioch // EEC. Vol. 1. P. 548; *Venables E.* Maximus (15) // DCB. Vol. 3. P. 880–881.

Д. В. Зайцев

МАКСИ́М (Минков Марин Найденов; 29.10.1914, с. Орешак близ г. Троян, Болгария — 6.11.2012, София), патриарх Болгарской Православной Церкви (БПЦ) в 1971–2012 гг. Начальное образование получил в родном селе, в 12 лет стал

Патриарх Болгарский Максим (Минков). Фотография. Нач. XXI в.

послушником в *Троянском монастыре*. В 1929–1935 гг. обучался в Софийской ДС. В 1936–1938 гг. певчий и делопроизводитель ц. Пресв. Богородицы в г. Русе. В 1938 г. поступил, в 1942 г. окончил Богословский фак-т Софийского ун-та. 13 дек. 1941 г. пострижен в монашество, 19 дек. рукоположен во диакона. С кон. 1942 г. в Духовной семинарии преподавал основное и пастырское богословие. 14 мая 1944 г. рукоположен во иерея. 12 июля 1947 г. возведен в сан архимандрита, назначен протосинкеллом Доростоло-Червенского митр. Михаила (Чавдарова). В 1950 г. назначен настоятелем подворья БПЦ в Москве. С 15 июля 1955 г. главный секретарь Синода БПЦ, в 1957–1960 гг.— председатель редколлегий журналов БПЦ «Церковный вестник» (Църковен вестник) и «Духовная культура» (Духовна култура). 30 дек. 1956 г. в кафедральном соборе блгв. кн. Александра Невского в Софии хиротонисан во епископа с титулом Браницкий. 30 окт. 1960 г. избран, 20 нояб. утвержден митрополитом Ловчанским. В 1968 г. добился разрешения на возвращение монахов в *Рильский монастырь*, ранее превращенный гос. властями в музей.

После смерти Болгарского патриарха *Кирилла* (*Константинова;* 7 марта 1971) М. был 13 марта избран наместником-председателем Синода БПЦ. 25 июня 1971 г. его кандидатура в числе 3 митрополитов была выдвинута на Патриарший престол. 4 июля 1971 г. на Патриаршем выборном Соборе 98 делегатов из 101 проголосовали за избрание М. патриархом Болгарским.

Патриаршество М. делится на 2 периода в соответствии с общественно-политической ситуацией в Болгарии. В годы правления коммунистов М. дистанцировался от отношений с властями, пытаясь сохранить автономию БПЦ, но в условиях ограничения публичной деятельности Церкви и духовенства он не мог противостоять атеистической пропаганде, практике замены «гражданскими ритуалами» христианских таинств и обрядов (крещения, брака, погребения) и т. п. Благодаря заступничеству М. избежала сноса ц. прп. Иоанна Рильского в г. Перник. Он не допустил вовлечения БПЦ в т. н. Возродительный процесс (кампания 1989 г. болг. властей по болгаризации местных турок, к-рым предписывалось сменить тур. имена на славянские или переехать в Турцию).

М. продолжал активную внешнюю политику своего предшественника и поддерживал близкие отношения с Московской Патриархией. БПЦ участвовала в экуменическом движении и была членом Всемирного Совета Церквей. Обмен церковными делегациями происходил и с Англиканской Церковью. БПЦ признала в 1970 г. автокефалию *Православной Церкви в Америке,* отношения с которой вскоре осложнил переход под ее юрисдикцию неск. болг. приходов, действовавших на территории США и Канады. Для сплочения болгарской эмиграции в 1978 г. М. посетил епархии БПЦ в Сев. Америке, в 1984 г.— болг. приходы в Венгрии, в 1986 г.— Западно- и Среднеевропейскую епархию.

Падение коммунизма и демократические реформы в Болгарии ознаменовали новый период служения М. В 1992 г. неск. иерархов БПЦ объявили, что избрание М. патриархом не было каноничным из-за вмешательства властей, и потребовали его отставки. Они обосновывали свое требование решением Политбюро Центрального комитета Болгарской компартии, принятым по предложению Комитета по вопросам БПЦ 8 марта 1971 г.: «В главы Болгарской Православной Церкви предложить и поддержать кандидатуру Ловчанского митрополита Максима». Это привело к возникновению в 90-х гг. XX в. раскола, к формированию «альтернативного Болгарского синода» и избранию «альтернативного Болгарского патриарха» (см. ст. *Болгарская Православная Церковь*). Вопреки частичной поддержке раскольников гос-вом и проведению широкой общественной кампании против М. большинство священнослужителей сохранили ему верность. Его канонический статус подтвердили Поместные Православные Церкви на состоявшемся в 1998 г. в Софии Всеправославном Соборе. Впосл. митрополиты из «альтернативного Болгарского синода» постепенно вернулись в БПЦ, а большинство приходов, находившихся под контролем раскольников, были возвращены Церкви в 2004 г. В янв. 2012 г. в рамках кампании по люстрации бывш. агентов Комитета гос. безопасности Народной республики Болгария Комиссия по проверке принадлежности болг. граждан к этому комитету сообщила, что документов, подтверждающих сотрудничество М. с органами гос. безопасности, обнаружено не было.

Хотя церковный раскол ослабил авторитет БПЦ в болг. обществе, в этот период строились новые храмы и восстанавливались старые, Софийская ДА стала фак-том Софийского ун-та, часть ранее национализированной собственности была возвращена Церкви. Раскол вызвал активизацию контактов БПЦ со Вселенской Патриархией. 9 апр. 1998 г. Синод принял решение о прекращении участия БПЦ в экуменическом движении и ее членства во Всемирном Совете Церквей: последнее решение было объяснено отсутствием прогресса в многостороннем богословском диалоге.

М. получил степени д-ра honoris causa Софийской ДА св. Климента Охридского, звания почетного члена МДА, Христианской богословской академии в Варшаве, награжден орденом Болгарии «Народная Республика Болгария» 1-й степени (1974), орденом «13 веков Болгарии» (1985), орденом «Стара планина» 1-й степени.

Похоронен в ц. Успения Пресв. Богородицы Троянского монастыря.

Соч.: На Господнята нива: Слова, речи, обръщения. София, 1975. 3 т.

Лит.: *Събев Т., Велянов В.* Църковно-народен патриаршески избирателен събор. София, 1973; *Велянов В.* Патриаршеско благословление на Акронска и Нюйоркска епархии. София, 1981; *Цацов Б.* Архиереите на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 82–83; Максим Патриарх Български: 90 години от рождението му. София, 2005.

М. Методиев

МАКСИ́М (Скопленец, Скоплянец) († 30.10.1680, мон-рь Печская Патриархия), патриарх Печский, с 1655 г. Прозвище Скопленец, возможно, указывает на г. Скопье как на место его рождения. На основе исследований М. можно идентифицировать с Максимом, митрополитом Рашским и Новопазарским, к-рый в 1631 г. упоминается в связи с покупкой богослужебных книг для бедных храмов, а в 1640 г. он выкупил берат на управление кафедрой у нового султана Ибрагима I (1640–1648). Управлял Рашской митрополией до 1643 г., затем стал митрополитом Герцеговинским, но когда в 1648 г. его преемник по Рашской кафедре, сщмч. *Гавриил I (Раич)*, возглавил Печскую Патриархию, вернулся на Рашскую кафедру.

М. возглавил Печскую Патриархию в 1655 г., после отъезда (1653) патриарха Гавриила I в Москву, где тот решил остаться навсегда и отослал свиту домой с поручением избрать вместо себя нового патриарха. После возвращения патриарха Гавриила в Сербию положение М. не изменилось. Он носил титул «Божьей милостью архиепископ Печский и патриарх всех сербов и болгар и других». Заботился об укреплении церковной структуры и выплате долгов Патриархии казне Османской империи, для чего собирал милостыню по епархиям и мон-рям: в 1658 г. посетил мон-рь Хиландар, в 1661 г.— Валахию, в 1662 и 1664 гг.— Самоков и Разлог, в 1666 г.— монастырь Шишатовац, в 1671 г.— мон-рь свт. Николая в Кабларском ущелье. В записи 1671 г. упоминается, что М. совершил паломничество ко Гробу Господню в Иерусалим. Рим. Конгрегация пропаганды веры безуспешно пыталась возобновить с ним переговоры о заключении унии. Ок. 1669 г., вероятно после инсульта, оставил Патриарший престол. Его преемником стал *Арсений III (Черноевич)*. Похоронен возле входа в ц. свт. Николая Чудотворца Печской Патриархии.

Лит.: *Тричковић Р.* Српска црква сред. XVII в. // Гласник САНУ. Одељење ист. наука. Београд, 1980. Књ. 120. Св. 2. С. 106, 122, 157; Српски јерарси. С. 98–100, 303–304; *Шулетић Н. С.* Максим, патријарх // Српски биографски речник. Нови Сад, 2011. Књ. 5. С. 763–764.

Н. В. Радосављевич

МАКСИ́М († 1189), еп. (архиеп.?) Белгородский (не позднее 1187–1189). Сведения о времени поставления М. во епископа Белгородского (Белгорода на р. Ирпень, совр. с. Белогородка Киевской обл., Украина), а также о том, какой именно митрополит Киевский возглавил его хиротонию, за недостатком данных неизвестны. Предыдущий архиерей на этой кафедре, Феодор, упоминается в 1147–1148 гг.

Впервые М. указан в киевском летописании под 1188 г., когда 30 июня в присутствии 20 князей венчал кн. Ростислава Рюриковича с 8-летней Верхуславой (Анастасией), дочерью св. блгв. кн. Владимирского *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* Большое Гнездо.

Белгородские архиереи, возглавлявшие кафедру, находившуюся в непосредственной близости от Киева, по общепризнанному мнению, изначально выполняли функцию викариев Киевских митрополитов, заменяя их во время поездок последних по Руси или в К-поль, а также были предстоятелями Русской Православной Церкви в периоды вакантности митрополичьего престола (см. *Белгородская епархия* Киевской митрополии). На время, предшествующее 1-му упоминанию М., приходится период, когда Киевские митрополиты долго не упоминались в источниках (1171/74–1183); не исключено, что в этот промежуток времени митрополичья кафедра была вакантна и местоблюстителем должен был быть Белгородский архиерей, т. е., возможно, именно М.

По гипотезе А. В. Назаренко, с сер. 60-х гг. XII в. за Белгородскими архиереями (а также за Новгородскими) закрепляется титул архиепископа. Ученый основывает свой вывод на получении в указанное время

этого титула Ростовскими и Новгородскими владыками, что обусловливало необходимость дарования не меньшего статуса Белгородской кафедре; кроме того, «русский архиепископ Петр», участвовавший в *Лионском I Соборе* 1245 г., определяется после привлечения новых данных как Белгородский архиерей (*Назаренко.* 2015). В таком случае одним из первых носителей (если не первым) архиепископского титула в Белгороде был М.

Не исключено также, если допустить многолетнее пребывание М. на кафедре, что именно М. вместе со свт. *Иоанном (Илией)* Новгородским составил небольшое по объему каноническое разъяснение («Илья, архиепискуп Новгородьскыи, исправил с Белогородьскымь епископомь») в отношении 2 особенных случаев при совершении Евхаристии: если священник или диакон забыл налить вино или воду в потир или если мышь начнет во время совершения таинства грызть Агнца (ПДРКП. Стб. 75–78. № 4). Первым анонимного Белгородского епископа с М. отождествил К. Ф. *Калайдович* (Памятники рос. словесности XII в., изд. с объяснением, вариантами и образцами почерков. М., 1821. С. 221), гипотезу к-рого поддержал С. И. *Смирнов* (*Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерус. покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912. С. 340, 367–369). По мнению А. В. *Поппе,* сочинение было составлено «после смерти митр. Иоанна IV в 1166 г., когда впервые практически возник вопрос о местоблюстительстве до прибытия нового митрополита» (*Поппе А. В.* Митрополиты и князья Киевской Руси // *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси, 988–1237. СПб., 1996². С. 458; ср.: *Творогов.* 1987. С. 208); Назаренко считает, что это могло произойти и летом 1169 г. (*Назаренко.* 2015. С. 73–74). Вероятно, каноническое исправление было сделано на Соборе в Киеве, о к-ром имеется позднейшее свидетельство в Житии свт. Иоанна (Илии) XV в. (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. С. 329).

Смирнов атрибутировал М. первые 4 статьи епитимийного содержания в обнаруженном им в 2 сборниках (принадлежавших Н. П. Никифорову, нач. XVI в., и ГИМ. Увар. № 559, XVI–XVII вв.) каноническом памятнике «Апостольских заповедей правила святых отец» (нач.: «Максим рече: аще кто согрешит...»), к-рые назвал «Устав Максима». Кроме того, исследователь считал М. возможным автором домонг. рус. соч. «Святого Григория Богослова поучение попом», отрывок из которого в одной из рукописей (РГАДА. МГАМИД. № 478/958, XVI в.) озаглавлен «Максимово» (*Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерус. покаянной дисциплины. М., 1912. С. 51–54, 332–341; см. также *Григорий Философ*). А. А. *Турилов* обосновал вопреки мнению Смирнова зависимость «Правила с именем Максима» от текстов в составе *Кормчей книги,* атрибутируемых св. Максиму Исповеднику (*Турилов А. А.* Ответы Георгия, митр. Киевского, на вопросы игум. Германа — древнейшее рус. «вопрошание» // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11: Слав. мир между Римом и К-полем. С. 230–231. Примеч. 23).

Ист.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 658, 666.

Лит.: *Творогов О. В.* Максим // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 253 [Библиогр.]; *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 207; *Столярова Л. В.* Максим // ДРСМ. С. 474; *Назаренко А. В.* Архиепископы в Русской Церкви домонгольского периода // ДРВМ. 2015. № 4(62). С. 67–76.

М. В. П.

МАКСИ́М (Дмитриев Василий Михайлович; род. 23.02.1961, Караганда), еп. Елецкий и Лебедянский. Из многодетной шахтерской семьи. Старший брат епископа Новороссийского и Геленджикского Феогноста (Дмитриева). В 1976 г. окончил среднюю школу, в 1979 г.— Карагандинское культпросветучилище. В том же году был призван в армию, где прослужил до 1981 г. В 1982 г. поступил в Московскую ДС, одновременно учился в Регентской школе при МДА. В 1986 г. поступил в МДА, к-рую окончил в 2001 г. В 1988 г. был принят в братию *Троице-Сергиевой лавры.* 24 марта 1988 г. в Троицком соборе лавры принял монашеский постриг с именем в честь прп. Максима Грека. 19 мая 1988 г. рукоположен во диакона, 12 марта 1989 г.— во иерея. 6 окт. 1989 г. возведен в сан игумена и назначен инспектором возрожденной Тобольской ДС. В 1990 г. исполнял обязанности ректора семинарии. В 1997 г. был назначен благочинным Ишимского окр. Тобольской епархии. В 1999 г. назначен зав. регентским отделением при Тобольской ДС. Преподавал в Тобольской ДС церковное пение и был регентом 1-го семинарского хора.

Максим (Дмитриев), еп. Елецкий и Лебедянский. Фотография. 2016 г.

В июне 2001 г. удостоен в МДА ученой степени кандидата богословия за соч. «Опытное богопознание и его значение в богословии преподобного Макария Египетского». Решением Синода РПЦ от 26 дек. 2001 г. избран епископом Барнаульским и Алтайским. 30 дек. того же года возведен в сан архимандрита. Хиротонию 20 янв. 2002 г. в храме Христа Спасителя в Москве возглавил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II.* С февр. 2002 г. М. являлся ректором Барнаульского ДУ. При уч-ще была организована регентская школа. 19 июля 2006 г. Барнаульское ДУ было преобразовано в духовную семинарию, М. стал ее ректором (до июля 2013). В 2005 г. по благословению М. был создан Музей истории Православия на Алтае.

29 мая 2013 г. назначен епископом Елецким и Лебедянским. В новоучрежденной Елецкой и Лебедянской епархии ведется активная работа по восстановлению храмов: Вознесенского кафедрального собора и Успенской ц. в г. Ельце, Владимирского храма в с. Баловнёве Данковского р-на, ц. Рождества Христова в с. Шовском Лебедянского р-на, храма арх. Михаила в с. Стрелец Долгоруковского р-на и др. Идут переговоры о возвращении Церкви елецкого Троицкого муж. мон-ря. Также М. уделяет большое внимание развитию в епархии воскресных школ. Является руководителем епархиального архиерейского хора. С марта 2014 г. начато издание правосл. ж. «Епархиальный Благовест».

М. награжден медалями прп. Сергия Радонежского 3-й (1986) и 2-й (1988) степени, орденами прп. Сергия Радонежского 3-й (1997) и 2-й (1999) степени, прп. Серафима Саровского 2-й степени (2008), свт. Иннокентия Московского 2-й степени (2011).

Лит.: Наречение и хиротония архим. Максима (Дмитриева) во еп. Барнаульского и Алтайского // ЖМП. 2002. № 2. С. 18–25; *Быков Е., свящ.* Благодарим Господа за помощь и милость // Там же. 2007. № 5. С. 46–49; Определения Свящ. Синода // Там же. 2013. № 7. С. 8.

МАКСИ́М (Жижиленко Михаил Александрович, 2.03.1885, г. Калиш (ныне Польша) — 4.06.1931, Москва), иосифлянский (см. *Иосифлянство*) епископ Серпуховский. Род. в семье прокурора Калишского окружного суда. Окончил 7 классов Калишской гимназии. В 1906 г. после смерти родителей переехал в С.-Петербург к старшему брату Александру (впосл. А. А. Жижиленко стал известным ученым-юристом, выступал одним из защитников на *Петроградском процессе 1922 г.* по делу Петроградского митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)* и др.). В С.-Петербурге М. А. Жижиленко окончил 8-й класс гимназии. В 1907 г. поступил на медицинский фак-т Московского ун-та. В нач. 1910 г., будучи студентом, женился, но через полгода жена умерла из-за осложнений во время беременности (оба супруга, положившись на волю Божию, ни при каких условиях не захотели искусственно прерывать беременность, хотя и знали о грозившей опасности). Как он позднее вспоминал в своих показаниях на следствии: «После смерти моей жены в 1910 г. меня все время влекло уйти от мирской жизни в монашество, но прежнее состояние монастырской жизни меня не устраивало. Меня влекло на Афон, в Грецию, но туда мне попасть не удавалось». По рассказам родных, с того времени он стал очень религиозным человеком, необыкновенно добрым, отзывчивым к чужому горю, много помогал бедным.

В 1911 г. М. А. Жижиленко окончил Московский ун-т, работал врачом-психиатром в Москве в Сокольниках, а в 1912–1914 гг.— врачом в больнице Мин-ва путей сообщения в г. Благовещенске Амурской обл. В 1914 г., после начала первой мировой войны, призван на службу полковым врачом. Служил в кубанских

Сщмч. Максим (Жижиленко), еп. Серпуховский. Фотография. Кон. 20-х гг. XX в.

казачьих частях на Юго-Западном фронте, едва не умер от тифа, к-рым заразился, оказывая помощь пленным австро-венг. солдатам. Оставался военным врачом до демобилизации в янв. 1918 г. Короткое время читал лекции по психиатрии в одном из провинциальных ун-тов, затем до апр. 1919 г. был помощником главного врача в Батруйском госпитале в Москве. В мае 1919 г. мобилизован в Красную Армию, назначен главным врачом госпиталя в г. Козлове Тамбовской губ. В 1920–1921 гг. служил главным врачом Нижегородского военного лазарета, затем, после демобилизации и возвращения в Москву,— врачом в Наркомате путей сообщения. 1 янв. 1922 г. принят на должность главного врача Таганской тюремной больницы, где служил до кон. 1928 г. Работая в тюрьме, всемерно заботился о смягчении участи заключенных, на помощь которым тратил все свое жалованье; вел аскетический образ жизни. Пользовался большой известностью в Москве; часто его уважительно называли таганским старцем.

В нач. 20-х гг. XX в. М. А. Жижиленко познакомился с патриархом Московским и всея России свт. *Тихоном,* их отношения со временем переросли в дружеские. Имеются сведения, что свт. Тихон дал ему благословение на тайное монашество, а в случае, если в ближайшем будущем в жизни Русской Церкви настанут особенно тяжкие времена,— и на архиерейское служение. Хорошо знал М. А. Жижиленко и патриарший местоблюститель митр. сщмч. *Петр (Полянский).* В лит-ре встречаются ошибочные указания на то, что в в 1924 г. М. был хиротонисан во епископа Овручского и в 1924–1925 гг. временно управлял Житомирской епархией (Акты свт. Тихона. С. 872, 979). Однако эти утверждения опровергаются данными архивных документов. В то время М. А. Жижиленко по-прежнему жил в Москве и служил тюремным врачом. Неоднократно ездил в г. Сергиев (ныне Сергиев Посад) к старцу иеросхим. прп. Алексию (Соловьёву).

Духовным наставником М. А. Жижиленко стал известный проповедник и духовный писатель прот. В. П. *Свенцицкий,* настоятель храма во имя свт. Николая «Большой Крест» на Ильинке. После издания заместителем патриаршего местоблюстителя митр. *Сергием* (*Страгородским;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) *«Декларации» 1927 г.* прот. В. Свенцицкий разорвал общение с митр. Сергием и присоединился к руководителю иосифлян Гдовскому еп. *Димитрию (Любимову).* Вместе с прот. В. Свенцицким из подчинения заместителю патриаршего местоблюстителя вышел и М. А. Жижиленко. По его собственным показаниям, данным на следствии, прот. В. Свенцицкий «меня убеждал в том, что митр. Сергий, являясь руководителем Православной Церкви, в своих действиях как бы заигрывает с властью, старается Церковь приспособить к земной жизни, но не небесной» (ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П–28850. Т. 4. Л. 550–551). На решение примкнуть к иосифлянам повлияли и события в личной жизни М. А. Жижиленко: «...я в 1927 г. был сильно болен и врачами почти что был приговорен к смерти. В марте месяце 1928 г. я решил собороваться и дал обет, что если я поправлюсь, то приму сан священника. После соборования я стал быстро поправляться и, оправившись от болезни, решил посвятиться». По совету прот. В. Свенцицкого М. А. Жижиленко отправился в Ленинград, где 20 мая 1928 г. в соборе Воскресения Христова на Крови был рукоположен еп. Димитрием в диакона, а 21 мая — во иерея. Рукоположения были тайными: став священником, М. А. Жижиленко продолжал служить в Таганской тюрьме.

Одним из главных центров иосифлянского движения в Подмосковье

был г. Серпухов, где в нач. 1928 г. иосифлянскими стали общины 12 храмов. Однако назначенный митр. Сергием в мае того же года на викарную Серпуховскую кафедру еп. *Мануил (Лемешевский;* впосл. митрополит) смог вернуть под свое управление часть храмов города. 14 авг. были арестованы наиболее активные иосифлянские священнослужители Серпухова. Депутация от серпуховского духовенства во главе с прот. Александром Кремышанским прибыла в Ленинград к еп. Димитрию с просьбой назначить им архиерея. Еп. Димитрий дал указание обратиться к М. А. Жижиленко, к-рый принял предложение стать архиереем. В сент. 1928 г. он приехал в Ленинград, где еп. Димитрий через неск. дней тайно постриг его в мантию с именем в честь прп. Максима Исповедника. 12 окт. того же года М. был тайно хиротонисан во епископа Серпуховского. Хиротонию на подворье *Александрова Ошевенского мужского монастыря* на сев. окраине Ленинграда совершили иосифлянские архиереи еп. Димитрий (Любимов) и Копорский еп. *Сергий (Дружинин)*.

Оставив службу в Таганской тюрьме, М. прибыл в Серпухов. За короткий срок к иосифлянскому движению помимо приходов Серпухова присоединилась часть приходов Звенигорода, Волоколамска, Коломны, Клина, Загорска, Сходни, др. городов и сел Московской обл. М. также временно окормлял иосифлянскую паству в соседней Ярославской епархии: в Рыбинске, Ростове, Переславле-Залесском, Угличе и др. После ареста в марте 1929 г. Козловского еп. *Алексия (Буя)* М. возглавлял и воронежских иосифлян. Он также окормлял 3 иосифлянских прихода в Москве и имел контакты с укр. иосифлянами: благочинным Криворожского округа прот. Максимом Журавлёвым и благочинным Александрийского округа прот. Антонием Котовичем. Предположительно М. был автором введенной ленинградскими иосифлянами в литургийный чин «Молитвы о святой Церкви», получившей среди верующих название «Молитва относительно большевиков».

24 мая 1929 г. М. был арестован в Серпухове у себя на квартире. Проходил по одному делу с группой серпуховских иосифлянских священнослужителей в рамках проводимой ОГПУ масштабной кампании по борьбе с иосифлянским движением в стране. Обвинялся в том, что являлся руководителем «Серпуховского филиала контрреволюционной церковно-монархической организации «Истинно Православная Церковь»». На допросах давал показания осторожно и умело, так что следственные органы не смогли доказать ничего, кроме факта его тайного монашества во время работы главным врачом Таганской тюрьмы. О своих религ. убеждениях и духовной жизни М. категорически отказался давать показания. 5 июля того же года приговорен особым совещанием Коллегии ОГПУ к 5 годам заключения в ИТЛ за «контрреволюционную пропаганду».

В кон. окт. 1929 г. М. прибыл в 4-е отд-ние Соловецкого лагеря особого назначения. Был назначен врачом санитарной части 1-й роты 4-го отд-ния, пользовался большим авторитетом у заключенных. Совершал тайные службы с епископами *Виктором (Островидовым), Иларионом (Бельским)* и *Нектарием (Трезвинским)*. 28 окт. 1930 г. постановлением выездной Коллегии ОГПУ срок заключения М. был увеличен на 5 лет, его перевели в Беломоро-Балтийский лагерь. 19 авг. того же года органами ОГПУ в Московской обл. было начато групповое следственное дело «Нелегальная церковно-монархическая организация «Всесоюзный Центр Истинного Православия»». Было решено привлечь к следствию и отбывавшего срок в лагере М. В дек. 1930 г. он был взят под стражу в Беломоро-Балтийском лагере и 27 янв. 1931 г. доставлен в Бутырскую тюрьму Москвы. На допросах отвергал обвинения в контрреволюционной деятельности. Постановлением Коллегии ОГПУ от 18 февр. приговорен к расстрелу. Был казнен и похоронен на Ваганьковском кладбище Москвы. Место захоронения неизвестно. 1 нояб. 1981 г. канонизирован Архиерейским Собором РПЦЗ.

Арх.: Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П–66773; ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П–28850, П–51903.

Лит.: *Андреев И. М. (псевд., Андреевский).* Еп. Максим Серпуховский (Жижиленко) в Соловецком концентрационном лагере // ПрПуть. 1951. С. 61–70; *Польский.* Т. 2. С. 22; *Регельсон Л.* Трагедия Рус. Церкви (1917–1945). П., 1977; *Трифунович З. В.* И. М. Андреевский: Из вклада Зарубежья в рус. возрождение // Рус. возрождение. П., 1978. № 4. С. 217–219; *Иоанн (Снычев).* Церк. расколы. С. 304; Акты свт. Тихона. С. 547, 872, 979; Максим, еп. Серпуховский // Вестн. Германской епархии РПЦЗ. 1994. № 2. С. 23–24; № 4. С. 13–14; *Резникова И. А.* Православие на Соловках. СПб., 1994. С. 161; *Цыпин.* История РЦ; *Осипова И. И.* «Сквозь огнь мучений и воды слез...». М., 1998. С. 260; Вятский сушильник // Суздальские ЕВ. 1998. № 4. С. 34; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 290–291; *он же.* Судьбы иосифлянских пастырей. СПб., 2006. С. 207–235; *Глазков К. В.* Новомученик еп. Серпуховский Максим (Жижиленко) // Правосл. жизнь. Джорд., 2001. № 2. С. 1–7; *Свенцицкий В., прот.* Письма из ссылки // БСб. 2001. № 8. С. 318–319; «Тайный» еп. Серпуховской Максим (Жижиленко): Сподвижники его и сострадальцы: Жизнеописания и док-ты / Сост.: Л. Е. Сикорская. М., 2014.

М. В. Шкаровский

МАКСИ́М (Кроха Борис Иванович; 25.12.1928, дер. Черниговка Белебеевского кантона Башкирской АССР (ныне Девлекановского р-на, Башкортостан) — 27.02.2002, Могилёв, Белоруссия), архиеп. Могилёвский. Род. в крестьянской семье.

Максим (Кроха), архиеп. Могилёвский. Фотография. 70–80-е гг. XX в.

Рано лишился отца, который был раскулачен и репрессирован. Семья была выслана в Сибирь, проживала в г. Анжеро-Судженске (ныне Кемеровской обл.). Сильное влияние на Бориса оказали глубоко верующая мать Татьяна (впосл. инокиня Агния) и иером. Петр (Пеньков; впосл. архимандрит), настоятель Покровского храма, устроенного в Анжеро-Судженске после войны в частном доме. Еще будучи школьником, Борис Кроха прислуживал в церкви в алтаре. В 1946 г. окончил среднюю школу и по благословению иером. Петра, своего духовного наставника, отправился в Ленинград для поступления в семинарию, однако зачислен не был поскольку ему не исполнилось 18 лет. Был принят Ленинградским

митр. *Григорием (Чуковым)* на послушание в Митрополичий дом. В 1947 г. поступил в Ленинградскую ДС. Во время учебы в семинарии, после его решения принять монашеский постриг, митр. Григорий направил Бориса в Анжеро-Судженск для того, чтобы тот обсудил свое решение с иером. Петром. 24 авг. 1949 г. пострижен в Новосибирске Новосибирским митр. *Варфоломеем (Городцовым)* в монашество с именем в честь прп. Максима Исповедника. 17 апр. 1950 г. рукоположен Таллинским еп. *Романом (Тангом)* во диакона. В 1951 г. по окончании ДС поступил в Ленинградскую ДА. 24 сент. 1954 г. рукоположен митр. Григорием (Чуковым) во иерея. В 1955 г. окончил академию.

Служил на приходах в Ленинградской, Ярославской и Минской епархиях. С 1958 г. был преподавателем Минской ДС и благочинным *Жировицкого в честь Успения Пресвятой Богородицы ставропигиального мужского монастыря* (до прекращения работы семинарии в 1963). В 1962 г. возведен в сан архимандрита. В 1965 г. заочно окончил аспирантуру при МДА, был удостоен степени кандидата богословия за соч. «Символ виноградника в Священном Писании Ветхого Завета (опыт исследования отдельных мест Святого Писания)». В том же году назначен настоятелем кафедрального собора в честь Сошествия Св. Духа в Минске и председателем Епархиального совета Минской епархии. В 1972 г. сопровождал исполнявшего обязанности патриаршего экзарха Центр. и Юж. Америки Харьковского архиеп. *Никодима (Руснака;* впосл. митрополит) в поездке в Аргентину. 26 марта того же года хиротонисан во епископа Аргентинского и Южноамериканского. Хиротонию в московском патриаршем Богоявленском соборе в Елохове возглавил патриарх Московский и всея Руси *Пимен*. Совершал пастырские поездки по епархии, прежде всего в пров. Мисьонес, где было неск. правосл. общин. В июле 1972 г. освятил новопостроенную каменную Воскресенскую ц. в русской колонии Япею (Жапежу) в пров. Корриентес. 15 дек. 1973 г. М. был освобожден от управления Аргентинской епархией. После этого пребывал в Жировицком Успенском монастыре.

26 дек. 1974 г. назначен епископом Омским и Тюменским. В Омско-Тюменской епархии, охватывавшей бóльшую часть территории Зап. Сибири, насчитывалось всего 13 приходов. Несмотря на сложные условия существования Церкви под контролем советских органов, М. за время своего архиерейства удалось добиться в епархии значительных успехов. Была освящена крестовая Благовещенская ц. в Архиерейском доме в Омске, устроен Архиерейский дом в Тюмени; капитально отреставрирован кафедральный Крестовоздвиженский собор, украшен золотыми куполами храм во имя свт. Николая в Омске, перестроена из деревянной в каменную ц. в честь Рождества Иоанна Предтечи в Тюкалинске Омской обл., были отремонтированы др. храмы епархии. В то время, когда в др. частях страны закрывали храмы, М. удалось добиться от местных властей разрешения на регистрацию в г. Тара Омской обл. правосл. прихода и на открытие молитвенного дома, а затем и на строительство каменного 3-престольного храма в честь Вознесения Господня, Тихвинской иконы Божией Матери и во имя свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского, просветителя Сибири и Америки.

М. уделял особое внимание изучению трудов подвижников веры и благочестия, прославившихся на территории Омско-Тюменской епархии. Он составил Патерик Сибирских святых и представил его патриарху и Синоду. По благословению патриарха Пимена было установлено празднование Собору Сибирских святых. 23 июня (10 июня по ст. ст.) 1984 г., в день памяти Тобольского митр. свт. *Иоанна (Максимовича)*, в Тобольске в Покровском соборе состоялось 1-е торжественное празднование Собору Сибирских святых. М. составил службы свт. Иннокентию, митр. Московскому и Коломенскому (Минея (МП). Март. Ч. 2. С. 322–342), и Собору Сибирских святых (Минея (МП). Июнь. С. 325–349). 7 сент. 1984 г. возведен в сан архиепископа. 29 июля 1986 г. назначен архиепископом Тульским и Белёвским. Как и в Сибири, М. уделял много внимания сбору сведений о подвижниках веры Тульского края. По его инициативе патриарх Пимен благословил совершать празднование Собору Тульских святых. 5 окт. 1987 г., в день памяти прп Макария Жабынского (22 сент. по ст. ст.), в кафедральном соборе Всех святых в Туле состоялось прославление Тульских святых. В пригороде Тулы, Горелках, при М. был открыт новый храм во имя свт. Алексия, митр. Московского и всея Руси.

6 июля 1989 г. назначен архиепископом Могилёвским и Мстиславским. Начало архиерейского служения М. на восстановленной Могилёвской кафедре совпало с политическими переменами, знаменовавшими улучшение положения Церкви, однако возрождение церковной жизни на Могилёвщине происходило в сложных условиях. К моменту прибытия М. на кафедру в епархии (охватывавшей до июля 1990 Могилёвскую и Гомельскую области Белоруссии) насчитывалось всего 23 прихода, причем 10 из них — под угрозой закрытия, т. к. они попадали в зону отселения после аварии на Чернобыльской АЭС. В самом кафедральном городе Могилёве действовал лишь небольшой Борисоглебский храм, способный вместить не более 300 чел. М. немедленно приступил к устроению епархии. По его ходатайству Церкви был возвращен исторический могилёвский Трехсвятительский храм, освященный в дек. 1989 г. как кафедральный собор. Тогда же был освящен Александро-Невский собор во 2-м кафедральном центре епархии — Мстиславле. Количество храмов быстро увеличивалось, всего к концу жизни М. в Могилёвской епархии насчитывалось 84 прихода. Были открыты 23 воскресные школы. В 1989 г. М. организовал при кафедральном соборе в Могилёве сестричество во имя прп. Максима Исповедника для помощи больным. В 1991 г. был возрожден *могилёвский во имя святителя Николая Чудотворца женский монастырь*, в к-ром проводились масштабные реставрационные работы. В том же году возобновилось издание «Могилёвских епархиальных ведомостей», редактором к-рых стал М. Продолжая изучение наследия местных подвижников веры и благочестия, М. собирал материалы к канонизации Могилёвского архиеп. *Георгия (Конисского)*, причисленного по благословению патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* и по постановлению Синода Белорусской Православной Церкви к лику местночтимых святых Белорусской Церкви. Торжественная канонизация свт. Георгия состоялась в Могилёве 5–6 авг. 1993 г. М. составил службу и акафист свя-

тому. В 1997 г. при кафедральном могилёвском соборе было учреждено просветительское братство во имя свт. Георгия.

М. был награжден церковными орденами св. кн. Владимира 2-й степени (1988), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1992), св. кн. Даниила Московского 2-й степени (1997).

Отпевание М. 1 марта 2002 г. возглавил Минский митр. *Филарет (Вахромеев),* патриарший экзарх всея Белоруссии. Похоронен в ограде восстановленного его трудами могилёвского Никольского мон-ря рядом с собором во имя свт. Николая.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Максима (Крохи) во еп. Аргентинского и Южноамериканского // ЖМП. 1972. № 5. С. 17–21; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 261; Архиеп. Могилевский и Мстиславский Максим: [Некр.] // ЖМП. 2002. № 5. С. 90–91; *Евгения (Волощук), игум.* Добрый пастырь: Памяти архиеп. Максима Могилевского и Мстиславского (к 5-летию кончины) // Рус. вестн.: Газ. М., 2007. № 15, 20 июля.

МАКСИ́М (Руберовский Михаил Иванович; 25.10.1878, с. Пистяки Гороховецкого у. Владимирской губ. (ныне пос. Пестяки Ивановской обл.) — 23.11.1937, Житомир, УССР), еп. Полонский. Из старинного потомственного священнического рода. В 1899 г. окончил по 1-му разряду Владимирскую ДС. Служил учителем 2-классной церковноприходской школы Архангельского погоста Гороховецкого у., потом народного 2-классного уч-ща с. Давыдова Владимирского у. В 1910 г. уволился с должности учителя и поступил вольнослушателем в МДА. В 1914 г., во время учебы в академии, принял монашеский постриг с именем Максим, был рукоположен во иерея. В том же году окончил МДА со степенью кандидата богословия. С 12 авг. 1914 г. помощник смотрителя Житомирского ДУ, с 28 дек. 1916 г. инспектор Волынской ДС в Житомире (до ее закрытия в 1921).

В 1924 г. Волынский и Житомирский еп. *Аверкий (Кедров;* впосл. архиепископ) возглавил хиротонию М. во епископа Полонского (по мест. Полонное, ныне город в Хмельницкой обл., Украина); по др. сведениям, хиротония был проведена в 1923 г. викарным Коростенским еп. *Леонтием (Матусевичем),* управлявшим Волынской епархией во время кратковременного ареста еп. Аверкия. М. стал одним из викариев Волынской епархии. В это время в епархии происходило противостояние между

Максим (Руберовский), еп. Полонский. Фотография. 2-я пол. 10-х — нач. 20-х гг. XX в.

сторонниками патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* и обновленцами (см. *Обновленчество*). Не имея достаточной информации о высшей церковной власти, руководство епархии заняло выжидательную позицию. 6 нояб. 1924 г. еп. Аверкий выехал для выяснения вопроса о церковном управлении в Москву. Покидая Житомир, он предполагал передать временное управление епархией старейшему среди викариев по хиротонии Староконстантиновскому еп. Иакову (Немоловскому), однако тот отказался. Тогда управление Волынской епархией было доверено М., который проявил себя как решительный противник обновленчества. На состоявшемся 30 дек. 1924 г. в Житомире съезде епархиального управления под давлением местных властей большинство делегатов во главе с еп. Иаковом признали юрисдикцию обновленческого Всеукраинского синода в Харькове. Однако М. отказался поддержать это решение. «Я лично присоединился к резолюции меньшинства, отвергающего современное обновленчество и не признающее Харьковский обновленческий синод как высший орган церковной власти на Украине и, в частности, на Волыни,— писал М. в своем обращении в Ликвидационный (церковный) комитет губисполкома от 25 янв. 1925 г.— Так как я сохраняю за собою права по управлению Волынской епархией, переданной мне епископом Аверкием перед отъездом из Житомира 6.XI.1924 года, то в силу вышеизложенного считаю долгом донести до сведения Губликвидкома, что отныне я персонально независимо от избранного съездом епархиального управления, если Бог благословит, буду управлять Волынской епархией, разумеется, в той части ее, которая, держась со мною одинаковой религиозной ориентации, признает меня своим законным епископом и найдет необходимым обращаться ко мне по церковным делам» (цит. по: *Доненко.* 2006. С. 172–173). 30 апр. 1925 г. еп. Аверкий вернулся в Житомир и приступил к руководству Волынской епархией. М. переехал в Полонное для управления своим вик-ством.

В марте 1927 г. он был вызван ГПУ в Харьков, где вынужден был остаться под подпиской о невыезде. По версии обвинения, М. организовывал нелегальные собрания в домах у священников, где обсуждались вопросы борьбы с обновленчеством и допускались враждебные высказывания в адрес советской власти. 26 окт. того же года М. отправил письмо заместителю патриаршего местоблюстителя митр. *Сергию (Страгородскому;* впосл. патриарх Московский и всея Руси), в к-ром поддержал его *«Декларацию» 1927 г.* и высказался за установление «добрых нормальных отношений Православной Церкви со властью при условиях переживаемого времени». При этом М. призвал митр. Сергия «рассеять нелепое обвинение» в том, что тот будто бы действовал без благословения находившегося в ссылке патриаршего местоблюстителя митр. сщмч. *Петра (Полянского),* в чем заместителя местоблюстителя обвиняли его оппоненты (*Мазырин А., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в РПЦ в 1920–1930-х гг. М., 2006. С. 347). 7 июня 1928 г. М. было разрешено вернуться из Харькова в Полонное, однако 12 авг. того же года он был заочно приговорен Коллегией ОГПУ к 3 годам ссылки в Уральскую обл. Отбывал ссылку в с. Шеркалы Берёзовского р-на Тобольского окр. Осенью 1929 г. был досрочно освобожден. Вернулся в Житомир, где, по некоторым сведениям, недолго управлял Волынской епархией во время отсутствия правящего архиеп. Аверкия. Вскоре был вновь арестован по обвинению в «антисоветской агитации» и приговорен к 5 годам ссылки в Зап. Сибирь.

После отбытия срока ссылки, с июля 1935 г. проживал в Житомире на одной квартире с иером. Спиридоном

(Лукичом; впосл. архимандрит, духовный писатель). В условиях отсутствия в Житомире правящего архиерея М., формально пребывая на покое, принимал у себя представителей епархиального духовенства и приходских советов, давал им указания по ведению церковных дел. 13 сент. 1937 г. М. был арестован и заключен в тюрьму в Житомире. Проходил по одному делу с большой группой житомирских священнослужителей и монашествующих как «руководитель контрреволюционной группировки церковников». На допросе и при очных ставках отрицал все предъявленные ему обвинения. Расстрелян по приговору Особой тройки Житомирского УНКВД от 17 нояб. 1937 г. и погребен на Смоленском кладбище Житомира. Место захоронения неизвестно.

Арх.: ГА Житомирской обл. Ф. Р– 5013. Оп. 1. Д. 19980–П.

Лит.: *Польский.* Ч. 2. С. 90; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 262; *Доненко Н., прот.* Еп. Житомирский Максим (Руберовский) // ЕжБК. 2006. Т. 1. С. 172–176: *Фролова Э. В.* Уроженцы Гороховского у. Макарий и Ксенофонт Руберовские // «Да будет время с нами вечно!»: Сб. краевед. работ по итогам II Булыгинских лит.-краевед. чт. Гороховец, 2006. Вып. 1. С. 29–33.

МАКСИ́М Магн [лат. Maximus], рим. император (нач. 383 — 28.08. 388). Его часто именуют узурпатором, хотя в 383 г. он был признан законным императором. М. управлял Галльской префектурой империи (Галлия, Испания, Британия) и короткое время в 388 г.— Италией. Ход событий правления М. освещен в исторических сочинениях V–VI вв.: «История против язычников» *Орозия* (*Oros.* Hist. adv. pag. VII 34–35), «Новая история» Зосима (Nist. IV 35–46), в хрониках *Проспера Аквитанского, Марцеллина Комита,* анонимного автора Галльской хроники 452 г. Важные сведения содержат также послания свт. *Амвросия* Медиоланского (*Ambros. Mediol.* Ep. 20, 24, 40). Сохранились 2 послания самого М. к папе Римскому *Сирицию* и к имп. *Валентиниану II* (Coll. Avel. 39–40 // CSEL. T. 35. 1. P. 88–91). Важны также сочинения Сульпиция Севера «Житие св. Мартина», послания, «Диалоги» и его «Хроника», в заключительной части которой подробно описаны правление М. и его роль в деле присциллиан. Сульпиций Север был учеником свт. *Мартина* Турского; о мн. событиях эпохи М. знал из первых рук, поскольку свт. Мартин пользовался значительным авторитетом при дворе М. В частности, Сульпиций упоминает об особой чести, к-рую оказывали свт. Мартину Турскому М. и его жена, имя к-рой неизвестно (*Sulp. Sev.* Dial. II 7).

М. был родом из Испании, из семьи, к-рая находилась в клиентских отношениях с фамилией рим. полководца Феодосия Старшего, отца имп. Феодосия I (379–395). Под началом Феодосия Старшего М. оказался в Британии в 368 г., участвовал в успешной кампании против пиктов. С 369 г., после того как Феодосий был отозван в Рим, М., вероятно, принял командование войсками Британии. В 383 г. брит. легионы подняли мятеж, будучи недовольны тем, что имп. *Грациан* (375–383) мало внимания уделяет острову, и провозгласили М. императором. Положительно или нейтрально настроенные к личности М. античные историки пишут о том, что он вынужден был принять титул под давлением армии, сам не стремясь к власти (*Sulp. Sev.* Vit. Mart. 20; *Oros.* Hist. adv. gent. VII 34). Вскоре М. с войском высадился в Галлии южнее устья Рейна и двинулся на Паризии (ныне Париж), где находился в этот момент имп. Грациан. Войска, высланные Грацианом против М., перешли на его сторону. Узнав об этом, Грациан бежал в Лугдун (ныне Лион), однако вскоре, 25 авг. 383 г., был настигнут и убит в Лугдуне людьми М. В результате М. установил власть над Галлией и Испанией, но воздержался от вторжения в Италию, где в Медиолане (ныне Милан) находился младший брат Грациана имп. Валентиниан II (375–391). Положение Валентиниана было неустойчивым, но он пользовался поддержкой вост. имп. Феодосия I. Фактически за Валентиниана правила его мать Юстина, и ее дипломатические усилия спасли его. Юстина отправила ко двору М. в Августу Треверов (ныне Трир) посольство в составе свт. Амвросия Медиоланского и брата М. Марцеллина (*Ambros. Mediol.* Ep. 24). Было достигнуто мирное соглашение, по к-рому М. отказался от нападения на Италию и был признан соправителем Валентиниана II и Феодосия I с титулом августа. За М. закреплялась Галльская префектура. Феодосий I также признал это соглашение. В память этого события и в Галлии, и в К-поле была отчеканена монета с надписью «Concordia Agustorum» (согласие августов). Не позже 383/4 г. М. провозгласил соправителем своего сына Виктора, даровав ему титул августа.

Мирная обстановка сохранялась до 388 г., и это давало возможность М. уделять много внимания внутренней политике. Его правление оказалось довольно насыщенно событиями церковной жизни. М. был крещен в Британии незадолго до его провозглашения императором. Как и многие его предшественники в IV в., М. продолжал политику религ. толерантности, невмешательства в церковные дела. Большинство церковных авторов V в. высказывали положительное отношение к М. Сульпиций Север характеризовал его как почти идеального правителя, если бы не его страсть к деньгам (*Sulp. Sev.* Dial. II 6), а также не излишняя жестокость, к-рую М. проявил в отношении *присциллиан* (*Idem.* Chron. II 49–59). Резко отрицательную характеристику М. можно найти только у свт. Амвросия Медиоланского, к-рый выступал в качестве защитника интересов имп. двора Валентиниана II.

Еретическое движение Присциллиана появилось в Испании до прихода М. к власти. В 380 г. оно было осуждено Собором в Цезаравгусте (ныне Сарагоса). Однако имп. Грациан оказывал некое благоволение к еретикам, их дело в конце правления Грациана было изъято из канцелярии префекта претория Галлии и передано в ведомство викария Испании, к-рый постарался о нем забыть. Смена власти привела к пересмотру дела. Главные оппоненты присциллиан Идаций, епископ Эмериты Августы (ныне Мерида), и Итаций, епископ Оссонобы (ныне Фару, Португалия) (см. ст. *Идаций Клар и Итаций*), вновь подняли этот вопрос перед М., и он приказал созвать Собор в Бурдигале (ныне Бордо) в 384/5 г. Собором был осужден один из вождей еретиков, но сам Присциллиан, бывший в то время епископом Абулы (ныне Авила, Испания), отказался признать авторитет Собора и обратился с апелляцией к самому М. Тем не менее М. решил дело не в его пользу. На состоявшемся впосл. у М. в Августе Треверов совещании еп. Мартин Турский убедил М. отказаться от вмешательства в это дело и ограничиться уже наложенными Собором церковными наказаниями. Но вскоре при дворе стала главен-

ствовать партия еп. Итация, к-рая требовала жесточайших мер против еретиков, вплоть до смертной казни. Одним из основных пунктов обвинения против присциллиан было якобы исповедуемое теми *манихейство,* религия, не дозволенная в империи со времен императоров *Диоклетиана* и *Константина* Великого. В связи с этим дела о манихействе находились в компетенции светского суда, а это давало возможность нового пересмотра дела. В результате Присциллиан и неск. видных его сторонников были приговорены к смертной казни, а епископы Инстанций и Сильван, сочувствовавшие присциллианам, были отправлены в ссылку. В 385 г. в Августе Треверов состоялся новый Собор, на к-ром свт. Мартин Турский пытался выступить с обвинением против еп. Итация в причастности к человекоубийству. Однако партия последнего опять одержала верх. Действия Итация и его сторонников были признаны законными. Кроме того, Собор потребовал от М. принять меры к розыску и наказанию оставшихся в Испании еретиков. М. направил в Испанию своих поверенных, наделенных неограниченными полномочиями. Попытка свт. Мартина повлиять на М. лично также не увенчалась успехом. Казнь Присциллиана и его сторонников, когда за исповедание ереси, осужденной Церковью, был вынесен и приведен в исполнение светской властью смертный приговор, стала первым прецедентом в истории христианства. Вместе с тем эта расправа существенно сказалась на отношении к М. современников. Против него постепенно все более активно начали выступать и представители внутренней оппозиции в Галлии в лице свт. Мартина Турского, и его противники в др. регионах империи: свт. Амвросий Медиоланский, папа Римский Сириций.

Стремясь заручиться поддержкой Сириция, М. в 385 г. направил ему послание, в котором представлял себя ревностным поборником кафолической веры. М. оправдывал свое решение дела о «манихеях» и прилагал к посланию соборные акты с их осуждением. В том же послании М. касался и дела пресв. Агриция, который, по мнению папы, был рукоположен в Галлии незаконно. В 386 г. М. вмешался во внутрицерковную борьбу в Медиолане на стороне правосл. партии. В это время имп. Юстина потребовала от свт. Амвросия передать 2 базилики Медиолана арианской общине во главе с еп. Авксентием. Свт. Амвросий этому сопротивлялся. М., несмотря на их политические разногласия со святителем, поддержал Амвросия и оказал давление на медиоланский двор. Эти действия снискали М. симпатию Амвросия, к-рый в послании к имп. Валентиниану II, требуя прекратить передачу базилик, высоко отзывался о М. и противопоставлял его Валентиниану (*Sozom.* Hist. eccl. VII 13; *Theodoret.* Hist. eccl. V 14).

В кон. 387 г. еп. Амвросий вторично был направлен из Медиолана ко двору М. в Августу Треверов. Отношения между М. и Валентинианом II вновь накалились. М. обвинял Медиолан в интригах, в том, что комит Баутон, подчиненный Валентиниана, умышленно подстрекает варваров к нападению на Галлию. Амвросий безуспешно пытался эти обвинения опровергнуть. Ему не удалось добиться согласия М. и на предложение перенести останки имп. Грациана в Италию. Сам Амвросий отказался вступить в церковное общение с епископами из партии Итация. Вероятно, это более всего разозлило М., и он повелел Амвросию удалиться. Вернувшись, Амвросий посоветовал имп. Валентиниану готовиться к войне. Однако последний не оставлял надежды на соглашение. В Августу Треверов был отправлен Домнин, но его миссия закончилась еще бóльшим провалом: М. убедил его перейти на свою сторону.

Весной 388 г. войска М. были введены в Паннонию под предлогом помощи провинции в борьбе с варварами, а затем быстро вторглись в Италию. Валентиниан II и Юстина со своими дочерьми бежали в Фессалонику, под защиту имп. Феодосия I. М. оказался властителем Италии; рим. сенатор и ритор Симмах сложил в честь него панегирик. Известие о захвате власти в Италии М., к-рый был известен как поборник правосл. веры, переменило настроение народа. Несмотря на то что Юстина поддерживала частные притязания ариан, религ. политика Валентиниана II в целом соответствовала принципам толерантности. С приходом М. христиане попытались перейти в наступление не только против ариан, но и против иудеев; в Риме была разграблена синагога. М. был этим крайне недоволен, поскольку его принципы религ. политики все еще основывались на терпимости к дозволенным религиям, одной из к-рых был иудаизм. Он приказал восстановить синагогу, что вызвало протесты еп. Амвросия.

В июле 388 г. имп. Феодосий I выступил против М. как защитник Валентиниана II. Войска М. вошли в Зап. Иллирик, но потерпели поражение при Сисции (ныне Сисак, Хорватия). В др. сражении, при Петовионе (ныне Птуй, Словения), потерпел поражение брат М. Марцеллин. Наконец главные силы М. были разбиты при Аквилее; М. был захвачен в плен и после формального суда казнен 28 авг. 388 г. Комит Андрогафий, причастный к убийству имп. Грациана, узнав о поражении М., покончил с собой, бросившись в море. Вскоре в Галлии был захвачен и казнен сын М. Виктор.

Отношение к М. у современников, а также в исторических источниках оказалось двойственным, поскольку сначала М. был признан законным императором и лишь после своего поражения и гибели объявлен тираном и узурпатором. Для позднеантичных авторов, ориентировавшихся на К-поль, М. всегда остается грубым тираном. Не последнюю роль в создании отрицательного образа М. сыграл свт. Амвросий Медиоланский. Напротив, для галльских писателей, Сульпиция Севера и традиции свт. Мартина Турского М., несомненно, законный император, хотя и получивший власть в результате вынужденной узурпации. У Сульпиция, особенно в «Диалогах», несложно заметить противопоставление М. и его соратников, как людей благочестивых и стремившихся к справедливости, окружению имп. Валентиниана I и Грациана, к-рые были «неистовые звери», продажные чиновники.

Сохранился ряд легендарных сведений о связях М. с Британией. Авзоний в «Перечне славных городов» (Ordo nobilium urbium. Aquileia) поэтически именует М. «Разбойником из Рутупий» (Rutupinus Latro). Рутупии (ныне Ричборо) была главной рим. гаванью в Британии, и, вероятно, именно оттуда М. переправлялся в Галлию. В валлийских генеалогиях святых и королей М. появляется под именем Максен Вледиг (Гледиг). Сыновьями Максена считаются св. Пеблиг (Публиций) и герой

Овайн ап Максен. В сб. «Мабиногион» (XIV в.) есть новелла «Сон Максена Вледига», в к-рой он представлен как рим. император, к-рый попадает в Британию из-за любви к Елене Лиедауг (Леддог), дочери Эвдава (Октавия) из Каэр-Сегейнт (рим. Сегонций, ныне Карнарвон). Здесь он пробыл 7 лет, добиваясь ее руки, а потом вместе со своим шурином Кенаном возвратился в Рим и вернул себе власть, узурпированную в его отсутствие. Кенан представляется человеком, к-рый увел из Британии 60 тыс. мужей и заселил ими Арморику, из-за чего Британия осталась беззащитной перед нападением пиктов и саксов. Создатели бритт. легенды в средневек. «Истории бриттов» также упрекают М. в том, что он увел с собой в Галлию лучшие войска. В этой легенде М. представлен как бритт и местный правитель. По Гальфриду, М. (Максимин) был сыном бритта Иоелина и племянником брит. кор. Елены. Максимин стал римским сенатором благодаря родству по матери с рим. императорами. Король Британии Октавий выдал за него дочь и передал ему королевство, после чего Максимин покорил Галлию, уничтожив всех захваченных мужчин, сделал столицей Августу Треверов, умертвил Грациана, а Валентиниана вынудил бежать. Пожалуй, единственным источником этих легенд, связывающих с именем М. вывод рим. войск из Британии, является указание Гильды Премудрого (VI в.). В своем соч. «О разорении Британии» (De excidio Britaniae. 10–11) Гильда также обвинял М. в этом, хотя знал, что вывод рим. войск не был исключительно деянием М. и продолжался после его гибели.

Лит.: *Pauly, Wissowa.* Hbd. 28. Sp. 2546–2555; *Palanque J.-R.* Sur l'usurpation de Maxime // REA. 1929. Vol. 31. N 1. P. 33–36; *Grumel V.* La deuxième mission de saint Ambroise auprès de Maxime // REB. 1951. Vol. 9. N 1. P. 154–160; *Frere S.* Britania: A History of Roman Britain. L., 1967. P. 370–375; *Chadwick H.* Priscillian of Avila?: The Occult and the Charismatic in the Early Church. Oxf., 1976; *Fontaine J.* Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat // RHEF. 1976. Vol. 62. N 168. P. 113–140; *Rousselle A.* Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste // REA. 1981. Vol. 83. N 1. P. 85–96; *Zincone S.* Maximus // EEC. Vol. 1. P. 547; *Казаков М. М.* Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. Смоленск, 1995.

Д. В. Зайцев

МАКСИ́М (I) КИ́НИК [греч. Μάξιμος ὁ Κυνικός], еп. К-польский или, точнее, претендент на К-польскую кафедру в кон. 380–382 г. Основной источник сведений о М. К.— сочинения свт. *Григория Богослова,* в к-рых информация о М. К. противоречива. В «Похвале Иерону Философу», где под именем Иерон скрывается М. К., он представлен в положительных тонах. «Похвала...» написана в 379 г., когда свт. Григорий был дружен с М. К. и оказывал ему гостеприимство в К-поле (*Greg. Nazianz.* Or. 25; о замене имени М. К. именем Иерон см.: *Hieron.* De vir. illustr. 127). В сочинении свт. Григория «О себе самом» М. К. предстает как авантюрист (*Greg. Nazianz.* Carm. de se ipso // PG. 37. Col. 1081). Это произведение написано в нач. 382 г., когда святитель был отстранен от управления К-польской Церковью и покинул столицу. Разрыв с М. К. стал первым эпизодом в череде событий, приведших к изгнанию свт. Григория, и его суждения в трактате «О себе самом», в т. ч. оскорбительные выпады в адрес М. К., и отражают обиды святителя на М. К. Церковный историк *Феодорит* Кирский (сер. V в.) в своих сочинениях пытался представить М. К. как еретика-аполлинариста (*Theodoret.* Hist. eccl. V 8).

М. К. был уроженцем Александрии. Согласно 1-й версии, изложенной свт. Григорием в «Похвале Иерону Философу», М. К. был знатного происхождения, получил хорошее философское образование, но предпочел богатствам белый плащ философа-киника (отсюда его прозвище). Он отличался особой склонностью к аскетизму. Став христианином, ревностно защищал никейское православие, за что был подвергнут бичеванию арианином еп. *Лукием* Александрийским (ок. 373) и по приказу Валента сослан в египетский Оазис. На Востоке было известно, что М. К. пострадал за открытое исповедание веры в Бога; архиеп. *Петр II* Александрийский и свт. Григорий Богослов весьма уважали его. М. К. явился в столицу в белом плаще философа, проявил себя как ревностный борец с еретиками, к-рых он многократно опровергал в диспутах. Свт. Григорий в «Похвале Иерону Философу» писал, что М. К., как истинный философ, мог с невозмутимым спокойствием слышать похвалы в свой адрес, не возносясь от этого, являл собой истинный пример благодатного единения философии и веры.

Вторая версия рассказа о М. К. представляет его как человека низкого происхождения, но весьма искусного в интригах, благодаря чему он пробился в высшее общество, выдавая себя за философа и христ. аскета. Эти качества были замечены архиеп. Петром II, к-рый стал ему покровительствовать. М. К. был воспитан в христ. семье и даже хвастался, что в его роду были мученики. Не имея образования, он не знал ни философии, ни богословия, но пытался богословствовать. Молодость он провел в непотребствах и за свои деяния представал перед судом, хотя и избегал наказания с помощью различных ухищрений. Наконец, за свои преступления, а не за исповедание правосл. веры М. К. (он знал только азы христ. религии) был подвергнут бичеванию и изгнан из Александрии, что позднее выдавал за подвиг исповедничества. После смерти имп. Валента (378) М. К. появился в Коринфе, где, притворяясь аскетом, стал своего рода духовным учителем мн. набожных, но наивных женщин. В 379 г. он прибыл в К-поль, где свт. Григорий, не ведая о его истинной сущности, предоставил ему кров и трапезу. Никакого занятия М. К. не имел и целыми днями бродил по улицам.

В последующих событиях М. К. оказался участником сложной политической игры архиепископов Петра II и *Тимофея I* (381–384). В это время Александрийская Церковь стремилась установить контроль над К-польской кафедрой, поставив там близкого к Александрии человека, и М. К. подходил для этой цели. В 379 г. архиеп. Петр II признал право свт. Григория Богослова руководить правосл. общиной К-поля, но это было в условиях, когда большинство столичных христиан были арианами, к-рых возглавлял Димофил. В нояб. 380 г. Димофил был изгнан из города по приказу имп. Феодосия I и в столице встал вопрос о его замещении православным кандидатом. Свт. Григорий как офиц. епископ К-поля мало устраивал Александрию. Будучи уже рукоположен во епископа г. Сасимы в Каппадокии, свт. Григорий не имел права занимать др. кафедру по канонам. Такого же мнения придерживались и епископы рим. Востока, отнюдь не разделявшие позицию Александрии. Архиеп. Петр II, видимо, с самого начала рассматривал свт. Григория лишь как

временного управляющего К-польской Церковью.

М. К. был рукоположен египетскими епископами, прибывшими в К-поль, с одобрения архиеп. Петра II. По версии свт. Григория (*Greg. Nazianz.* Or. 24), делегация егип. епископов, к-рых он с честью встретил и обратился к ним с похвальной речью, тайно ночью во время болезни свт. Григория, при поддержке александрийских моряков проникла в ц. Воскресения и начала совершать чин рукоположения М. К. Однако, когда весть об этом распространилась по городу, к церкви сбежался народ, появились представители власти, которые выгнали александрийцев из церкви. Им пришлось окончить чин рукоположения в доме некоего флейтиста. Хотя М. К. удалось привлечь на свою сторону нек-рых к-польских пресвитеров, его положение в К-поле было ненадежным. М. К. отправился в Фессалонику, рассчитывая добиться поддержки у имп. Феодосия, находившегося там. Однако имп. чиновники уже знали о событиях в столице и не были намерены принимать М. К. безоговорочно, тем более что свт. Григорий занял К-польскую кафедру с одобрения императора. Имп. Феодосий передал дело М. К. на рассмотрение еп. Асхолию Фессалоникийскому, а тот в свою очередь начал консультации по этому вопросу с Римом.

Не добившись успеха, М. К. удалился в Александрию, где стал требовать более активной поддержки от архиеп. Петра II (*Greg. Nazianz.* Carm. de se ipso // PG. 37. Col. 1099). Однако, вероятно, архиеп. Петр II к этому моменту уже отказался от продвижения М. К. на К-польскую кафедру под влиянием позиции имп. Феодосия. Между тем якобы из-за интриг, к-рые М. К. стал плести против архиеп. Петра II, последний вынужден был обратиться к префекту Египта, чтобы выдворить М. К. из Александрии. М. К. отправился искать помощи на Запад. Впрочем, свт. Григорий Богослов явно преувеличил значение конфликта между М. К. и архиеп. Петром II, чтобы очернить М. К., приписывая ему интриги против своего же покровителя. По крайней мере известно, что после смерти архиеп. Петра II в февр. 381 г. его преемник архиеп. Тимофей I продолжал поддерживать М. К. и намеревался отстаивать его права как епископа К-поля на II Вселенском Соборе, к-рый открылся в столице Византии в мае 381 г. Кажется более вероятным, что М. К. отправился на Запад по соглашению с архиепископами Петром II и Тимофеем I, т. к. без их рекомендаций его дело вряд ли могло получить столь широкий резонанс в дальнейшем.

На II Вселенском Соборе вопрос о М. К. был решен одним из первых. Четвертым соборным каноном претензии М. К. на столичную кафедру были объявлены недействительными, его рукоположение, а также все совершённые им рукоположения — не имеющими силы. Собор заявил, что такого епископа, как М. К., нет и не было в К-поле. Делегация из Египта во главе с архиеп. Тимофеем I прибыла на Собор с опозданием, когда вопрос о М. К. был уже решен, так что архиеп. Тимофей не смог оказать ему поддержку. Однако он повел наступление на свт. Григория Богослова, указав на незаконность его перехода с кафедры Сасимы на кафедру К-поля. Свт. Григорий также был вынужден удалиться из столицы, а новым епископом по общему согласию был избран свт. *Нектарий*.

В это время М. К. находился на Западе. Неизвестно, побывал ли он в Риме и достиг ли там успеха. Блж. Иероним в соч. «О знаменитых мужах» писал, что, находясь в Медиолане (ныне Милан), М. К. преподнес имп. *Грациану* свое соч. «О вере» (*Hieron.* De vir. illustr. 127). М. К. удалось привлечь на свою сторону свт. *Амвросия* Медиоланского. В сент. 381 г. в Аквилее состоялся Собор под председательством свт. Амвросия и еп. Валериана Аквилейского, к-рый уверенно принял сторону М. К. О присутствии М. К. на Соборе в Аквилее неизвестно, однако это кажется вероятным. В соборном послании к имп. Феодосию I, составителем к-рого, видимо, был свт. Амвросий, было заявлено о поддержке М. К. и выражено недоумение по поводу избрания на К-польскую кафедру свт. Нектария. Участники Собора потребовали «восстановления» М. К. на кафедре, пока его дело не будет окончательно решено на совместном Соборе зап. и вост. епископов в Риме. Такой Собор в то время планировал устроить имп. Грациан. Аквилейский Собор также специально подчеркнул наличие у М. К. грамот, подтверждавших, что он состоит в церковном общении с архиепископами Петром II и Тимофеем I в Александрии (*Ambros. Mediol.* Ep. 13).

Весной 382 г. состоялся Собор в Риме, летом 383 г.— Собор исповеданий в К-поле. В документах Соборов и их переписке М. К. не упоминается. Однако сохранились 2 послания Римского папы *Дамаса I* (366–384) к епископам Македонии и еп. Асхолию Фессалоникийскому, в которых папа и Римский Собор высказываются против претензий М. К. По всей видимости, на мнение Рима повлияла позиция архиеп. Тимофея I, переменившаяся после II Вселенского Собора. В этих посланиях М. К. осужден в довольно мягкой форме. В 1-м послании указывается на несовместимость с христианством мирской философии, которой следовал М. К. Вероятно, послания были написаны во время Римского Собора 382 г. или вскоре после него.

Сведений о дальнейшей судьбе М. К. нет. Его сочинения не сохранились. Свт. Григорий Богослов высмеивает труды М. К. за их грубый стиль (*Greg. Nazianz.* Carm. de se ipso. 168), однако его мнение, скорее всего, является следствием предвзятого отношения к М. К.

Лит.: *Jaffe.* RPR. T. 1. N 61–62. P. 19–20; *Venables E.* Maximus // DCB. Vol. 3. P. 878–880; *Hefele, Leclecq.* Hist. des Conciles. T. 2. Pt. 1; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914². Т. 1. С. 574–577, 627–632; *Gallay P.* La vie de saint Gregoire de Nazianze. Lyone; P., 1943. P. 159–170; *Mossay J.* Note sur Heron-Maxime, ecrivain ecclesiastique // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 229–236; *Stiernon D.* Maximus the Cynic // EEC. Vol. 1. P. 549.

Д. В. Зайцев

МАКСИ́М II († дек. 1216), патриарх К-польский в изгнании в Никее (17 июня — дек. 1216). Встречающаяся в научной лит-ре дата Патриаршества М. не 1216, а 1215 г. (*Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 382–383), несостоятельна. Самое раннее свидетельство о М.— патриарший документ без даты и подписи, в к-ром подтверждаются права настоятеля некоего неназванного мон-ря принимать исповедь и налагать наказания вплоть до временного отлучения. Согласно В. Лорану, этот акт был издан патриархом *Михаилом IV Авторианом* предположительно в 1208 г. и относится к моменту назначения М. настоятелем мон-ря акимитов на азиатском берегу Босфора (RegPatr, N 1204). Согласно Н. Икономидису, акт создан

в связи с назначением М. духовником Никейского имп. *Феодора I Ласкаря* (*Oikonomidès*. 1967. P. 129–130). О том, что на М. были возложены такие обязанности, свидетельствует акт 1208–1211 гг. (RegPatr, 1209). Из него следует, что М. был выбран духовником самим императором, находившимся в то время вдали от Никеи. Патриарх одобрил этот выбор, подчеркнув, что М. образован и опытен в душепопечении, но также призвал императора повиноваться и душой и телом М. как духовному отцу. После кончины патриарха *Феодора II Ириника* (31 янв. 1216) имп. Феодор Ласкарь оказался в сложной ситуации: находясь в походе, он не мог прибыть в Никею, чтобы выбрать нового патриарха, но в то же время не хотел, чтобы кафедра пустовала. В письме митр. Эфесскому Николаю Месариту в апр. 1216 г. Феодор спрашивал, может ли он провести выборы патриарха в военном лагере (RegImp, N 1698). Собор епископов под председательством Месарита признал за императором такое право и известил его об этом грамотой от 9 мая 1216 г. (*Курц*. 1905. С. 103–105). Император воспользовался этим правом и выбрал в качестве патриарха М. После возвращения Феодора из похода 17 июня состоялась повторная церемония избрания. Это обстоятельство привело к тому, что нек-рые списки патриархов указывают продолжительность Патриаршества М. в 6, а нек-рые в 7 месяцев (*Laurent*. 1969. P. 130, 135). Ни одного патриаршего акта М. не сохранилось. Историки Георгий Акрополит и Никифор Каллист Ксанфопул оставили негативные отзывы о М. Согласно Акрополиту, выбор М. в качестве патриарха может быть объяснен лишь тем, что тот оказывал «услуги женской половине императорского двора» и был «окружен в свою очередь ее заботой» (перевод П. И. Жаворонкова). Ксанфопул подчеркивал, что М. был необразован и настраивал императора против жителей Никеи.

Иcт.: *Niceph. Callist.* Catalog. // PG. 147. Col. 465B; *Курц Э.* Три синодальных грамоты митр. Ефесского Николая Месарита // ВВ. 1905. Т. 12. С. 99–111; *Georgii Acropolitae* Opera / Rec. A. Heisenberg, cur. P. Wirth. Stuttg., 1978. Vol. 1. P. 32, 221; *George Acropolites.* The History / Transl. with Introd. and Comment. R. Macrides. Oxf., 2007. P. 159–161.

Лит.: RegImp, N 1698, 1699; RegPatr, N 1204, 1209; *Oikonomidès N.* Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos // REB. 1967. T. 25. P. 113–145; *Laurent V.* La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe s. (1208–1309) // Ibid. 1969. T. 27. P. 129–150; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 8.

Л. В. Луховицкий

МАКСИ́М III († 3.04.1482), патриарх К-польский (с 14 марта 1476). В миру носил имя Мануил Христонимос. Под этим именем дошли тексты речи о Пресв. Богородице (в ркп. Paris. gr. 2135) и Монодии на падение К-поля (*Λάμπρος*. 1908. Σ. 227–240). Первое упоминание о М. содержится в письме 1453 г.: в нем некий друг М., «смиренный Димитрий», просит одолжить ему список Откровения Мефодия Патарского. Из письма следует, что М. в это время находился в г. Энос во Фракии (*Darrouzès*. 1964. P. 90–92). При патриархах *Исидоре II Ксанфопуле* и *Иоасафе I Коккасе* М. был великим екклесиархом. Согласно греч. хронистам (Historia politica. 1849. P. 98–99; Emperors, Patriarchs. 1990. P. 72), М. подвергся репрессиям вместе с Иоасафом I, вступив в конфликт с *Георгием Амируци*, греч. ученым, приближенным ко двору султана, к-рый, будучи женат, пожелал заключить брак со вдовой герц. Афин Франческо (Франко) Аччаюоли. Патриарх был низложен, а М. усекли нос. В 1474–1475 гг. против М. и великого скевофилакса Георгия Галисиота были выдвинуты обвинения в том, что они якобы способствовали ужесточению налогового гнета османских властей по отношению к Церкви (*Παΐζη-Αποστολοπούλου, Αποστολόπουλος*. 2006. Σ. 37–38). Однако вскоре М. сумел упрочить свое положение и был избран патриархом. Основными задачами, стоявшими перед новым патриархом, были борьба с симонией и упорядочение финансовой жизни Церкви. Эти вопросы должен был решить созванный летом 1476 г. Собор, акты к-рого не сохранились (Ibid. Σ. 43–51). Важнейший документ, дошедший от времени Патриаршества М.,— Окружное послание от авг. 1477 г. В нем М. излагал свое видение принципов, в соответствии с которыми должна строиться повседневная жизнь христиан под османским владычеством. Особое внимание он уделял вопросам брака, подчеркивая, что заключение брака по османским законам не может считаться действительным для христиан, поэтому тем, кто отказываются от совершения таинства по христ. обряду, грозит отказ в церковном погребении. Большинство предписаний М. были направлены на сплочение православной общины: пастве под угрозой отлучения вменялось в обязанность отдыхать от работы в воскресенье и по Господским праздникам, а также участвовать в богослужении по крайней мере по воскресеньям. Запрет в служении грозил иереям, крестившим мусульм. детей, если родители соглашались на это из суеверия, но не переходили в христианство. Наказания грозили иереям, уличенным в пьянстве и совершении обряда «братания», не признанного церковной традицией (Ibid. Σ. 55–66). В числе др. документов, изданных М.,— соборное решение о церковно-адм. статусе Мудании (*Παΐζη-Αποστολοπούλου*. 1988. Σ. 104–107), дарование привилегий мон-рю Икосифиниссa в Сев. Греции, отмена в марте 1477 г. решения патриарха Дионисия I об отлучении архонта Мануила Амперта (Actes de Dionysiou / Ed. N. Oikonomidès. P., 1968. Vol. 1. P. 167–170), послание от 1480 г. к дожу Венеции с требованием защитить права правосл. населения под венецианским владычеством (*Miklosich, Müller.* Vol. 5. P. 281–285). Автор анонимной греч. хроники подчеркивал образованность М. и рассказывал о том, что слава об учености М. достигла султана Мехмеда II, к-рый лично попросил его составить толкование на Символ веры (Historia politica. 1849. P. 117).

Соч.: *Λάμπρος Σ.* Μονῳδίαι καὶ θρῆνοι ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως // Νέος Ἑλληνομνήμων. Ἀθῆναι, 1908. Τ. 5. N 2/3. Σ. 190–269.

Иcт.: Historia politica et patriarchica Constantinopoleos / Rec. I. Bekker. Bonnae, 1849. P. 98–99, 115–127; *Darrouzès J.* Lettres de 1453 // REB. 1964. Vol. 22. P. 72–127; *Παΐζη-Αποστολοπούλου Μ.* Ανεπίσημα από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως· Παρασχέδια και μαρτυρίες του 1476. Αθήνα, 1988; Emperors, Patriarchs and Sultans of Constantinople, 1373–1513: An Anonymous Greek Chronicle of the 16th Century / Introd., transl. and comment. M. Philippides. Brookline, 1990; *Παΐζη-Αποστολοπούλου Μ., Αποστολόπουλος Δ.* Μετά την κατάκτηση· Στοχαστικές προσαρμογές του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως σε ανέκδοτη εγκύκλιο του 1477. Αθήνα, 2006.

Лит.: PLP, N 31052; *Γριτσόπουλος Τ. Ἀ.* Μάξιμος ὁ Γ΄ // ΘΗΕ. 1966. Τ. 8. Σ. 626–627; *Laurent V.* Les premiers patriarches de Constantinople sous la domination turque (1454–1476): Succession et chronologie d'après un catalogue inédit // REB. 1968. Vol. 26. P. 229–263; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 779; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 10; *Nyström E.* Containing Multitudes: Codex Upsaliensis graecus 8 in Perspective. Uppsala, 2009. P. 65, 133.

Л. В. Луховицкий

МАКСИ́М IV, патриарх К-польский (нач. 1491 — нач. 1497). До избрания носил имя Манассия (Манассис), был настоятелем мон-ря *Ватопед* на Афоне, с 1486 г. митрополит Серрский. М. активно боролся за права православных на землях, оказавшихся во владении Венеции (*Runciman.* 1968. P. 196, 198). По сообщению греч. хронистов XVI в., низложение М. произошло в результате конфликта с неким мон. Гавриилом, из-за к-рого сильно пострадала репутация М. (Historia politica. 1849. P. 134). Известен тур. документ султана Баязида II от 31 авг. 1494 г., согласно к-рому по просьбе М. были назначены лица, ответственные за сбор дани с приходов на Пелопоннесе. Ими стали представитель знатного фессалоникийского рода Иоанн Аргиропул и некий «папа-Гавриил». Возможно, это то же лицо, что и упоминающийся у хронистов монах (*Ζαχαριάδου.* 1996. Σ. 165–166). После смещения М. Патриарший престол повторно занял свт. *Нифонт II,* в его краткое Патриаршество М. оставался в столице и вел с ним внутрицерковную борьбу. М. скончался на Афоне и был похоронен в мон-ре Ватопед.

Ист.: Historia politica et patriarchica Constantinopoleos / Rec. I. Bekker. Bonnae, 1849. P. 133–135; Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum / Ed. S. P. Lambros. L., 1902. P. 56; Emperors, Patriarchs and Sultans of Constantinople, 1373–1513: An Anonymous Greek Chronicle of the 16th Century / Introd., transl. and comment. M. Philippides. Brookline, 1990. P. 118.

Лит.: *Γεδεών.* Πίνακες. Σ. 491–492; *Γριτσόπουλος Τ. Ἀ.* Μάξιμος ὁ Δ΄ // ΘΗΕ. Τ. 8. Σ. 627; *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. L., 1968; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 10; *Ζαχαριάδου Ε. Α.* Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483–1567). Αθήνα, 1996. Σ. 102–103, 165–166.

Л. В. Луховицкий

МАКСИ́М V (в миру Максим Вапордзис; 26.10.1897, Синоп, Турция — 1.01.1972, Фенербахче, ныне в черте Стамбула), патриарх К-польский (20 февр. 1946 — 19 окт. 1948). Род. в благочестивой семье, его отец Элефтериос Вапордзис был служащим карантинного пункта Синопа. Окончил 8-летнюю школу в Синопе и по рекомендации Амасийского митр. Германа (Каравангелиса) в 1912 г. поступил в Халкинскую богословскую школу, но занятия в ней были прерваны в ходе первой мировой войны. В 1916–1917 гг. семинаристы

Максим V (Вапордзис), патриарх К-польский. Фотография. 40-е гг. XX в.

были призваны в турецкую армию, Вапордзис служил в военном лагере Селимие (ныне в черте Стамбула). Там он серьезно заболел и вернулся в Стамбул, где поселился в мон-ре в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». 16 мая 1918 г. Вапордзис принял монашеский постриг с сохранением крестильного имени и был рукоположен во диакона. Летом 1918 г. он был направлен служить и преподавать в г. Тире в М. Азии. После возобновления работы Халкинской школы иеродиак. Максим продолжил в ней занятия и окончил ее в 1919 г. Служил архидиаконом Халкидонской, а затем Эфесской митрополии. В 1921 г. был назначен патриаршим диаконом и секретарем эфории Халкинской школы. 27 окт. 1922 г. переведен на должность протоколиста Синода, 15 апр. 1924 г.— помощника секретаря Синода, 17 дек. 1927 г.— архиграмматевса (главного секретаря) Синода. 1 янв. 1928 г. рукоположен во иерея и в тот же день возведен в сан архимандрита. 8 февр. 1930 г. избран митрополитом Филадельфийским, но продолжал управлять канцелярией Синода до мая 1931 г. 1 марта 1931 г. стал членом Синода и оставался им до избрания на Патриарший престол. 9 сент. 1931 г. К-польский патриарх *Фотий II* назначил митр. Максима временно исполняющим обязанности великого протосинкелла и председателем Центральной патриаршей церковной комиссии. В мае 1931 г. он был отправлен в качестве патриаршего экзарха на Кипр, а затем посетил Иерусалимскую и Элладскую Православные Церкви.

28 июня 1932 г. митр. Максим был переведен на Халкидонскую кафедру и в течение 13 лет образцово управлял этой епархией. Возглавлял церковные делегации в Югославию на похороны кор. Александра I (1934) и в Румынию на освящение кафедрального собора равноапостольных Константина и Елены в г. Бельцы (ныне Республика Молдова) (1935). В 1935 г., после смерти Фотия II, к-рый желал видеть своим преемником митр. Максима, тот стал одним из кандидатов на Патриарший престол, но тур. власти исключили его из списка претендентов. Тем не менее митр. Максим влиял на ход церковных событий, пользовался доверием нового патриарха *Вениамина I* и имел большой авторитет в Синоде. Митр. Максим принял участие в решении албан. проблемы, завершившейся предоставлением в 1937 г. автокефалии Албанской Церкви и рукоположением канонических иерархов. В 1941 г. он возглавил синодальную комиссию по восстановлению после пожара патриаршей резиденции на Фанаре. В 1943 г. в Турции начал действовать новый Закон о налогообложении национальных меньшинств, по к-рому была конфискована собственность мн. греков, а тех, кто были не в состоянии уплатить налог, отправили на общественные работы вглубь М. Азии, где люди умирали или становились инвалидами. В этой ситуации митр. Максим объявил о начале гонений на Церковь, велел закрыть все храмы, в течение неск. дней совершать погребальный колокольный звон и направил телеграммы главам воюющих против Германии держав о преследовании христиан. 20 янв. 1943 г. митр. Максим был арестован и сослан в Бурсу. Патриарху Вениамину удалось добиться его возвращения ценой угрозы своего отречения от престола. Эти события и напряженная работа подорвали здоровье митр. Максима.

Важнейшей церковной проблемой последних лет Патриаршества Вениамина стало преодоление т. н. болг. схизмы. В 1944 г. митр. Максим, хотя считал этот вопрос с канонической т. зр. исчерпанным, выступил за необходимость отложить офиц. снятие схизмы из-за огромного ущерба, нанесенного Сев. Греции во время болг. оккупации в годы второй мировой войны. В 1945–1946 гг. митр. Максим руководил работой

синодальной комиссии по переговорам с представителями Болгарской Церкви и после снятия схизмы возглавил совместное с ними богослужение вместо болевшего патриарха.

В 1944–1945 гг. амер. дипломаты в Турции через нек-рых представителей Синода пытались найти способ оказывать влияние на деятельность К-польского Патриархата. Но митр. Максим, испугавшись обвинений тур. властей в контактах с иностранными дипломатами, решительно воспротивился установлению связей с США (*Martano*. 1996. P. 119). Этим объясняется в дальнейшем враждебное отношение к нему со стороны США.

После смерти Вениамина I префект стамбульского округа разрешил свободные выборы без предварительного согласования с властями списка кандидатов, и 20 февр. 1946 г. Халкидонский митр. Максим был избран патриархом. Его интронизация состоялась 21 февр. К тому времени он приобрел большой опыт адм. управления и хорошо разбирался в политических вопросах. В речи на 1-м заседании Синода 28 февр. 1946 г. М. назвал важнейшими задачами упрочение экономического положения Патриархии и структурные изменения в ней (в т. ч. возобновление работы патриаршей типографии, организацию б-ки и архива, создание пресс-службы), а также говорил о необходимости строительства новой патриаршей резиденции и благоукрашении патриаршего храма, который должен соответствовать тому высокому положению, которое занимает К-польская Православная Церковь (КПЦ) в правосл. мире. Патриарх заявил о необходимости повышения уровня церковного образования, укрепления связей с Поместными Церквами (создание должностей апокрисиариев) и о подготовке Всеправославного Собора (*Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1992. Т. 1. Σ. 170–174).

Еще до восшествия М. на престол в тур. прессе стал создаваться миф о его «левизне» и «просоветских симпатиях», напр., появились сообщения о том, что на похороны патриарха Вениамина он приехал на автомобиле консула СССР (Власть и Церковь. 2009. Т. 2. С. 1006; *Μάμαλος*. 2011. Σ. 241), что не соответствовало действительности (Ibid. Σ. 248). Под влиянием тур. и зап. пропаганды в историографии сложилось не вполне достоверное, но устойчивое мнение о «русофильских настроениях» М., единственным проявлением к-рых было его общение с советскими дипломатами в Турции. На Пасху 1946 г. был возобновлен обычай, согласно к-рому дипломатический представитель России сопровождал ночью патриарха на пути от его резиденции к храму.

Созданную в апр. 1946 г. пресс-службу Патриархии сначала возглавил архиграмматевс Синода архим. Иаков (Стефанидис), а затем — богослов иеродиак. Хризостом (Константинидис; впосл. митрополит Эфесский), который одновременно был главным редактором ж. «Ὀρθοδοξία» («Православие»).

В мае 1946 г. М. отправил в Анкару церковную делегацию для решения проблем Патриархии и греч. меньшинства. Патриарх просил разрешить провести выборы эпитропов и эфоров правосл. храмов, школ, больниц, приютов и др. греч. учреждений, упорядочить вопрос об оплате труда тур. учителей в греч. школах, вернуть КПЦ захваченные лидером неканонической Турецкой Православной Церкви Папа-Ефтимом храм Христа Спасителя в Галате и благотворительные учреждения в Балыклы. Также необходимо было решить проблемы, касавшиеся Халкинской богословской школы, прежде всего регистрации ее здания и прилегающей территории на имя патриарха. Кроме того, был поднят вопрос о необходимости снятия препятствий в профессиональной деятельности греч. адвокатов. Премьер-министр обещал изучить эти просьбы. В результате КПЦ были возвращены больница, дом престарелых и др. благотворительные заведения в Балыклы, ц. Христа Спасителя в Галате и приют на о-ве Принципос (тур. Бююкада). Патриарх получил владельческий титул на Халкинскую школу, в качестве компенсации Патриархия уступила тур. властям здание греческой Торговой школы на Халки. Кроме того, тур. премьер-министр пообещал освободить от налогообложения греч. благотворительные учреждения на территории Турции, что было осуществлено в нач. 1947 г.

Еще одна делегация КПЦ была направлена в сент. 1946 г. в Афины для ведения переговоров относительно катастрофического экономического положения КПЦ. Но она не встретила взаимопонимания в Мин-ве иностранных дел Греции. «Кажется, что новый патриарх не пользовался доверием греческого правительства, причины чего остаются неясными до сих пор» (*Kitromilides*. 2010. P. 223). Безразличие к решению этого вопроса проявили и др. церковные и политические деятели. Напр., М. сделал замечание прибывшему на Фанар Бостонскому епископу, что Американский архиеп. Афинагор (впосл. патриарх *Афинагор I*) не оказывает должной материальной помощи Патриархии (*Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1992. Т. 1. Σ. 230, 314).

После смерти митр. *Евлогия (Георгиевского)* 8 авг. 1946 г. епархиальный совет *Западноевропейского Экзархата русских приходов Константинопольского Патриархата* избрал экзархом архиеп. *Владимира (Тихоницкого)*, тогда как 9 авг. Синод РПЦ назначил экзархом митр. *Серафима (Лукьянова)*. М. проигнорировал это назначение, но предложил рус. клирикам самим определиться с выбором юрисдикции. Параллельно обсуждался вопрос о статусе Экзархата. Одним из возможных вариантов была его ликвидация и учреждение в составе Фиатирской митрополии некой «русской епархии». В таком случае архиеп. Владимир мог возглавить ее в качестве викария Фиатирского митр. Германа (Стринопулоса). Епархиальный съезд, проведенный 16–20 окт. 1946 г., принял решение просить М. сохранить положение Экзархата таким, каким оно было и раньше, и утвердить экзархом архиеп. Владимира. Это решение и было закреплено К-польским патриархом в особой грамоте (ЦВЗЕЕ. 1947. № 6. С. 1–3).

Планировалось, что в окт. 1946 г. делегация РПЦ во главе с митр. Николаем (Ярушевичем) посетит М. «с целью устранения некоторых разногласий и для того, чтобы побудить патриарха поддерживать русскую политику» (Власть и Церковь. 2009. Т. 2. С. 1007). Делегация должна была передать М. сумму в 50 тыс. амер. долл. (Там же. Т. 1. С. 401–402). Однако этот визит не удалось осуществить из-за противодействия тур. властей, к-рые отказали иерархам РПЦ в выдаче виз.

В 1946 г. М. вступил в конфликт с правительством Греции относительно урегулирования ситуации в Додеканесских митрополиях. Греч. власти обвиняли Родосского и Лерosского митрополитов в сотрудничестве с итал. администрацией и желали их

смещения. Для достижения своей цели МИД Греции использовал даже такие методы, как отправка поддельных телеграмм митрополитам от имени патриарха. Несмотря на сопротивление Патриархии, в конце концов власти вынудили митрополитов подать в отставку. В дек. 1946 г. Мин-во по делам религии и образования одобрило предложение М. возобновить работу церковной школы Патмиада на Патмосе. В нач. 1947 г. были избраны Родосский и Косский митрополиты, тогда как выборы на кафедры Лерosской-Калимносской и Карпафской-Касосской митрополий, к-рые греч. правительство хотело упразднить, были отложены.

В нояб. 1946 г. у М. от нервных потрясений и переутомления начались проблемы со здоровьем. Ситуацию усугубило неверное лечение, предписанное патриарху врачом, работавшим в Халкинской школе. 29 дек. 1946 г. консилиум из 2 турецких и 2 греч. врачей определил, что депрессия и меланхолия патриарха не оказали влияния на его умственные способности и адекватное восприятие происходящего. Уже тогда у ряда иерархов возникло намерение отправить патриарха на покой. Тем же числом датировано др. врачебное заключение, подписанное только греч. врачами, в к-ром говорилось, что состояние здоровья М. предполагает его освобождение от патриарших обязанностей (*Ἀναγνωστόπουλος*. 2006. Σ. 69). Тур. врачи и впосл. оказались более объективными. Так, невролог Мазхар Осман отказался за взятку признать болезнь М. неизлечимой (*Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1996. Т. 2. Σ. 33).

4 февр. 1947 г. Московский патриарх *Алексий I* получил от имени М. послание, в котором сообщалось о направленных всем главам автокефальных Церквей письмах с рекомендацией принять участие во Всемирном съезде экуменического движения, к-рый намечалось провести в 1948 г. В послании содержалась просьба к патриарху Алексию высказать свое мнение «для более точного определения позиции и участия в работах Всемирного совета Церквей» (Власть и Церковь. 2009. Т. 1. С. 514).

Консилиум 27 февр. 1947 г. отметил улучшение состояния М.

Патриарх содействовал решению церковной проблемы на Кипре, где в живых оставались только 2 архиерея, что не давало возможности провести канонические выборы. В марте 1947 г. на Кипр был направлен для организации архиепископских выборов Деркский митр. Иоаким (Пелеканос), а после смерти Кипрского архиепископа *Леонтия I* спустя месяц после интронизации для проведения новых выборов на остров были посланы митрополиты Пергамский Адамантий (Касапидис) и Сардский Максим (Христопулос).

В апр. М. участвовал в богослужениях Страстной седмицы и присутствовал на заседаниях Синода. Патриарх хотел продолжить лечение в Швейцарии, но потом вместо этого решил совершить неофиц. визит в Грецию. Перед отъездом М. назначил патриаршим эпитропом Принкипского митр. Дорофея (Георгиадиса). 20 мая 1947 г. он прибыл в Грецию. Светскими и церковными властями патриарху был оказан торжественный прием. Кор. Павел I посетил М. в особняке в афинском предместье Кифисья, где тот проживал. Затем М. нанес королю ответный визит. Он официально посетил Афинскую Архиепископию и 27 июля 1947 г. по просьбе архиеп. *Дамаскина (Папандреу)* участвовал в богослужении в афинском кафедральном соборе. Во время своего пребывания в Греции М. обратился к греч. народу с призывом к прекращению братоубийственной гражданской войны и установлению любви и мира. Вопреки ожиданиям греческого правительства М. напрямую не осудил коммунистов (*Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1992. Т. 1. Σ. 367).

В мае 1947 г., после отъезда М. в Грецию, церковная делегация во главе с митр. Дорофеем встретилась с премьер-министром Р. Пекером (*Μάμαλος*. 2011. Σ. 242–244) и обратилась к нему с просьбами об исключении из сферы действия Закона о вакуфах 1935 г. греч. церковных и благотворительных учреждений, об отмене их управления эпитропом ведомства вакуфов вместо избираемых комиссий, о восстановлении лицейского отд-ния Халкинской школы (его уровень был понижен до гимназии), о добавлении к 3 годам обучения на богословском отд-нии еще одного года, о приглашении преподавателей из-за рубежа, о разрешении выпускникам преподавать Закон Божий в греческих школах и др. С одобрения тур. властей гимназия Халкинской школы была преобразована в лицей, введено 4-годичное обучение на богословском отд-нии, у выпускников появилась возможность преподавать Закон Божий, они смогли на равных правах со студентами тур. ун-тов продолжать образование в Европе. Все эти уступки стали возможными благодаря тому, что Турция осознала необходимость создания положительного имиджа своей страны у зап. союзников. Кроме того, Халкинской школе было разрешено принимать на работу преподавателей из др. стран (в т. ч. и из Греции) с условием одобрения их кандидатур тур. властями. Наряду с приглашением зарубежных специалистов М. ставил целью подготовку местных кадров. Для этого он отправил 4 выпускников Халкинской школы, 2 диаконов и 2 мирян, для дальнейшего обучения на Запад.

В отсутствие М., 30 июня, митр. Дорофей как уполномоченное патриархом лицо ответил на полученное 15 мая приглашение патриарха Московского Алексия I принять участие в Совещании глав и представителей автокефальных правосл. Церквей в Москве. В ответном послании митр. Дорофей отметил, что созыв всеправосл. совещаний является прерогативой К-польского патриарха, и это согласуется с заявлением, сделанным М. греч. журналистам 21 авг. 1947 г. (*Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1996. Т. 1. Σ. 337).

Летом 1947 г. министр иностранных дел Греции К. Цалдарис и зам. министра П. Пипинелис стали добиваться от патриарха отречения. Успешно проводимое лечение М. электрошоком было отменено по указанию МИДа. Сначала греч. правительство стало продвигать на Патриарший престол кандидатуру антикоммуниста митр. *Хрисанфа (Филиппидиса)*, ранее бывшего Афинским архиепископом, затем более подходящей фигурой был признан Американский архиеп. Афинагор. У зап. и греч. политиков сложилось мнение, что М. не может противостоять упрочению позиций на международной арене Московского Патриархата. Отмечались его недостаточные активность и враждебность по отношению к СССР. М. также был слишком интеллигентен и предан Церкви, как считали послы Греции и США П. Скеферис и Э. Уилсон (*Μάμαλος*. 2011. Σ. 254–255; ср.

ответ М. тур. журналистам: «Утверждают, что я поддерживаю связь с Москвой. Должно быть, известно, что в Москве есть Церковь, с которой я поддерживаю отношения» (Власть и Церковь. 2009. Т. 2. С. 1009)).

1 авг. М. покинул Афины и 3 авг. прибыл в Стамбул. Он приступил к исполнению патриарших обязанностей, участвовал в заседаниях Синода и 24 авг. совершил хиротонию митрополита Австралийского Феофилакта (Папафанасопулоса). М. безуспешно пытался навести порядок на Фанаре, но оказался во враждебном окружении (*Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1996. Т. 2. Σ. 61). Посол Великобритании в Анкаре М. Питерсон отмечал в письме министру иностранных дел Э. Бевину, что М. нажил большое число врагов еще в тот период, когда фактически управлял Церковью от имени болевшего Вениамина I (*Μάμαλος*. 2011. Σ. 247).

1 окт. 1947 г. М. вместе с Синодом готовил протест против попытки провозгласить автокефальную болг. архиепископию Америки и Австралии.

15 нояб. того же года Пипинелис через посла Греции в Анкаре Скеферриса сообщил М., что после отречения греч. правительство обеспечит ему достойные условия проживания на покое. При этом отречься он должен не ранее, чем будет проведена подготовительная работа для избрания Афинагора (Ibid. Σ. 256). Одним из препятствий к восшествию на Патриарший престол Афинагора была позиция иерархов-фанариотов, отдававших предпочтение кандидатуре Иоакима Деркского (*Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1996. Т. 2. Σ. 76–77).

Возобновление у М. во время святок 1947 г. симптомов нервной болезни заставило его 18 янв. 1948 г. удалиться в мон-рь св. Георгия «ту Кримну» на о-ве Халки. 26 марта 1948 г. на заседании Синода обсуждался вопрос об отречении М., которому были предложены Эфесская кафедра и членство в Синоде. Хотя половина Синода состояла из облагодетельствованных М. лиц, только 3 митрополита остались до конца верны патриарху: Леонтий Феодоропольский, Константин Иринопольский и Филофей Приконисский. М. не участвовал в богослужениях Страстной седмицы и пасхальных службах.

14 мая 1948 г. архиеп. Пражский Савватий обратился к М. с просьбой о переходе под юрисдикцию РПЦ. Синод, рассмотрев эту просьбу, решил отвергнуть ее как неканоническую и потому неприемлемую, что было изложено в офиц. письме от имени М. (24 авг. 1948).

На торжества в Москве по поводу 500-летия автокефалии РПЦ (8–19 июля 1948) КПЦ направила делегацию в составе митр. Германа Фиатирского, митр. Тимофея Родосского и протопресв. Константина (Мораитакиса) с указанием участвовать только в богослужениях, но не в заседаниях Совещания глав и представителей правосл. Церквей. Совещание постановило, что все Поместные Церкви — его участницы должны отказаться от вхождения в состав ВСЦ. В результате на 1-й Ассамблее ВСЦ в Амстердаме (авг. 1948) были представлены только К-польская и Элладская Православные Церкви. Вхождение КПЦ в состав ВСЦ на правах соучредителя было одним из ее важнейших решений, принятых в период патриаршества М. Трудно сказать, насколько в тот момент он мог влиять на ход церковных событий. Еще в начале Патриаршества о М. сложилось мнение, что «ни одного самостоятельного шага он сделать не может: за него работает окружение, особенно митр. Иоаким и Геннадий — сторонники власти Вселенского патриарха над другими Церквами и не любящие Русской Церкви» (Власть и Церковь. 2009. Т. 1. С. 367).

В нач. окт. 1948 г. М. переехал в здание Халкинской богословской школы и приступил к исполнению патриарших обязанностей. 18 окт. без предупреждения в личные комнаты патриарха явились посол Греции Скеферис и генеральный консул М. Мелас и вынудили его подписать отречение (*Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1996. Т. 2. Σ. 70–71).

В дек. 1948 — июне 1949 г. М. находился на лечении в Швейцарии, впосл. до конца жизни проживал в Фанараки (Фенербахче) близ Халкидона (Кадыкёя, ныне в черте Стамбула). Патриарх Афинагор лишил его права участия в заседаниях Синода, держал в изоляции и даже прекратил ему выплату патриаршего пособия. Патриархия не оказывала бывш. патриарху материальной и медицинской помощи. По словам М., его «безжалостно и немилосердно выбросили на улицу» (Ibid. Т. 2. Σ. 140). О выплате причитающегося патриарху пособия перед МИД Греции ходатайствовали митрополиты Аттикийский и Фессалоникийский и дипломат А. Киру. Но она была возобновлена лишь ненадолго. Сначала М. дважды в год было разрешено служить литургию в приходском храме свт. Иоанна Златоуста в Фенербахче, но, т. к. на нее собиралось огромное число верующих, бывш. патриарху запретили совершать богослужения. Духовные чада М., возведенные им в архиерейское достоинство (напр., Мелитон (Хадзис), митр. Имбросский, а затем Халкидонский), не сделали ничего для изменения его положения. Во время греч. погромов в сент. 1955 г. дом М. в Фенербахче закидали камнями. М. осуждал церковную политику патриарха Афинагора (см., напр., документ от 23 дек. 1963 г. с протестом против готовящейся на Св. земле встрече предстоятеля КПЦ с Римским папой (*Ἀναγνωστόπουλος*. 2006. Σ. 63–64).

В февр. 1964 г. во время тяжелой болезни Александрийского патриарха *Христофора II* М. предложили занять Александрийскую кафедру, но тот отказался. Точно так же в нач. 1971 г. М. отверг предложение вернуться на К-польский престол, когда патриарх Афинагор по болезни не мог исполнять свои обязанности и совершать богослужение (Ibid. Σ. 66). М. скончался от воспаления легких 1 янв. 1972 г. и был похоронен 4 янв. с патриаршими почестями на кладбище храма в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Балыклы.

Лит.: *Μαυρόπουλος Δ.* Πατριαρχικαὶ σελίδες. Ἀθῆναι, 1960. Σ. 250–264; *Φιλάρετος (Βιτάλης), ἀρχιμ.* Μάξιμος ὁ Ε΄: Ὁ ὅσιος καὶ μαρτυρικὸς Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης: Μαρτυρία περὶ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του. Ἀθήνα, 1992–1996. Τ. 1–2; *Martano V.* Athenagoras, il patriarca (1886–1972): Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica. Bologna, 1996; *Σταυρίδης Β. Θ.* Οἱ Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι: 1860 – σήμερον. Θεσ., 2004². Σ. 602–636; *Ἀναγνωστόπουλος Β.* Τὸ ἀρχεῖον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Μαξίμου Ε΄ καὶ ἡ συγγραφὴ τῆς βιογραφίας του // Ἐπιστημονικὴ παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης. Ἀθήνα, 2006. Τ. 6. Σ. 39–87; Власть и Церковь в Вост. Европе, 1944–1953 гг.: Док-ты рос. архивов. М., 2009. 2 т.; Ιστορία της Ορθοδοξίας. Αθήνα, 2009. Τ. 7: Οι Ορθόδοξες Εκκλησίες τον 20ο αιώνα / Επιμ. Ι. Πέτρου, Χρ. Σταμούλης, Ι. Κουρεμπέλες. Σ. 61–63; *Kitromilides P. M.* The Ecumenical Patriarchate // Eastern Christianity and the Cold War, 1945–1991 / Ed. L. N. Leustean. L.; N. Y., 2010. P. 221–239; *Μάμαλος Γ.-Σ.* Το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως κατά την περίοδο 1918–1972: Διεθνής πολιτική και οικουμενικός προσανατολισμός. Αθήνα, 2011. Σ. 231–262; *Ερμιλοβ Π. Β.* Вхождение К-польского патриархата в русло внеш-

ней политики США в первые годы «холодной войны» // Проблемы национальной стратегии. М., 2016. № 36(3). С. 217–233.

О. В. Лосева

МАКСИ́М I [греч. Μάξιμος], еп. Иерусалимский (Элии Капитолины) (сер. II в.). По списку *Евсевия,* еп. Кесарии Палестинской, из «Церковной истории» М. был 4-м епископом Иерусалима «из язычников», т. е. неиудейского происхождения. В «Хронике» Евсевия М. (в армянском переводе ошибочно назван Максимином) фигурирует как 19-й епископ Иерусалима и включен в список епископов от *Кассиана* до *Капитона,* приведенный под последним годом правления имп. Антонина Пия (161), из чего следует, что М. был епископом во время правления этого императора (138–161). Ни в «Церковной истории», ни в «Хронике» Евсевий не указывает продолжительности епископства М. Византийские хронисты *Георгий Синкелл* († после 811) и К-польский патриарх *Никифор I* (нач. IX в.) определяют ее (также без точных дат) в 4 года. Если считать, что 1-й епископ «из обрезанных» *Марк I,* по Синкеллу занимавший кафедру 8 лет, был поставлен после обращения Иерусалима в Элию Капитолину (ок. 136/7; эти факты увязывает между собой по времени уже Евсевий Кесарийский в «Хронике»), а 2 первых преемника Марка, Кассиан и Публий, занимали кафедру по 5 лет, то епископство следующего за ними М. должно приходиться на период ок. 153/4–157/8 гг. Др. хронологию предложил Александрийский патриарх *Евтихий* (X в.), который считал, что М. занял кафедру в 10-й год правления Марка Аврелия (171), и в полном согласии с традициями византийской хронистики приписывал ему 4 года епископства (до 175).

Ист.: *Euseb.* Hist. eccl. V 12. 2; *idem.* Chron. T. 2. P. 171; *Georg. Sync.* Chron. P. 430; *Niceph. Const.* Chron. Col. 1037; *Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 989.

Лит.: *Papebrochius D.* Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae // ActaSS. Mai. T. 3. P. XII.

Д. В. Зайцев

МАКСИ́М II, еп. Иерусалимский (Элии Капитолины) (посл. четв. II в.). Согласно визант. хронистам нач. IX в. *Георгию Синкеллу* и К-польскому патриарху *Никифору I,* М. был 27-м епископом Иерусалима и занимал кафедру 4 года между правлениями епископов Апиона (иначе *Капитона*) и *Антонина.* По «Хронике» Георгия Синкелла, если считать, что *Марк I,* к-рый занимал кафедру 8 лет, правил после обращения Иерусалима в Элию Капитолину (ок. 136/7), то епископство М. приходится на период ок. 177/8–181/2 гг. *Евсевий,* еп. Кесарии Палестинской, не упоминает М. в «Церковной истории», но в «Хронике» включает его в общий список преемников Апиона (Капитона), к-рый завершается 2-м сроком еп-ства *Наркисса.* Этот список Евсевий поместил под 6-м годом правления имп. Коммода (186). В «Церковной истории» Евсевия есть сведения, что Наркисс был 30-м епископом и 15-м «из язычников» после 15 епископов «из обрезанных» (*Euseb.* Hist. eccl. V 12), хотя приводимый здесь Евсевием поименный список епископов от Марка до Наркисса явно неполон. В нем всего 13 имен вместо указанных самим же Евсевием 15: кроме М. отсутствует имя его преемника Антонина, а также *Илии (I),* к-рый, по Георгию Синкеллу, был непосредственным предшественником Апиона (Капитона). Однако если историчность Илии вызывает сомнения и его имя зачастую опускается даже в офиц. списках, издаваемых Иерусалимской Православной Церковью, поскольку он не упомянут и в «Хронике» Евсевия, то имя М. присутствует как в этом источнике, так и у опиравшихся на него визант. хронистов. Согласно Александрийскому патриарху *Евтихию* (X в.), М. занял кафедру в 6-й год правления Септимия Севера, а Антонин сменил его на кафедре в 10-й год правления этого императора. Т. о., ограничивая, согласно визант. традиции, срок епископства 4 годами, патриарх Евтихий относит его к 198/9–202/3 гг.

Ист.: *Euseb.* Hist. eccl. V 12; *idem.* Chron. T. 2. P. 172–174; *Georg. Sync.* Chron. P. 433; *Niceph. Const.* Chron. Col. 1037; *Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 991.

Лит.: *Papebrochius D.* Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae // ActaSS. Mai. T. 3. P. XII.

Д. В. Зайцев

МАКСИ́М III, еп. Иерусалимский (до 335–348 или 350/1), 40-й преемник св. ап. *Иакова,* брата Господня. М. известен под именем Максимон (греч. Μαξιμόνας) в «Панарионе» свт. Епифания Кипрского (кон. IV в.; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 73, 83 // PG. 42. Col. 197, 448) и в трактате Александра Монаха «Об обретении Животворящего Креста» (VI–VII вв.; *Alexander Monachus.* De inventione Sanctae Crucis // PG. 87. Col. 4064), а также как Максимиан у хронистов Евтихия Александрийского (X в.; *Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 1009–1010) и Михаила Сирийца (XII в.; *Mich. Syr.* Chron. T. 1. P. 262; T. 4. P. 133). Вероятно, М. был уроженцем Палестины. В период гонений имп. *Максимина II Дайи* (305–313) на Востоке М. за исповедание христианства выкололи правый глаз, подрезали левую ногу и не ранее 308 и не позже 311 г. отправили его на работы в рудники (*Euseb.* De mart. Palaest. 8.1; *Philost.* Hist. eccl. III 12). После прекращения гонений в 313 г. М. вошел в состав клира. Однако затем о нем нет сведений до нач. 30-х гг. IV в., когда свт. *Макарий* Иерусалимский пытался возвести его на кафедру г. *Лидды* (Диосполя). М. был в то время пресвитером в Иерусалиме, народ весьма уважал его и заставил свт. Макария определить своим помощником и преемником на Иерусалимской кафедре. Историк *Созомен* (V в.) сообщил, что свт. Макарий принял такое решение, чтобы воспрепятствовать арианам завладеть Иерусалимской кафедрой после его смерти (*Sozom.* Hist. eccl. II 20). Вероятно, можно считать, что такое объяснение Созомена появилось под влиянием событий во время арианской смуты. В истории неудавшегося возведения М. на кафедру Лидды не ясно, было ли избрание М. согласовано свт. Макарием с еп. *Евсевием* Кесарийским, к-рый официально являлся митрополитом всей Палестины. Возможно, что избрание М. не было утверждено еп. Евсевием, и по этой причине свт. Макарий отказался от него, но М. был избран преемником свт. Макария с согласия еп. Евсевия. Об обстоятельствах перехода Иерусалимской кафедры к М. после смерти свт. Макария сведения источников также противоречивы. Созомен упоминает о том, что М., уже будучи епископом, присутствовал на *Тирском Соборе* в июле–сент. 335 г. Визант. хронист Феофан Исповедник (IX в.) указывает начало епископства М. дважды — в 326/7 и 334/5 гг. (*Theoph.* Chron. P. 27, 30). Согласно хронике *Евтихия* Александрийского, М. стал епископом в 29-й год правления имп. Константина, т. е. между июлем 334 и июлем 335 г.

На Тирском Соборе М. примкнул к партии обвинителей свт. *Афанасия I Великого,* одним из лидеров к-рой был еп. Евсевий Кесарийский, и поддержал низложение святителя (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 8). В «Церковной истории» Руфина (нач. V в.) приводится рассказ об исп. Пафнутии, к-рый во время гонений получил те же увечья, что и М. Пафнутий, взяв М. за руку, подвел его к месту, где сидели единомышленники свт. Афанасия, и сказал, что не должно человеку, пострадавшему за веру, принимать сторону нечестивых (*Rufin.* Hist. eccl. X 17). Этот рассказ едва ли достоверен и представляет собой скорее всего апологию поведения М. на Соборе. После завершения Тирского Собора почти все его участники переехали в Иерусалим, где 13–20 сент. 335 г. состоялся еще один Собор и освящение новой базилики Воскресения Христова. М. несомненно здесь присутствовал. Иерусалимский Собор, видимо, принял неофиц. решение о возвращении Ария в лоно Церкви, с чем М. также должен был согласиться (*Euseb.* Vita Const. IV 41–48; *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 7–19, 71–87; *Rufin.* Hist. eccl. X 11, 16–17; *Philost.* Hist. eccl. II 11; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 28–36; *Sozom.* Hist. eccl. II 25–28; III 7; *Theodoret.* Hist. eccl. I 28–31; Chron. Pasch. P. 531).

Позиция М. изменилась с началом правления имп. *Констанция II* (337–361). Так, в 339 г. он не участвовал в Антиохийском Соборе, повторно объявившем о низложении свт. Афанасия Великого. Также М. не присутствовал на Соборе 341 г., который освятил Великую базилику («Золотой храм») в Антиохии. Это отсутствие М. на торжественных церковных мероприятиях древние историки Церкви объясняли как свидетельство перемены взглядов М. (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 8; *Sozom.* Hist. eccl. III 6, 8). Арианский историк Филосторгий (нач. V в.) прямо указывал, что М. в это время склонился к мнению свт. Афанасия (*Philost.* Hist. eccl. III 12). Вероятно, на решения М. повлияла также смерть еп. Евсевия Кесарийского (339/40). Ни о каких конфликтах М. с еп. Евсевием не известно. Возможно, на Тирском Соборе М. просто принял сторону своего митрополита, не вникая в суть дела. Однако в 340 г. кафедру Кесарии занял умеренный арианин Акакий, к арианству также склонялся и имп. Констанций II.

Подпись М. присутствует в актах *Сардикийского Собора* 343 г. (*Mansi.* T. 3. Col. 69). Однако он не присутствовал на нем, а подпись, означавшая согласие со спорными постановлениями, была поставлена позже, в 346 г., когда свт. Афанасию было позволено вернутся из ссылки в Александрию. Во время путешествия свт. Афанасия из Антиохии в Египет М. принимал его в Иерусалиме, где состоялся Собор Церкви Палестины, к-рый объявил о поддержке оправдания свт. Афанасия. Большинство палестинских епископов вступили в общение с ним. В «Апологии против ариан» свт. Афанасий привел окружное послание этого Собора, адресованное народу и клиру Египта, Ливии и Александрии (*Atahanas. Alex.* Apol. contr. ar. 57). Сократ Схоластик, довольно критично настроенный к М., указывает, что мн. противники епископа видели в этом решении не более чем соглашательство М., к-рый торжественно примирился со свт. Афанасием именно тогда, когда Афанасий был уже реабилитирован имп. властью (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 24).

Время и обстоятельства завершения епископата М. весьма сложны для реконструкции. Согласно сведениям Сократа Схоластика и Созомена, М. был низложен арианствующими епископами Акакием Кесарийским и Патрофилом Скифопольским и заменен пресв. *Кириллом,* которого ариане на тот момент считали своим сторонником (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 38; *Sozom.* Hist. eccl. IV 20). Дата событий в этих источниках не определена; ориентировочно ок. 350 г. Эта т. зр. преобладает в трудах позднейших визант. историков, в т. ч. у Феофана Исповедника (IX в.— *Theoph.* Chron. P. 41–42). *Никита Хониат* (XIII в.), анализируя данные ранних историков, соотносил низложение М. со смертью имп. Константа (350), покровителя свт. Афанасия Великого. После его смерти имп. Констанций II вновь получил свободу в принятии решений в пользу арианской партии (*Nicet. Chon.* Thesaur. V 15 // PG. 139. Col. 1374). В «Древнем синодике» (после 886) низложение М. было показано как следствие решений, принятых на Соборе 346 г. Согласно этой версии, еп. Акакий Кесарийский, пользуясь своим правом митрополита, созвал в Иерусалиме новый Собор и на нем низложил М.

Видимо, более достоверную версию событий изложили блж. *Иероним* (кон. IV в.) и *Проспер Аквитанский* (ок. 433), к-рые указывали, что М. умер в 348 г., оставаясь на кафедре (*Hieron.* Chron. AD 348 // PL. 27. Col. 684; *Prosper.* Chron. // PL. 51. Col. 578). Захват Иерусалимской Церкви арианами у Проспера представлен как следствие кончины М.: «Максим, 40-й епископ Иерусалима, после Макария умирает; после него Церковь захватывают ариане». Повествование блж. Иеронима противоречиво, но оно позволяет прояснить, каким образом уже в V в. сложилась легенда о низложении М. По Иерониму, незадолго до смерти М. назначил своим преемником Ираклия. Как и свт. Макарий в 30-х гг. IV в., М. действовал, опасаясь, что после его смерти Церковь будет захвачена арианами. Тайным противником М. в Иерусалиме стал Кирилл, к-рого М. ранее рукоположил во пресвитера и обязал наставлять оглашенных. При этом, согласно блж. Иерониму, в угоду Акакию, обещавшему ему кафедру, Кирилл отказался от своего пресвитерского сана, признав свое рукоположение незаконным и согласившись вновь стать диаконом, чтобы потом пройти пресвитерское рукоположение вторично. Эта интрига позволяла арианам в Палестине признать незаконными все рукоположения, совершенные М. Однако такая сложная процедура едва ли могла быть реализована одним еп. Акакием Кесарийским по сговору с Кириллом. Вероятно, в это время состоялся Собор, о котором упоминается в «Древнем синодике». Однако Собор был направлен не против М., который к тому моменту уже скончался, а против законности совершенных им рукоположений, чтобы не допустить на кафедру ставленника М. Ираклия. Вероятно, из этой версии событий позднее появилось представление о низложении М. Дата этих событий, приведенная блж. Иеронимом и Проспером, является единственно надежной.

Визант. и ближневост. авторы непоследовательны в изложении истории М. Хронисты Феофан Исповедник и патриарх Никифор I К-польский (IX в.) считали, что епископство М. продолжалось только 7 лет. Феофан датировал низложение М. 355/6 г., хотя уже ранее, под 340/41 г., указывал начало епископства свт. Кирилла (*Theoph.* Chron. P. 36, 41).

М. впервые упоминается как святой в Житии свт. Афанасия из корпуса Симеона Метафраста (X в.; Vita S. Athanasii // PG. 25. P. CCXXXVIII). Однако литургическое почитание М. нигде за пределами Иерусалима не зафиксировано. Его имени нет в визант. Синаксарях и зап. Мартирологах. М. упоминается в нек-рых средневек. дополнениях (XIV–XVI вв.) к Мартирологу Узуарда под 30 апр., что является следствием смешения с одноименным Максимом, мч. Асийским, пострадавшим в гонение имп. Деция. Память М. под 5 мая в Римском Мартирологе была, видимо, произвольно выбрана кард. Ц. Бароний в XVI в. Под 26 авг. имя М. значится только в груз. палестинских календарях X в. (*Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 312–313).

Ист.: ActaSS. Mart. T. 2. P. 628–631; Maii. T. 2. P. 7–9; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 8; *Sozom.* Hist. eccl. I 10; II 20, 25; III 6; *Theodoret.* Hist. eccl. II 26; V 40; *Rufin.* Hist. eccl. X 18; *Cassiod.* Hist. eccl. tripart. I 10; IV 9 // CSEL. 71. P. 30, 165; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. VIII 46; IX 5, 26 // PG. 146. Col. 181, 232, 325; The Synodicon Vetus / Ed. J. Duffy, J. Parker. Wash., 1979; *Ps.-Dionys.* Chron. [Vol. 3]. P. 130; MartRom. Comment. P. 172; *Mansi.* T. 3. P. 17.

Лит.: *Papebrochius D.* Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae // ActaSS. Maii. T. 3. P. XVII–XVIII; *Pauly, Wissowa.* Suppl. Bd. 5. Col. 676; *Stiernon D.* Massimo // BiblSS. Vol. 9. Col. 48–57; *Le Quien.* OC. T. 3. P. 155–157; *Honigmann E.* Juvenal of Jerusalem // DOP. 1950. Vol. 5. P. 215; *Fedalto.* Hierarchia. P. 1000, 1026; *Nuffelen P., van.* The Career of Cyril of Jerusalem // JThSt. 2007. Vol. 58. P. 134–146.

Д. В. Зайцев

МАКСИ́М I [груз. მაქსიმე] (Мачутадзе), католикос-патриарх Зап. Грузии (Абхазский) (1639–1657) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Представитель одного из феодальных родов западногруз. княжества Гурия; с XVI в. среди Мачутадзе были известные духовные лица: митр. Шемокмедский Виссарион (XVI–XVII вв.), насельник мон-ря Давидгареджи прп. *Онуфрий Гареджели* (XVIII) и др. До 1639 г. М. занимал Шемокмедскую кафедру *Абхазского (Западногрузинского) Католикосата* ГПЦ. Во время предстоятельства М. были полностью описаны поместья Абхазского Католикосата (Церковные док-ты. 1921. Т. 1. С. 53–54). По его просьбе мегрельский кн. Леван II Дадиани (1611–1657) возобновил пожертвования монастырю *Хоби* в честь Успения Пресв. Богородицы. Также М. изменил фискальную политику Католикосата, связанную с мегрельским дворянством (Там же. С. 26).

Сведения о М. сохранились в записях послов и католич. миссионеров. Так, в дневниках дьяка Ф. Ельчина и свящ. П. Захарьева описывается их встреча с католикосом-патриархом в 1640 г. при дворе кн. Левана II. 8 февр. (по Захарьеву) или 9 февр. (по Ельчину) послы посетили монастырь *Мокви* и М. показал им церковные святыни; 23 апр. он сопровождал их к церкви *Илори* во имя вмч. Георгия (Посольство дьяка Федота Елчина. 1887. С. 316, 325, 330). В 1651–1652 гг. при дворе имеретинского царя Александра III (1639–1660) М. вместе с царем неоднократно принимал рус. послов диак. А. И. Иевлева и Н. М. Толочанова (*Иевлев.* 1969. С. 114–115, 118–119; *Толочанов.* 1970. С. 106). Особенное впечатление на послов произвела литургия, к-рую М. отслужил в кутаисском кафедральном соборе в честь Успения Пресв. Богородицы (*Баграта храме*) 29 июня 1651 г. Они подробно описали и служение М., и богатство его облачения (*Иевлев.* 1969. С. 122–126; *Толочанов.* 1970. С. 103–104). 9 окт. 1651 г. М. вслед за царем принял клятву о подданстве России, его имя упоминается в тексте «Книги клятвы», однако подпись отсутствует (*Иевлев.* 1969. С.173, 175). В 1655 г. М. при дворе мегрельского князя встречался с итал. миссионерами Андреа Борромео, Иоанном Монти и Иосифом Цампом, которые направили коллективное письмо в Рим, где упомянули о М. (*Тамарашвили.* Католичество. С. 199–200).

М. неск. раз совершал паломничество в Иерусалим, доставляя в груз. обители Св. земли щедрые пожертвования грузинских царей, вельмож и духовенства. Его изображение как ктитора груз. *Крестового монастыря* в Иерусалиме было помещено в росписи кафоликона мон-ря, вместе с изображениями груз. царей святых *Мириана, Вахтанга Горгасали* и др. Фреску, ныне утраченную, описал видевший ее в 50-х гг. XVIII в. архиеп. Руис-Урбнисский *Тимофей (Габашвили)* (*Тимофей (Габашвили)*. 1956. С. 82, 123). По его сведениям, М. умер в Иерусалиме в 1657 г. и был погребен, очевидно, в Крестовом мон-ре (*Жордания.* Хроники. 1897. Т. 2. С. 469).

В мон-ре *Гелати* хранилась митра М. (утрачена), обтянутая золотой тканью и богато украшенная драгоценными камнями. На ней были помещены изображения Пресв. Богородицы с Младенцем, Христа, композиции «Тайная вечеря», «Омовение Христом ног апостолов», «Причащение апостолов» с надписями на греч. языке. На тулье были изображены 4 евангелиста и 4 святых: св. Иоанн Предтеча, святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Николай, архиеп. Мирликийский, вверху — 4 херувима; митру украшал алмазный большой крест и 7 малых крестов из аметистов, сапфиров и жемчуга (*Кондаков.* 1890. С. 38).

Ист.: Посольство дьяка Федота Елчина и свящ. Павла Захарьева в Дадианскую землю, 1639–1640 / Предисл.: С. Белокуров // ЧОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. 1. С. 257–376; *Кондаков Н.* Опись памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены и истолкованы Д. Бакрадзе. СПб., 1890; Церковные док-ты Зап. Грузии / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1921. Т. 1 (на груз. яз.); *Тимофей (Габашвили), еп.* Путешествие / Исслед., указ., слов.: Е. Метревели. Тб., 1956 (на груз. яз.); *Иевлев А.* Статейный список посольства в Имеретию 1650–1652 гг., сост. Алексеем Иевлевым / Сост., рус. текст с груз. пер.: И. Цинцадзе. Тб., 1969 (на рус. и груз. яз.); *Толочанов Н.* Статейный список посла Толочанова в Имеретию 1650–1652 гг. Тб., 1970 (на рус. и груз. яз.).

Лит.: *Ломинадзе Б.* Материалы по хронологии Зап. Грузии XVII–XVIII вв. // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тб., 1954. Вып. 31. С. 129–143 (на груз. яз.); *она же.* Из истории груз. феод. отношений. Тб., 1966. Т. 1: Сеньории: Бичвинта (VI–XVIII вв.), Гареджи (XVI–XVII вв.). С. 196–197 (на груз. яз.); *Соселия О.* Очерки из социально-полит. истории Зап. Грузии феод. эпохи. Тб., 1973. Т. 1. С. 247 (на груз. яз.); *Коридзе Т.* Максиме I (Мачутадзе) // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 148–149 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

МАКСИ́М II (Абашидзе) (1725–1795), католикос-патриарх Зап. Грузии (Абхазский) (1776–1795) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), видный церковный и гос. деятель западногруз. царства Имерети при царях *Соломоне I* (1752–1784, с перерывами), Давиде II (1784–1789) и св. *Соломоне II* (1789–1810).

М. род. ок. 1725 г. (*Какабадзе.* 1913. С. 4; *Цкитишвили.* 1980. С. 3). Будучи представителем знатного княжеского рода, получил хорошее домашнее образование, затем учился в школе при мон-ре *Гелати*, к-рая славилась учеными-монахами и обладала традициями, полученными от Гелатской академии. Наряду с богословскими дисциплинами изучал словесность, историю и иностранные языки. Неизвестно, когда принял постриг. В 34-летнем возрасте,

находясь в сане архимандрита, участвовал в созванном по инициативе царя Соломона I Церковном Соборе Абхазского Католикосата (1759). На Соборе М. был хиротонисан во епископа и получил в управление восстановленную древнюю *Кутаисскую епархию*. Сохранился документ (между 1759 и 1762; в нем стоит ошибочная дата 1710), подписанный рачинским эриставом Ростомом, в к-ром отражены принятые на Соборе решения. Ростом указывал, что этим «первым жертвенным письмом» он и члены его дома «подносят» Кутаисской епархии «всю ту вотчину, которая перешла в наши руки из прежнего Кутаисско-архиерейского удела... в надлежащих пределах с лесами, водами и со всеми спорными и бесспорными местами», а также обязуются «полностью возвратить вам и те части, которые отчуждены нами» (О восстановлении звания... // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 28–30).

На Соборе были приняты многие ключевые для Церкви и общества в Зап. Грузии решения. Наиболее важным был вопрос о похищении и продаже людей в рабство османам — явлении, широко распространенном в Грузии и принявшем со 2-й пол. XVIII в. характер национального бедствия. Работорговля стала основным источником заработка для мн. людей среди всех слоев населения (*Рехвиашвили*. 1982. С. 312). На заседании 5 дек. Собор предал проклятию тех, кто «осмелится и плоть свою, и кровь свою, и ближнего своего пленить и передаст в руки безбожных оттоманиан», а также «семью его, и ближних его, и того, кто посмеет приютить его» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 843). Со стороны гос-ва в свою очередь был принят закон о предании работорговцев смертной казни.

Борьба с торговлей людьми стала одной из основных сфер деятельности М. После избрания на патриарший престол Зап. Грузии он объездил почти все епархии и приходы не только в Имерети, но и в Гурии и Мегрелии. Сохранились грамоты и указы М., касающиеся наказания и отлучения от Церкви за работорговлю. Так, в 1776 г. М. проклял и отлучил от Церкви кн. К. Чичуа (ПГП. 1970. Т. 3. С. 909–910, 922; *Пурцеладзе*. 1881. С. 151), в 1777 г.— кн. М. Лордкипанидзе (Церковные док-ты. 1921. Т. 2. С. 60) и др. В окружном послании от 1777 г. М. предписывал запрещать в служении священников, предающихся обжорству или пьянству либо не способных «совершать обедню и крещение в совершенстве»; держать церкви в чистоте; отлучать от Церкви и лишать погребения гадальщиков и тех, кто пользуются их услугами, и т. д. (Окружное послание // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 46–47). Известно также его послание пастве Гурии (№ 13 // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 62).

Кроме того, М. добился от местных князей (мтаваров) возврата присвоенных ими в период ослабления централизованной власти церковных поместий (пастбищ, виноградников, лесов, пахотных земель) и крепостных. В 1776 г., сразу же после избрания на патриарший престол, М. получил от царя Соломона I грамоту «Книга слова» (Пиробис цигни), в которой царь обещал положить конец раздаче церковных имений царским князьям и чиновникам и восстановить на возвращенных Церкви землях «законную», т. е. церковную, власть (Церковные док-ты. 1921. Т. 2. С. 50–51). Трудами М. были возобновлены мн. храмы, восстановлены *Джуматская* и в 1777 г.— Хиноцминдская епархии. Однако ввиду того, что Хиноцминда находилась в это время во власти османов, М. временно перенес епархиальную кафедру в церковь в с. Гамочинебули (Там же. С. 62).

М. много жертвовал Церкви: даровал крестьян *Баграта храму* в Кутаиси с установлением с них ежегодной ренты (ПГП. 1970. Т. 3. С. 937–938), крестьян храму вмч. Георгия мон-ря Гелати с присвоением храму полного иммунитета и т. д. (Там же. С. 923). По просьбе М. князь Гурии Георгий V Гуриели (1755–1758; 1765–1771; 1776–1788) передал в дар «Бичвинтской Богородице», т. е. патриаршему кафедральному собору в Бичвинте (ныне Пицунда) земли в с. Акети с крепостными (Церковные док-ты. 1921. Т. 2. С. 69).

М. известен своей дипломатической деятельностью. Летом 1768 г. Соломон I направил митрополита Кутаисского М. послом ко двору российской имп. *Екатерины II Алексеевны*. Царь просил у России покровительства и помощи в борьбе с турками, обещая взамен участие груз. войска в русско-тур. войнах. В случае, если Соломон I больше не сможет сопротивляться тур. агрессии, он просил поселить его в России на «вечные времена» (*Рехвиашвили*. 1982. С. 99–100). Российские власти с интересом отнеслись к предложению царя Имерети. Так, комендант Кизляра генерал-майор Н. А. Потапов получил от Коллегии иностранных дел указание снабдить М. всем необходимым и незамедлительно отправить его в С.-Петербург. Глава внешней политики гр. Н. И. Панин и кн. А. М. Голицын в письме Потапову указывали, что «приезд сего митрополита весьма кстати и ко времени и остается только пользоваться сходным с здешними видами владетеля его в рассуждении турок расположением». 30 нояб. Панин отправил письмо Соломону I, в к-ром сообщал, что М. будет с радостью принят в столице. 6 янв. 1769 г. М. покинул Кизляр (АВП РФ. Ф. Сношения России с Грузией, 1769–1773 гг. Оп. 110/2. Д. 10. Л. 32–36, 41–42; Грамоты. 1891. Т. 1. С. 19–22, 26–27). 8 марта католикос-патриарх прибыл в С.-Петербург и 14 марта представил при дворе обстоятельный отчет о царстве Имерети и предложении Соломона I. 28 мая М. было объявлено о решении Екатерины II: выделить военный отряд для отправки в Грузию (в конце авг. 1769 г. рус. отряды под командованием ген. гр. Г. фон Тотлебена пересекли груз. границу) и 50 тыс. р. для армейских нужд. Через 2 дня М. выехал на родину вместе с советником Екатерины II кн. А. Тархан-Моурави (в рус. традиции — Моуравов) и в сент. прибыл в Имерети. Его дипломатическая миссия оказалась успешной: после окончания русско-тур. войны в 23-м пункте Кючюк-Кайнарджийского мирного договора между Россией и Портой Имерети и Мегрелия хоть и были признаны сферой влияния Турции, однако Порта отказывалась «требовать дани отроками и отроковицами и всякого рода других податей...» и обязывалась «все замки и укрепленные места, бывшие у грузинцев во владении, оставить паки под собственной стражей и правлением, так как и не притеснять никоим образом веру, монастыри и церкви и не препятствовать поправлению старых, созиданию новых» (*Юзефович*. 2005. С. 57). В 1781–1784 гг. из-за конфликта с Соломоном I М. жил при дворе царя Картли-Кахети *Ираклия II*.

Соломон I скончался в апр. 1784 г., царем стал его двоюродный брат Давид II, к-рый в окт. того же года послал в Россию новое посольство во

главе с М., «Великим господином и пастырем нашим, его Святейшеством католикосом всей Абхазии и Имерети, которому принадлежим мы душою и телом своим» (*Мачарадзе*. Бесики. 1968. С. 92). 24 дек. М. встретился с вице-канцлером гр. И. А. Остерманом, 29 дек. получил аудиенцию у Екатерины II, затем у царевичей Павла Петровича и Александра Павловича. Царь Давид II просил Россию принять Имерети под свое покровительство на тех же условиях, что и восточногруз. царство Картли-Кахети (Георгиевский трактат, 1783), а также прислать в Имерети 4-тысячный военный корпус для помощи в борьбе с Османской империей. Ответ был получен спустя 10 месяцев: Екатерина II обещала заботиться о «благополучии Имерети», наградила Давида II орденом ап. Андрея Первозванного и предложила по неотложным вопросам обращаться к генерал-фельдмаршалу Г. А. *Потёмкину* (*Цкитишвили*. 1980. С. 28; Грамоты. 1902. Т. 2. Ч. 2. С. 57). 31 дек. 1785 г. послы отбыли в Грузию, в апр. 1786 г. добрались до Кавказской линии, откуда М. письменно обратился к Потёмкину с просьбой послать с ними российского представителя, к-рый лично бы донес до Давида II позицию России. Не получив ответа, М. в кон. 1786 г. отправил в Имерети князей З. Церетели и Д. Квинихидзе, а сам вместе со своим братом (настоятелем монастыря Гелати архим. Антонием (Абашидзе)), и архим. Дионисием остался в России (*Мачарадзе*. Материалы. 1968. С. 85). Сохранилось письмо М., датированное февр. 1787 г., в к-ром католикос-патриарх сообщал Потёмкину о своем решении остаться в России, пока «наши просьбы» не будут удовлетворены (Там же. С. 259). В мае 1787 г. М. был включен в состав нового посольства в Россию. Его возглавил поэт Висарион (Бесики) Габашвили, с к-рым М. встретился в июле в Моздоке и впосл. активно переписывался. Однако Габашвили не удалось добраться до С.-Петербурга.

В июле М. официально обратился к рус. властям с просьбой оставить его в России. 15 нояб. 1787 г. Екатерина II удовлетворила его прошение и направила в Синод указ определить место М. и обязать казну выплачивать ему ежегодное пособие в размере 1200 р. (*Цкитишвили*. 1980. С. 32). 22 нояб. местопребыванием М. был определен московский *Высокопетровский во имя святителя Петра, митрополита Московского, мужской монастырь;* в янв. 1788 г. М. отбыл из Моздока в Москву, но из-за болезни прибыл туда только 8 июня. 16 июня митр. Московский *Платон (Левшин)* обратился в Синод с вопросом: «При церковных церемониях между случающимися здесь епаршескими преосвященными архиереями какое ему иметь место?» (цит. по: Там же. С. 32–33). 17 июля Синод позволил М. носить митру с крестом и предписал обращаться к католикосу-патриарху, «как у него на родине».

М. продолжал обращаться к гос. чиновникам и церковным деятелям, пытаясь довести свою миссию до успешного завершения. В сент. 1789 г. он обратился с просьбой к имп. Екатерине II позволить ему переехать в Астрахань и в нояб. 1789 г. поселился в *астраханском в честь Преображения Господня мужском монастыре*. В июле 1792 г. М. в письме имеретинскому духовенству внес предложение избрать нового католикоса-патриарха. Функции Главы Церкви были возложены на митрополита Кутаисского сщмч. *Досифея (Церетели)*. В сент. 1792 г. М. решил отправиться на Св. землю и Афон, в нояб. прибыл в Киев, где заболел. М. скончался в Киево-Печерской лавре 30 мая 1795 г. Погребен в трапезной церкви лавры (Там же. С. 38).

Соч.: Окружное послание Абхазо-Имеретинского католикоса с разными духовными наставлениями. № 38 // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 46–47.
Ист.: О восстановлении звания Кутаисского митрополита с возвращением принадлежащих ему угодьев. № 24 // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 28–30; *Пурцеладзе Д.* Груз. церк. гуджари (грамоты). Тифлис, 1881; Грамоты и другие ист. док-ты XVIII ст., относящиеся до Грузии / Сост.: А. Цагарели. СПб., 1891. Т. 1; 1902. Т. 2. Ч. 2; *Пальмов Н. Н.* Некоторые сведения о католикосе Имеретинском и Абхазском Максиме II // ТКДА. 1913. Т. 3. № 12. С. 566–588; Церковные док-ты Зап. Грузии / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1921. Т. 2 (на груз. яз.).
Лит.: *Какабадзе С.* К церковным реформам Соломона I. Тифлис, 1913 (на груз. яз.); *Мачарадзе В.* Бесики на дипломатическом поприще. Тб., 1968 (на груз. яз.); *он же.* Материалы по истории рус.-груз. отношений 2-й пол. XVIII в.: АДД. Тб., 1968; *Соселия О.* Очерки социально-полит. истории Зап. Грузии феод. эпохи. Тб., 1973. Т. 1; *Цкитишвили З.* Государственные деятели Грузии (2-я пол. XVIII – нач. XIX в.). Тб., 1980 (на груз. яз.); *Рехвиашвили М.* Имерети в XVIII в. Тб., 1982 (на груз. яз.); *Коридзе Т.* Максиме II (Абашидзе) // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 168–171 (на груз. яз.); *Юзефович Т.* Договоры России с Востоком: Полит. и торговые. М., 2005.

З. Абашидзе, Т. Коридзе

МАКСИ́М ГРЕК (ок. 1470, г. Арта, Эпир, Османская империя (ныне Греция) — 1555/56, Троице-Сергиев мон-рь (ныне Троице-Сергиева лавра)), прп. (пам. 21 янв., 21 июня, во

Прп. Максим Грек. Икона. Сер. XVIII в. (ГРМ)

2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных, в воскресенье перед 26 авг.— в Соборе Московских святых, 6 июля — в Соборе Радонежских святых, в воскресенье после 29 июня — в Соборе Тверских святых), русский писатель греч. происхождения, богослов, филолог, переводчик.

Род. в греч. г. Арта, в семье образованных родителей Мануила и Ирины («христиан, греков, филосо-

Прп. Максим Грек. Рисунок из сборника сочинений Максима Грека. Кон. XVI в. (РНБ. ОЛДП. О.176. Л. 4 об.)

фов», по словам самого М. Г. в краткой автобиографической заметке позднего периода). Мирское имя М. Г.— Михаил Триволис,— было выявлено И. Денисовым. В молодости

интересовался политической жизнью, в 1490–1491 гг. принимал участие в выборах в Большой совет о-ва Корфу, но не был избран. Овладел искусством каллиграфии, выучил лат. язык. В 1492 г., по предположению Денисова, отправился в Италию для продолжения образования вместе с греч. ученым-гуманистом Иоанном Ласкарисом, который по поручению Лоренцо Медичи совершил путешествие в Грецию в поисках древних манускриптов.

Первым городом пребывания Триволиса в Италии была Флоренция, где он обучался у Ласкариса. После отъезда Ласкариса в 1494 г. в Париж, М. Г. в 1494–1498 гг. посещал разные города — Падую, Феррару, Верчелли, Венецию, позже, возможно, Милан, где слушал лекции, присутствовал на занятиях и ученых диспутах (в Падуе), сам занимался преподаванием, делал переводы. Зная и латынь, и народный язык (volgare), Триволис переписывал для гуманистов древние манускрипты с сочинениями как античных, так и христ. авторов. Известны выполненные его рукой списки сельскохозяйственного трактата «Геопоника» (для Ласкариса), сочинений Феокрита, Страбона, Иосифа Флавия, Феодорита Кирского, Комментарии Иоанна Филопона к «Первой аналитике» Аристотеля. Переписка рукописей, участие в издании сочинений античных авторов, преподавание были вкладом М. Г. в гуманистическую культуру Кватроченто. Но вместе с этим в его сочинениях имеются и высказывания об «училищах италийских» с осуждением царящего в них «языческого нечестия» и даже «безбожия», встречается лаконичная характеристика 3 гуманистов, поддавшихся «злочестию», с пренебрежением говоривших о Церкви и т. д. («Козмик из Феррары» — Никколо Лелио Козмико, поэт из Падуи; «из Патавии (т. е. Падуи) Сеса философ Неаполитский)» — Агостино Нифо, преподавал в Падуанском ун-те, вел диспуты с Пьетро Помпонацци о бессмертии души; Анджело Полициано — яркий представитель флорентийского гуманизма).

В историографии получила распространение т. зр., согласно которой М. Г. критиковал итал. гуманизм (Н. К. *Гудзий,* А. А. *Зимин,* М. Баракки и др.). При этом не учитывалось, что приведенные выше высказывания с отрицательной коннотацией находятся лишь в рус. сочинениях первого московского периода, содержащих полемику с лат. учениями об опресноках и о Filioque. Объектом обличений является не гуманизм, а поздняя схоластика, к-рую порицали и сами гуманисты. В посланиях М. Г. к католич. богослову Николаю Булеву (1522–1523) содержится ряд фрагментов, в к-рых и обличается защита этих учений «латинскими сынами». С осуждением автор говорит про используемые ими «диалектические подстрекательства и софизмы» (с глоссой «злохитрства»), «аристотельские силлогизмы», приверженность к «внешнему диалектику-ведению» (с глоссой «стязательному»), «перипатетические силлогизмы и хитросло вия», «хитрословные силлогизмы». Обличения М. Г. излагаются вполне в духе гуманистической критики (наблюдаются даже терминологические параллели: так, Ф. Петрарка обличал «безбожных перипатетиков», издевался над «диалектическими хитросплетениями» поздней схоластики, Лоренцо Валла осуждал «ересь перипатетических измышлений», Эразм Роттердамский писал про «ухищрения диалектики»). Характеристика, данная М. Г. трем гуманистам, не касается существа их воззрений; она построена по принципу ad hominem. То, что их объединяет — «нечестие», «бытовой паганизм».

В Венеции Триволис сотрудничал с печатником Альдом *Мануцием.* Позднее в Москве М. Г. составил краткое описание его типографии («премудрое замышление»), назвав Мануция «философ добре хытр», написал послание В. М. Тучкову о типографском знаке печатника. Впосл. М. Г. привез в Москву изданный Мануцием в 1493 г. сборник сочинений греч. авторов и использовал его при написании своих сочинений. С 1498 г. Триволис находился на службе у Дж. Ф. Пико делла Мирандолы — племянника Дж. Пико делла Мирандолы, автора «Речи о достоинстве человека». Племянник глубоко чтил память дяди, заботился о сохранении и публикации его наследия, и вероятно, М. Г. помогал ему в этих трудах. И сам Пико делла Мирандола, и его племянник имели тесные связи с приором доминиканского монастыря Сан-Марко во Флоренции Дж. *Савонаролой.*

Самым значительным впечатлением от итал. жизни Триволиса были проповеди Савонаролы и его реформаторская деятельность в мон-ре и в городе. Этим событиям, в т. ч. казни Савонаролы, М. Г. посвятил одно из лучших своих сочинений, написанных в России,— «Повесть страшна и достопамятна». Устройство и образ жизни «нищенствующих» орденов доминиканцев и картузианцев правосл. грек описывал, уже будучи в Москве, как образец «совершенного иноческого жительства», высказывая суждение о том, что «благие начинания» могут быть даже у людей, исповедующих «неправые учения», и ссылаясь на Евангелие от Матфея: солнце сияет «на злыя и благыя и дождить на праведныя и неправедныя» (Мф 5. 45). Монашеская жизнь и аскетическое делание привлекали его внимание.

Под влиянием проповедей Савонаролы 12 июня 1502 г. Триволис вступил в доминиканский мон-рь Сан-Марко во Флоренции, но в качестве «новиция», т. е. послушника (на ступени Vestitione), не принявшего полноты монашеских обетов (Obligazione), и оставался в мон-ре в течение 10 месяцев. Причину ухода он объяснил в частном письме тем, что «его одолели» болезни. Вскоре друзья помогли ему перейти на службу в Венецию к Мануцию, который с 1502 г. формировал свою «Новую Академию», возникшую по образцу Академии Марсилио Фичино во Флоренции. Расцвет деятельности Мануция относится к 1503–1504 гг., но вскоре у печатника возникли трудности и он покинул Венецию. В сер. 1506 г. Триволис возвратился в Грецию; на Св. Горе Афон он вступил в *Ватопед.*

Св. Гора привлекала греч. книжника и как образец высокого духовного служения и подвижничества и как богатейшая книжная сокровищница, хранившая произведения и античных, и христ. авторов. М. Г. их старательно изучал и в Москве обильно цитировал. Он трудился как каллиграф, переписывал монастырские акты, составлял эпитафии: К-польским патриархам *Иоакиму I* († 1504) и *Нифонту II* († 1508), 2 надписи для гробницы последнего (1512–1516). Ему также принадлежит эпиграмма Мануилу Коринфскому, «великому ритору» (1505 — июнь 1516), стихи, посвященные св. Димитрию Солунскому. В афонских мон-рях хранится (в поздних списках) составленный им Канон св. Иоанну Крести-

телю. Литургическое творчество привлекало М. Г. и в России («Канон святому и поклоняемому Параклиту»).

Весной 1516 г. на Афон прибыл посланец из Москвы Василий Копыл Спячий, который находился в составе посольства в Стамбул В. А. Коробова, отправившегося из Москвы 15 мая 1515 г. вместе с тур. послом Ф. Камалом. Копыл привез на Св. Гору богатые дары и милостыню (2 тыс. р.) с прошением вел. кн. *Василия III Иоанновича* о поминовении родителей и молитве «о наших детях» (брак московского государя вот уже 10 лет оставался бездетным). Была также изложена просьба прислать «на время» «книжного переводчика» (без указания книги для перевода). Прот избрал М. Г. Игумен Ватопеда Анфим, рекомендуя М. Г. московским властям, отметил его высокую образованность и филологическую подготовку, он признал с сожалением, что М. Г. не знает рус. языка, но выразил надежду, что тот быстро им овладеет.

М. Г. выехал с Афона летом 1516 г. вместе со святогорскими старцами — своим духовником иером. Неофитом, Лаврентием Болгарином (он,

Прп. Максим Грек.
Миниатюра из Толковой Псалтири.
XVIII в.
(ЯИАМЗ. № 982 (301). Л. 8)

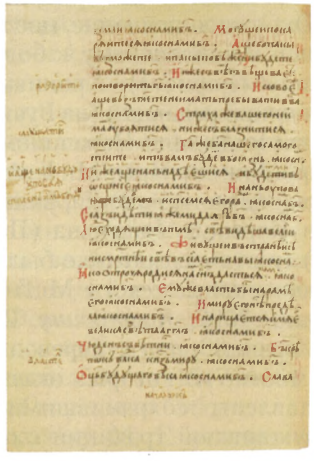
вероятно, выполнял роль переводчика и обучал М. Г. слав. языку) и проигуменом Пантелеимонова мон-ря Саввой. Рус. посольство надолго задержалось в Стамбуле, оно отбыло

Митр. Григорий,
прп. Максим Грек и афонские старцы
приезжают в Москву
к вел. кн. Московскому Василию III.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30–2. Л. 787)

в Москву лишь в мае 1517 г. и прибыло в столицу в 4 марта 1518 г. (вместе с ним отправилась делегация К-польского патриарха *Феолипта I,* к-рую возглавлял митр. Григорий Зихновский (Янинский)). Делегация была принята в Москве с почетом, известие «о греках» было включено в офиц. летопись. Греч. посольство оставалось в Москве до осени 1519 г.

Главным занятием М. Г. в 1-й период его пребывания в Москве (1518–1525) были переводы, ради к-рых он и был приглашен в Москву. Сначала он перевел начальную часть Толкового Апостола (толкования на «Деяния апостольские», с 31-го зачала до 51-го), вероятно, переводчики не располагали полной рукописью оригинала. Запись о дате перевода (25 мар. 1519) сделана в конце этой части (РГБ. Троиц. № 118. Л. 143, 20-е гг. XVI в.). Остальная часть рукописи, толкования на «Послания апостольские», была переведена к марту 1521 г.

Следующий большой перевод — Толковой Псалтири, был начат в июне—июле 1521 г. и завершен в дек. 1522 г. Запись содержит известие о технике перевода: сначала М. Г. переводил с греч. языка на латынь, а затем толмачи с латыни — на русский (М. Г. еще недостаточно владел рус. языком). Переводчиками были принадлежавшие к посольской среде Дмитрий *Герасимов,* к-рый ранее в Новгороде принимал участие в работах по созданию *Геннадиевской Библии* 1499 г., и Власий Игнатьев (Толковый Апостол переводил один Игнатьев). Перевод Толковой Псалтири сопровождается посланием-энкомием вел. кн. Василию III Иоанновичу, которое в большинстве сохранившихся списков помещено в качестве предисловия. В нем раскрывается высокий смысл памятника, рассказывается о разных типах толкования священных текстов.



Исправления перевода,
сделанные ок. 1540 г.
рукой Максима Грека
на полях Псалтири.
Кон. XV в.
(РГБ. Ф. 304. № 315. Л. 259 об.)

М. Г. была известна существовавшая в то время теория о 4 типах толкований: иносказательный (аллегорический), нравоучительный, «возводительный» (анагонический), «исторический». Решение Василия III и митр. Варлаама вызвать с Афона книжного переводчика М. Г. описывает как проявление симфонии между «священством» и «царством» и цитирует предисловие к 6-й новелле имп. Юстиниана. В дальнейшем тема «симфонии» будет одной из ведущих в его творчестве. В 1552 г. он сделал еще один перевод Псалтири, на этот раз без толкований, в процессе перевода обучая греч. языку троицкого мон. *Нила (Курлятева).*

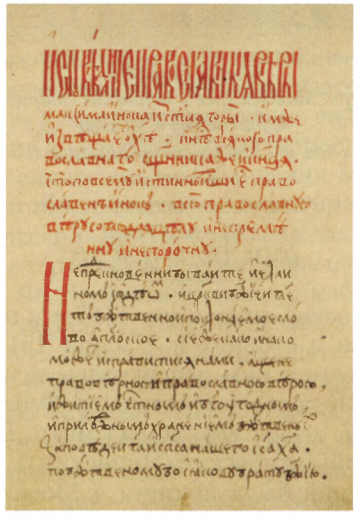
Перевод Евангельских бесед свт. Иоанна Златоуста (на Евангелия от Матфея и от Иоанна) был выполнен в 1523–1525 гг. М. Г. осознавал просветительское значение этого труда для всего правосл. мира. Сохранилось (в единственном списке Бесед на Евангелие от Матфея. РГБ. Егор. 920) его послание ко «Всем православным христианам, россиянам, сербам и болгарам», в котором он

характеризует духовное содержание памятника. Перевод делался уже без посредничества латыни троицким иноком Селиваном под рук. М. Г. Преподобный выполнил перевод и мн. др. произведений святоотеческой и визант. лит-ры; рукописи некоторых из них он привез с собой в Москву с Афона, а возможно, еще из Италии (энциклопедический сб. «Суда», изданный Мануцием сборник сочинений греч. авторов, послания К-польского патриарха Фотия (Окружное послание, послания к архиеп. Аквилейскому, к болг. кн. Михаилу (Борису)), Хроника Зонары полной редакции (на Руси был известен тогда лишь Паралипомен)). Из Хроники Зонары М. Г. сделал выборку известий о Руси, включенную в Кормчую Вассиана (Патрикеева) (в этом памятнике были обнаружены новые тексты М. Г.— см.: *Плигузов.* 2002; *Корогодина.* 2015). М. Г. правил тексты переводимых книг, многие из которых оказались представлены сохранившимися в рус. рукописной традиции с ошибками в прежних переводах или с неточностями писцов. Масштабы исправлений М. Г. были очень значительны и стали новацией в книжной культуре того времени, что вызвало непонимание и упреки. Правка текстов стала одной из причин его осуждения и обвинений в ереси. Послание к Василию III 1522 г. сохранило сообщение о том, что уже в ходе этого раннего перевода М. Г. слышал упреки по поводу вносимых им исправлений.

Одним из первых его сочинений в России было послание к вел. кн. Василию III о святогорских обителях, «общих и глаголемых особных». Автор еще не включился в происходившую тогда полемику между *нестяжателями* и *иосифлянами,* но, сосредоточив внимание на типе мон-рей, он тем самым проявил понимание и этой полемики, и позиции в ней вел. князя (общежительные мон-ри в условиях России часто оказывались крупными хозяйствами с большими земельными владениями и сложной системой земельных отношений, а «особные» монастыри и пустыни имели гораздо меньший объем хозяйственных функций и в большей степени соответствовали идеалам «нестяжателей»). М. Г. был пострижеником «особного» Ватопеда, но выражал одобрение общежительному мон-рю *Зограф* («чист от особ-

ства»), противопоставлял «трудников» общих мон-рей, где труд обязателен, «вкладчикам» особных, где участие в общих работах обычно добровольное («по разсужению»). М. Г. описал многочисленные виды ремесленных и др. занятий, отметил наличие наемных работников, ежедневно приходивших в мон-рь и заботливое к ним отношение.

Важной темой в ранних рус. сочинениях М. Г. было обличение католич. проповедника, «немчина» Николая Булева и его выступлений в



Исповедание правосл. веры Максима Грека из Иоасафовского сборника. Кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 173. № 42. Л. 7)

защиту астрологии («звездочетства», «звездозрительного художества»). Булев, прибывший в Россию еще в кон. XV в., вел в Москве, Новгороде и др. городах активную пропаганду идеи соединения церквей, сопрягая с ней выступления в защиту астрологии, якобы предсказывающей предстоящие церковные перемены. М. Г. написал ряд пространных полемических и обличительных посланий, адресованных Булеву и его предполагаемым единомышленникам. О том, что полемика имела не только церковное, но и гос. значение, свидетельствует участие в ней дипломата и публициста Ф. И. *Карпова,* к к-рому М. Г. тоже отправил ряд посланий по этому поводу. Переписка далеко вышла за рамки темы и переросла в обсуждение такого важного вопроса общественной мысли той эпохи, как «человеческое самовластие», т. е. философская проблема «свободы воли». М. Г. защищал, в противовес астральному детерминизму «звездозрителей» (влияние звезд), свободу человека в выборе между добром и злом и ответственность его за результат выбора. В сочинениях М. Г. присутствует тема теодицеи и защиты Божественного Промысла от фатализма астрологов и их адептов.

Комплекс посланий М. Г. намеревался объединить, создав единый цикл, составив компендиум из произведений византийской (послания Фотия) и русской (послания к Булеву и Карпову) лит-ры. Завершить этот труд М. Г. не успел из-за того, что был арестован, однако отдельные фрагменты этого цикла сохранились в разных сочетаниях в ряде ранних рукописных сборников в основном сер. XVI в. (РНБ. Q.I-487; РГБ. Вол. 488; Великие Минеи-Четьи всех 3 комплектов и др.).

В февр. 1525 г. М. Г. был привлечен сначала к светскому судебному разбирательству по делу опального крестового дьяка Берсеня Беклемишева в качестве свидетеля, но впосл. сам стал обвиняемым. Полный текст Судного списка М. Г. 1525, 1531, 1549 гг., ранее известный только в дефектном виде (без окончания), был обнаружен и опубликован Н. Н. Покровским (см.: Судные списки. 1971). В Судном списке сохранились офиц. документ Собора, осудившего М. Г.— грамота митр. *Даниила* в *Иосифов Волоколамский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь* и др. достоверные свидетельства о процессе. Из Судного списка следует, что наиболее тяжкие из предъявленных М. Г. обвинений (в изменнических сношениях с тур. султаном и др.) не были доказаны, т. к. не имели документальной базы. Они не названы в грамоте митрополита, где присутствуют лишь 2 обвинения — еретическая порча богослужебных книг и критические высказывания по поводу практики поставления рус. митрополитов без благословения К-польского патриарха. Второе обвинение М. Г. признал, а 1-е отрицал и опровергал в ходе дальнейшего пребывания в России, доказывая свою невиновность филологическими методами — сравнением с оригиналом — и обосновывая правомерность и необходимость внесенных им исправлений. После соборного суда, состоявшегося в мае 1525 г., он был отправлен в заточение в Иосифов Волоколамский монастырь, где условия пребывания

были достаточно суровыми (преподобный был лишен причастия, ему было запрещено писать, ограничен круг его чтения, запрещены контакты с внешним миром).

В 1531 г. М. Г. был судим вторично. Чтобы подтвердить предыдущие обвинения 1525 г., судьи предъявили их вновь (еретическая порча книг, сношения с тур. султаном, неприятие автокефалии), последовало и новое обвинение — в критических высказываниях о святости рус. чудотворцев. Эти обвинения М. Г. отверг, но признал свои слова о прп. *Пафнутии* Боровском (общецерковно канонизированном 1 мая 1531), что тот применял телесные наказания, занимался «лихоимством» и т. д.: «Ино как ему чюдотворцем быти?». Высказывания по этому поводу допускал и *Вассиан (Патрикеев)*, суд над к-рым происходил одновременно с судом над М. Г., общим был ряд заседаний, совпадали нек-рые пункты обвинения (см.: Следственное дело 1525 г. 1960). По судебному приговору и М. Г., и Вассиан были отправлены в Иосифов Волоколамский мон-рь. Сопроводительная грамота о преподобном была та же, что и в 1525 г., тем самым суд подтвердил предыдущие обвинения. Были осуждены и сотрудники М. Г., участвовавшие в переписке и исправлении книг: Михаил *Медоварцев*, *Исаак Собака* и др.

В 1531 г. в Москве Василий III получил торжественную («на харатье», т. е. пергамене) грамоту святогорского прота Анфима. Судя по дате, грамота, вероятно, содержала поздравления по случаю рождения наследника престола (впосл. царь *Иоанн IV Васильевич* (род. в авг. 1530)). Можно предполагать, что грамота включала и просьбу об облегчении участи М. Г. и о его возвращении на Афон. Московские власти не сочли возможным удовлетворить эту просьбу.

Между 1532 и 1537 гг. М. Г. был переведен в тверской *Отрочь в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*, где под покровительством Тверского еп. *Акакия* условия жизни преподобного значительно улучшились. Он получил возможность писать.

Сказание о М. Г. кон. XVI в. сообщает о покровительстве святому митрополита всея Руси свт. *Иоасафа (Скрипицына)* (1539–1542), о снятии церковного отлучения митр. свт. *Макарием* (к-рый в одном из посланий к М. Г. готов был признать его святым), об освобождении из тверского заточения Иоанном IV: «В граде Твери в епископии... ослабу улучи от епископа тверскаго Акакия по благословению преосвященнаго Иасафа митрополита, таже по сих Макария митрополита благословением и к церкви хождением и Пречистых и животворящих таин Христовых причащение... Таже последи милостивым царем... Иваном изведен бысть из Твери, и жити ему повеле в обители... Троицы в Сергиеве монастыре» (*Синицына.* Сказания. 2006. С. 83–84, 88). Др. Сказание (сер. XVII в.) сообщает, что по молению троицкого игум. *Артемия*, близкого к нестяжателям, царь повелел тому М. Г. «с честию к себе взяти на Москву и быти ему в ослабе» (Там же. С. 96); это Сказание допускает неточность, сообщая, что игум. Артемий скончался в Троице-Сергиевой обители, а после него там же и М. Г. «в глубокой старости»,— Артемий еще долго жил за пределами России в ВКЛ. Вероятно, последовательность событий отражают частично оба Сказания: сначала перевод М. Г. в Москву, где в *Чудовом в честь Чуда архангела Михаила в Хонех монастыре* сохранялся архив М. Г. с его многочисленными сочинениями и где он руководил составлением собраний своих трудов, а затем переезд в Троице-Сергиев мон-рь.

Прп. Максим Грек.
Рисунок из сборника сочинений Максима Грека.
2-я пол. XVII в.
(БАН. Архан. № 1044.
М. Б. № 15. Л. 10 об.)

Сказание кон. XVI в. определяет продолжительность заключения М. Г. в 22 года, что подтверждают и др. источники. Освобождение, по-видимому, было приурочено к царскому венчанию в янв. 1547 г. или царской свадьбе в февр. того же года (можно также предполагать, что это стало возможным летом 1547, после смерти митр. Даниила, главного обвинителя М. Г.). На освобождение М. Г. повлияли, вероятно, грамоты Александрийского патриарха *Иоакима I* от 4 апр. 1543/45 г. и К-польского патриарха *Дионисия II* от июня 1546 г.

В 30–40-х гг. XVI в. главным делом жизни М. Г. было доказательство своей невиновности. Он писал послания к разным лицам и специальные сочинения, в к-рых отвечал обвинителям и судьям, церковным и светским властям, прежде всего митр. Макарию и царю Иоанну IV. Эти сочинения М. Г. объединил в комплекс и изложил свою подлинную позицию, не искаженную показаниями лжесвидетелей и др. участников судов. Формирование этого корпуса началось во 2-й пол. 30-х гг. XVI в. и продолжалось до 1547–1551 гг., до эпохи *Стоглавого Собора*.

Поскольку М. Г. отвечал на все пункты обвинения, а они касались практически всех сторон социальной, политической, духовной культурной жизни, то и «оправдательный» корпус сочинений далеко вышел за рамки первоначальных задач и целей. М. Г. составил 2 собрания своих «избранных сочинений» — в 47 и 73 главах. Собрание в 47 главах получило название Иоасафовского по имени владельца рукописи (РГБ. МДА. Ф. 173. № 42) митр. Иоасафа, проживавшего на покое в Троице-Сергиевом монастыре. Этот текст имеет собственноручную правку автора (уточнения, исправления пропусков, ошибок писца и орфографических форм слов). Собрание отличается продуманностью состава, автор самостоятельно подобрал тексты, подчиненные единому замыслу, определил последовательность их расположения, иерархию тем и предпочтений. Оно открывается «Исповеданием веры» (гл. 1), в к-ром вслед за credo М. Г. излагает программу, которой подчинены расположенные далее сочинения собрания: «аз моими списании всякую латыньскую ересь и хулу иудеискую и языческую обличаю» (главы 5, 6, 7); «аз теми же моими списании себе же и всякому благоверному иноку думаю жительствовати и свое житие устроити по святых Божиих заповедех и преданиих и уставех... и да отступают от

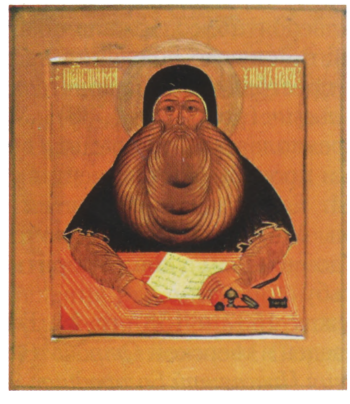
всякого лихоимьственаго резоимания и неправды и хищениа чюжих имении и трудов» (главы 15, 16, 19, 20). Автор изложил свое понимание истинной причины его осуждения («Аще сих ради тяжек являюся вам и наричюся еретик»). В «Исповедании...» М. Г. обосновал правомерность внесенных им исправлений в текст и объяснил допущенные в переводе ошибки недостаточным знанием рус. языка. Эта тема подробно развита в 2 заключительных главах начального т. н. оправдательного комплекса (главы 11 и 12, «Слова отвещательные об исправлении книг русских»). Проблема языка, правильности и точности перевода, «книжной справы» станет одной из ведущих в рус. культуре не только XVII в., но и Нового времени. В составе этого комплекса, в главах 5–9 автор поместил догматико-полемические и обличительные сочинения («На иудея», «На латинские три большия ереси», «Против еллинской прелести», «На агарянскую прелесть») с целью доказать, что у него нет «еретического порока» и он верен традициям Православия. Эти тексты были написаны одновременно. Большое значение автор придавал мусульманской теме («На агарянскую прелесть... и Моамефа» (Магомета)). С одной стороны, он пытался еще раз подтвердить свою невиновность в связях с Турцией, с другой — М. Г. таким образом продолжил европейскую традицию полемики с исламом, развернувшуюся после 1453 г. Ее участниками, напр., были папа Римский *Пий II* (1458–1464), ученый-гуманист *Георгий Трапезундский*. Адресат догматико-полемических выпадов и упреков в начальной части собрания не обрисован четко и едва ли правомерно делать вывод о наличии в обществе большого количества людей с подобными воззрениями; инвективы М. Г. носят скорее общий характер.

Самый большой раздел собрания (главы 13–20) посвящен нравственному богословию и аскетике, изложению «учения о нравах»: о христ. жизни и об обязанностях христианина как для общества в целом, так и для монашества, и даже для верховного носителя власти, для «начальствующих». Конкретный адресат не обозначен, им оказываются правосл. общество в целом и каждый его представитель в отдельности. Сочинения о человеческом самовластии и Божественном Промысле утверждают достоинство человека, созданного по образу и подобию Божию, и главным свидетельством этого являются дарованные человеку свобода воли и свобода выбора, сопряженные с Божественным Промыслом и не зависимые от фатализма астрологов. Пространные «нестяжательские» сочинения, излагающие идеальные нормы монашеской жизни, созданы, вероятно, как ответ на высказывавшиеся обвинителями упреки по поводу святости рус. чудотворцев. Они построены в жанре диалога: собеседуют Ум и Душа, нестяжательный Актимон и любостяжательный Филоктимон, высказаны гневные инвективы против ростовщичества («лихоимства»), эксплуатации чужого труда, несправедливости и «неправды» в отношениях с крестьянами в монастырских вотчинах. Нестяжательство М. Г. значительно отличалось от нестяжательства его единомышленника старца Вассиана (Патрикеева). Если последний заявлял: «Аз велю великому князю у монастырей села отнимати», то ученый грек выступал против насильственных мер в своих рекомендациях «начальствующим праворно» и самому царю (гл. 25). Три главы Иоасафовского собрания (24–26) посвящены социальной и политической этике. В них наставления правителю и властям, их обязанности изложены как нравственные нормы, советы и рекомендации. Автор вновь возвратился к темам, развитым еще в 1522 г., в послании к Василию III о Толковой Псалтири: о «мудрых советниках», необходимых правителю, о «симфонии» священства и царства. Эта тема оставалась одной из ведущих в творчестве М. Г. Теперь, в послании к Иоанну IV, М. Г. советовал царю, по определению В. Ф. Ржиги,— скоординировать политические силы, «причем состав их он не ограничивает духовенством и боярством, но вводит сюда молодую силу — воинство» (*Ржига*. 1934. С. 75).

Прп. Максим Грек. Фрагмент иконы «Радонежские чудотворцы». 2-я пол. XVII в. (СПГИАХМЗ)

Глава 44, небольшая по объему, но важная по содержанию, отражает истинную позицию М. Г. в вопросе об автокефалии Русской Церкви. Он не был противником автокефалии, не отрицал право на нее, как это вменяли ему в вину обвинители в 1525 и 1531 гг., но был убежден, что это право должно быть предоставлено К-польской кафедрой, и утверждал, что святыни не теряют своей святости, даже если ими в течение долгого времени обладали «поганые». Эта позиция победила в кон. XVI в., при учреждении Московского Патриархата, к-рое состоялось при участии К-польского патриарха и греч. духовенства.

Иоасафовское собрание в полном объеме опубликовано во 2-м томе нового издания сочинений М. Г. Все 47 глав были включены в более полное Хлудовское собрание из 73 глав с прибавлением уже новых сочинений, в т. ч. «Повести страшна и достопамятна и о съвръшеном иночь-



Прп. Максим Грек. Икона. XIX в. (ГЭ)

ском жительстве», «Словес супротивных» к Хуану Луису («Иоанну Лодовику») Вивесу, толкователю книги свт. Августина Гиппонского, «Слова на хульники Пречистыя Божия Матери», послания к митр. Даниилу и др. В его создании принимал участие не только сам автор, но и др. составители-книжники. Формировалось Хлудовское собрание, по-видимому, параллельно Иоасафовскому, но завершено было позже. Оно состояло из 2 частей — глав 1–25 и 25–73. Вторая его часть сохранилась в рукописи, имеющей, как и рукопись РГБ. МДА. Ф. 173. № 42, собственноручную авторскую правку (РГБ. Больш. № 285). Третье прижизненное собрание — Румянцевское, также правлено рукой автора. Оно отличается некоторой несистематизированностью состава, при его создании использован личный архив автора, среди его произведений есть сохранившиеся в единственном списке (напр., послание к митр. Макарию 1546–1547 г., «Ответ въкратце к святому Собору, о них же оклеветан бываю» и др.).

На основе Иоасафовского, Хлудовского и Румянцевского собраний создавались новые, с включением текстов, вводимых в рукописную традицию. Особо выделяется Нижегородско-Парижское собрание. Хотя содержащие его рукописи относительно поздние — кон. XVI — нач. XVII в. (Paris. slav. 123; ГИМ. Син. № 491),— но они сохранили остатки традиции более ранней по сравнению даже с прижизненными собраниями 40–50-х гг. XVI в. Это прежде всего маргинальный глоссарий к некоторым текстам, недавно введенный в научный оборот (Соч. 2014. Т. 2), к-рый дает дополнительную информацию о гуманистической направленности интересов греч. книжника.

Последнее датированное известие о М. Г. относится к 1552 г. В Венской Национальной б-ке П. Бушковичем обнаружено письмо преподобного с этой датой на греч. языке, адресованное некоему Макробию, и греч. тексты 2 сочинений М. Г., рус. версии которых включены в Иоасафовское собрание (гл. 6 «Слово обличительно на еллинскую прелесть» и гл. 16 краткое «Слово о покаянии»). Следовательно, М. Г. сохранял до конца жизни связи с греч. средой. Ранее была обнаружена греч. версия послания к П. И. Шуйскому.

Кончину преподобного Сказания о М. Г. относят к 7064 г. (сент. 1555 — авг. 1556 включительно). В Пространном Сказании «о житии и страдании» М. Г., составленном старообрядческим писателем С. Ф. *Моховиковым* в 1721 г. (РГБ. Унд. № 338. 1-я треть XVIII в.), указано, что М. Г. скончался 12 дек.

Почитание. В кон. XVI в. были созданы первые редакции Сказания о М. Г. Самое раннее Сказание сохранилось в рукописи, содержащей собрание его сочинений, созданное ок. 1587 г. (НГОУНБ. Ф. 1. Оп. 1. № 9. Л. 5–10, кон. XVI в.). В 1-й его редакции название лаконичное: «Сказание о Максиме иноке Святогорце Ватопедьскыя обители», в Троицкой редакции (РГБ. Ф. 304. Троиц. № 200. Л. 17) добавлено «иже зде и пострада доволна лета за истину» (*Синицына.* Сказания. 2006. С. 78). Сказание написано, вероятно, в связи с подготовкой к ожидаемому приезду в Москву К-польского патриарха *Иеремии II Траноса,* в качестве своего рода объяснения судьбы М. Г. в России. Это относится прежде всего к краткой редакции, известной в очень небольшом числе списков (среди них РНБ. Солов. № 752/852. Л. 3–7). В этом тексте отсутствуют сообщения о бедствиях М. Г. в России, о его осуждении, лаконично отмечено, «како пострада зде в заточении лет 22» (*Синицына.* Сказания. 2006. С. 88). В полной редакции объясняется более подробно причина осуждения: «непримирительная вражда» и зависть «некоторых небратолюбцов», одни «оклеветаше к православному государю еретиком и прелестником и врага богохранимеи земли Русте», а другие «лжесвидетелством утвержаху клевету. И тако неповиннаго заточению осуждают, и бысть в заточении лет 22» (Там же. С. 83). В краткой редакции констатируется создание М. Г. «книги словес» с «Исповеданием православной веры», а в пространной описаны основные моменты ее содержания. Автор Сказания неизвестен; гипотеза Денисова о кн. А. М. *Курбском,* как о возможном его составителе, не подтверждается исследователями.

В составе Миней-Четьих свящ. И. Милютина (1646–1654), в июньском томе (ГИМ. Син. № 805), находится «Сказание известно о приходе на Русь Максима Грека и како претерпе до скончания своего». Оно помещено в дополнительной части, среди «прикладных слов», без указания дня памяти и содержит описание 2 чудес (исцеление покаявшегося у могилы преподобного поселянина и обличение послушника явившимся ему во сне М. Г.), одно из к-рых датировано 1651 г. Составитель Сказания знает рукописное наследие М. Г., сообщает о количестве «словес»: «больше ста в трех книгах: книга в десть на Москве въ Андрониеве монастыре, а вторая в Сергиеве монастыре в полдесть, а в неи 74 главы, а третья на Каменном». Книга из 74 глав близка к Хлудовскому собранию, и составитель приводит ряд выписок из нее с обозначением номеров глав. В Сказании рассказано про «озлобления и томления во Иосифове монастыре»: М. Г. «от дыма и от горести темничные был на мног час яко мертв. И по его терпению аггелъ ему изрек: «Калугере! Сими муками избудеши вечных мук»». Этот рассказ впервые появляется в написанном вскоре после апр. 1591 г. предисловии к Псалтири без толкований, переведенной в 1552 г. М. Г. и троицким иноком Нилом (Курлятевым). Здесь сказано, что эта «святая книга» «свидетельствована» на Соборе с участием царя Иоанна IV и митр. Макария, а составленный М. Г.

Рака с мощами прп. Максима Грека в ц. Св. Духа в Троице-Сергиевой лавре. Кон. XX в. Проект архит. В. А. Звёздкина

Канон св. и поклоняемому Параклиту «свидетельствован» патриархом Иовом на Московском Соборе в апр. 1591 г.

В 40-х гг. XVII в. соловецкий книжник *Сергий (Шелонин)* составил «Похвальное слово русским преподобным» и «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии просиявшим». В 1-м тексте М. Г. прославляется как «богословеснеишии... новый Богослов, остая токмо священства помазания, истинныя любве делатель и учитель, и на самыи тоя верх доспевыи, и в Бозе быв, Бог бо любы есть» (*Панченко О. В.* Из археографических разысканий в обл. соловецкой книжности: 1. «Похвальное слово рус. преподобным» — соч. Сергия (Шелонина): (Вопр. атрибуции, датировка, характеристика авт. редакций // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 588). В 8-й песни канона М. Г. назван в ряду «мудрых учителей» Русской Церкви, святой называется «другим (т. е. вторым.— *Н. С.*) Богословом» (*Он же.* Из археографических разысканий: 2. «Канон всем святым, иже в Велицеи Росии в посте просиявшим» — соч. Сергия Шелонина // Там же. 2004. Т. 56. С. 479).

В кон. XVII в. имя М. Г. было внесено в святцы под 21 янв. При митр. *Платоне (Левшине)* (1787–1811) была построена часовня над захоронением преподобного, устроена рака (Месяцеслов Сергиевой Лавры. М., 1850. С. 3, 48; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 45). Часовня находилась у сев.-зап. угла ц. в честь Св. Духа («Максимова палатка», неоднократно перестраивалась, разобрана в 1938–1940 гг.). Преподобному были составлены тропарь и кондак (в XIX в. их тексты находились над его гробницей — *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Янв. С. 155).

8–9 июня 1988 г., в год празднования 1000-летия Крещения Руси, Деянием Поместного Собора РПЦ было определено причислить М. Г. к лику святых угодников Божиих для всероссийского церковного почитания.

Обретение мощей М. Г. произошло 30 июня — 3 июля 1996 г. у сев.-зап. угла ц. в честь Св. Духа Троице-Сергиевой лавры (поиски останков преподобного были начаты 24 июня после молебна, совершённого архим. *Кириллом (Павловым),* археологические работы возглавлял С. А. Беляев) (см.: *Беляев С. А.* Обретение св. мощей прп. Максима Грека // ЖМП. 1996. № 9. С. 74–77). После обретения мощи преподобного покоились первоначально в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры. 9 апр.

Прп. Максим Грек. Фрагмент памятника «Тысячелетие России». 1862 г. Скульпторы М. О. Микешин, И. Н. Шредер. Вел. Новгород. Фотография. 2010 г.

2013 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* мощи М. Г. были торжественно перенесены в Свято-Духовский храм обители, где были положены в гробницу у северной стены. Рака М. Г. была изготовлена по проекту архит. В. А. Звёздкина (в наст. время св. мощи М. Г. временно, до окончания ремонтных работ в Свято-Духовом храме, находятся в Трапезной ц. Троице-Сергиевой лавры). В 2012 г. в честь М. Г. по благословению митр. Казанского и Татарстанского *Анастасия (Меткина)* был освящен придельный храм ц. в честь иконы Божией Матери «Всецарица» в пос. Левченко г. Казани.

Соч.: Соч. Каз., 1859–1862. 3 ч.; 1894². Ч. 1; 1897². Ч. 3; Соч. в рус. переводе. Серг. П., 1910–1911. 3 ч.; Соч. М., 2008. Т. 1; 2014. Т. 2; Творения. Серг. П., 1996². Ч. 1–3 [рус. пер.]; *Филарет (Гумилевский), еп.* Максим Грек // Москвитянин. 1842. Ч. 6. № 11. С. 59–96; *Ржига В. Ф.* Неизданные соч. Максима Грека // Bsl. 1935/1936. Т. 6. P. 86–109; *Голышенко В. С.* Неизд. полемическое соч. Максима Грека в списке XVII в. // Памятники рус. языка: Исслед. и публ. М., 1979. С. 239–253; *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека: Неизд. тексты. Л., 1984; *Bushkovitch P.* Two Unknown Greek Texts of Maksime the Greak // JGO. 1984. Bd. 32. H. 4. S. 559–562; *он же (Бушкович П.).* Максим Грек — поэт-«гиперборец» // ТОДРЛ. 1993. Т. 47. С. 215–228; *Olmsted H. M.* Maksim Grek's «Letter to Prince Petr Shuiskij»: The Greek and Russian Textes // Modern Greek Studies Yearbook. Minneapolis, 1989. Vol. 5. P. 267–319; *Клибанов А. И.* Духовная культура средневек. Руси. М., 1996. С. 349–363; Духовно-нравственные слова. Серг. П., 2006 [рус. пер.]; *Журова Л. И.* Авторский текст Максима Грека: Рукописная и лит. традиция. Новосиб., 2011. Ч. 2: Сочинения.

Ист.: Следственное дело Максима Грека: «Лета 7033, февраля...» // Б-ка для чтения. 1837. Т. 21. Отд. 5. С. 54–63; Сб. кн. Оболенского. М., 1838. № 3 [Следственное дело 1525 г.]; Судное дело Вассиана Патрикеева (1531 г., 11 мая) // *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 285–318; Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский. М., 1971; Россия и греч. мир в XVI в. / Отв. ред.: С. М. Каштанов. М., 2004. Т. 1; *Синицына Н. В.* Сказания о прп. Максиме Греке. М., 2006.

Лит.: *[Терещенко Г.]* О трудах Максима Грека // ЖМНП. 1834. Ч. 3. № 8. Отд. 2. С. 243–278; *Нильский И. Ф.* Прп. Максим Грек, исповедник просвещения в XVI в. // ХЧ. 1862. Ч. 1. № 3. С. 313–386; *Преображенский И.* Нравственное состояние рус. общества в XVI в. по сочинениям Максима Грека и совр. ему памятникам. М., 1881; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 349–351; Описание о российских святых. С. 80–81; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 146–147; *Ягич И. В.* Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке // Исследования по рус. яз. СПб., 1895. Т. 1. С. 324–609; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Янв. С. 153–157; *Белокуров С. А.* О 6-ке московских государей в XVI ст. М., 1898; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Вып. 2. С. 19; *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. мат-лы. СПб., 1903; *Дунаев Б. И.* Сочинения Савонаролы и Максима Грека // Древности: Тр. Слав. комиссии имп. МАО. 1907. Т. 4. Вып. 1. Протоколы. С. 56–59; *он же.* Прп. Максим Грек и греч. идея на Руси в XVI в. М., 1916; *Гудзий Н. К.* Максим Грек и его отношение к эпохе итал. Возрождения // Унив. изв. 1911. № 7. С. 1–19; *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. К., 1915²; *Чернов С. Н.* К ученым несогласиям о суде над Максимом Греком // Сб. ст. по рус. истории, посвящ. С. Ф. Платонову. Пг., 1922. С. 48–71; *он же.* Заметки о следствии по делу Максима Грека // Сб. ст. к 40-летию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. Л., 1934. С. 465–474; *Ржига В. Ф.* Опыты по истории рус. публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. 1934. Т. 1. С. 5–120; *Denissoff É.* Maxime le Grec et l'Occident: Contibution à l'histore de la penseé religieuse et philosophique de Michel Trivolis. P.; Louvain, 1943; *idem.* L'influence de Savonarole sur l'Église russe expliquee par un ms. inconnu du couvant de S. Marc à Florence // Scriptorium. Brux., 1948. T. 2. N 2. P. 253–256; *idem.* Une biographie de Maxime le Grec par Kourbski // OCP. 1954. Vol. 20. N 1/2. P. 44–84; *idem.* Une biographie de Maxime le Grec par le métropolite Isaïe Kopinski // Ibid. 1956. Vol. 22. N 1/2. P. 138–191; *Белоброва О. А.* К вопросу об иконографии Максима Грека // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 301–309; *она же.* К иконографии Максима Грека // ВВ. 1973. Т. 34(59). С. 244–248; *Каштанов С. М.* Труды И. Денисова о Максиме Греке и его биографах // Там же. 1958. Т. 14(39). С. 284–295; *он же.* Из истории русско-греч. культурных связей в XVI в. // Московия: Проблемы визант. и новогреч. филологии: К 60-летию Б. Л. Фонкича. М., 2001. С. 209–218; *Клибанов А. И.* К изучению биографии и лит. наследия Максима Грека // ВВ. 1958. Т. 14(39). С. 148–174; *Schultze B.* Maksim Grek als Theologue. R., 1963. (OCA; 167); *Baracchi M.*

Ricerche sull'opera di Maksim Grec // Acme: Annali della Facoltà di lettere e di Filosofia dell Università degli Studi di Milano. 1968. An. 21. Fasc 2. P. 217–256; Fasc. 3. P. 261–325; *она же (Баракки)*. Отзвуки итал. лит-ры в Московии XVI ст.: Сопоставление «Слова» Максима Грека с мотивами и худож. приемами «Божественной комедии» // Россия и Италия. М., 1993. С. 39–64; *Иванов А. И.* Лит. наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиогр. Л., 1969. С. 218–236 [Библиогр.]; *Покровский Н. Н.* Сибирская находка: Новое о Максиме Греке // ВИ. 1969. № 11. С. 129–138; *Казакова Н. А.* Очерки по истории рус. обществ. мысли: 1-я треть XVI в.. Л., 1970 (по указ.); *она же.* Максим Грек в советской историографии // ВИ. 1973. № 5. С. 149–157; *Зимин А. А.* Максим Грек и Василий III в 1525 г. // ВВ. 1971. Т. 32(57). С. 61–84: *он же.* Россия на пороге Нового времени: (Очерки полит. истории России 1-й трети XVI в.). М., 1972 (по указ.); *Ковтун Л. С.* О стиле Максима Грека: (Отбор лексических средств) // Рус. ист. лексикология и лексикография. Л., 1972. Вып. 1. С. 21–27; *она же.* Лексикография в Моск. Руси XVI — нач. XVII в. Л., 1975; *она же.* Азбуковники XVI–XVII вв.: Старшая разновидность. Л., 1989; *Ковтун Л. С., Синицына Н. В., Фонкич Б. Л.* Максим Грек и слав. Псалтырь: (Сложение норм лит. языка в переводческой практике XVI в.) // Восточнослав. языки: Источники для их изучения. М., 1973. С. 99–127; *Haney J. V.* From Italy to Muscovy: The Life and Works of Maksime the Greek. Münch., 1973; *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977; *она же.* Проект издания сочинений Максима Грека // Cyrillomethodianum. Thessal., 1993/1994. Vol. 17/18. P. 93–141; *eadem (Sinicyna).* Massimo il Greco, Firenze, Savonarola // Giorgio la Pira e la Russia. Firenze, 2005. P. 265–289; *она же.* Новые данные об итал. периоде жизни прп. Максима Грека // ВЦИ. 2006. № 1. С. 193–199; *она же.* Новые данные о рос. периоде жизни прп. Максима Грека: Мат-лы для науч. биографии // Там же. № 4. С. 221–236; *она же.* Максим Грек. М., 2008. (ЖЗЛ) (пер. на чеш. яз.: *eadem (Sinicynová).* Odysea Maxima Řeka: Renesanční Itálie — Athos — Moskevská Rus. Červený Kostelec, 2013); *она же.* Прп. Максим Грек о свободе воли («самовластии человеческом») // Концепции человеческой личности в богословии и религ. сознании Нового и Новейшего времени. М., 2008. С. 75–88; *она же.* Нестяжательское учение прп. Максима Грека // Рус. патрология: Мат-лы акад. конф. Серг. П., 2009. С. 451–474; *она же.* Обрушивался ли прп. Максим Грек в Москве на итал. гуманизм? // Сословия, институты и гос. власть в России: Средние века и раннее Новое время: Сб. ст. пам. Л. В. Черепнина. М., 2010. С. 15–34; *eadem.* Umanesimo e vocazione monastica nella biografia e nell'opera di Massimo il Greco // Studi slavistici. Firenze, 2010. Vol. 7. P. 313–326; *она же.* К вопросу о судах над Максимом Греком // Палеография, кодикология, дипломатика: Совр. опыт исслед. греч., лат. и слав. рукописей и док-тов. М., 2013. С. 299–303; *Шашков А. Т.* Поморский кодекс сочинений Максима Грека // Источниковедение и археография Сибири. Новосиб., 1977. С. 93–123; *он же.* Максим Грек в старообр. рукописной традиции XVIII в. Урала, Поморья и Сибири // Из истории духовной культуры дореволюционного Урала. Свердловск, 1979. С. 28–39; *он же.* Тагильский сборник сочинений Максима Грека: (Кодикологические заметки) // Рукописная традиция XVI–XIX вв. на востоке России. Новосиб., 1983. С. 4–14; *Olmsted H. M.* Studies in the Early Manuscript Tradition of Maksim Grec's Collected Works: Diss. Camb. (Mass.), 1977; *idem.* A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets // Modern Greek Studies Yearbook. 1987. Vol. 3. P. 1–73; *он же (Олмстед).* Кодикологические заметки о рукописных сборниках Максима Грека // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 399–401; *он же.* К изучению библеистики Максима Грека: Пер. 4-й кн. Маккавеев на церковнослав. яз. // АЕ за 1992 г. М., 1994. С. 91–100; *idem.* Modelling the Genealogy of Maksim Grek's Collection Types // Medieval Russian Culture. Berkely, 1994. Vol. 2. P. 107–132. (CalifSS; 19); *idem.* Recognizing Maksim Grek: Features of Language // Palaeoslavica. 2002. T. 10. N 2. P. 1–26; *Позднякова Н. И.* Максим Грек — автор «Канона Параклиту» // Лит-ра Др. Руси. М., 1978. Вып. 2. С. 57–66; *Буланин Д. М.* «Окружное послание» К-польского патр. Фотия в древнерус. рукописях XVI–XVII вв. // Palaeobulgarica/Старобългаристика. 1981. Год. 5. № 2. С. 35–54; *он же.* Послание патр. Фотия архиеп. Аквилейскому в древнерус. переводе // Древнерус. книжность: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 220–229; *он же.* Голландская диссертация о лит. наследии Максима Грека // РЛ. 1987. № 1. С. 224–230; *он же.* Максим Грек // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 89–98 [Библиогр.]; *Birkfellner G.* Materialen zur russischen Literatur- und geistesgeschichte: Unbecannte Maksim Grek — überlieferung // Wiener Slavistischer Almanach. 1982. Bd. 10. S. 21–42; *Громов М. Н.* Максим Грек. М., 1983; *Langeler A. Y.* Maksim Grek: Byzantijn en Humanist in Rusland. Amst., 1986; *Taube M., Olmsted H. M.* «Povest o Esfiri»: The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Esther // HUS. 1988. Vol. 11. N 1/2. P. 100–117; *Тарасова Е. В.* К вопросу о языковой позиции Максима Грека // ГДРЛ. 1989. Сб. 2. С. 138–148; *она же (Кравец Е. В.).* Книжная справа и переводы Максима Грека как опыт нормализации церковнослав. яз. XVI в. // Russian Linguistics. 1991. Vol. 15. N 3. P. 247–279; *Крутецкий В. Ю.* Максим Грек и учреждение патриаршества в России: (Разрешительная грамота патр. Иеремии II Максиму Греку, июль 1588 г.) // 400-летие учреждения патриаршества в России. R., 1991. С. 115–130; *он же.* Первое послание Максима Грека Ф. И. Карпову против астрологии (ок. 1523 г.): (Текстологич. исслед.) // Социальные и гносеологические проблемы общества. Ярославль, 2004. С. 164–186; *Морозова Т. Я.* О якобы «утраченном» сборнике слов, сказаний и посланий Максима Грека // ТОДРЛ. 1996. Т. 50. С. 479–487; *Ševčenko I.* On the Greek Poetic Output of Maksim Grek // Bsl. 1997. T. 58. N 1. P. 1–70; *он же (Шевченко).* О греч. поэтической продукции Максима Грека // Славяноведение. 1998. № 3. С. 46–52; *idem.* Gleaning: 5: The Slavic Versions of Maksim Grek's Greek Poems in the ms. Paris Slave 123 // Palaeoslavica. 2000. T. 8. P. 354–358; 2001. T. 9. P. 288–300; *он же.* Четыре мира и две загадки Максима Грека // Море и берега: К 60-летию С. П. Карпова. М., 2009. С. 477–487; *Оболенский Д.* Визант. содружество наций: 6 визант. портретов. М., 1998. С. 546–560; *Ромодановская В. А.* «Седе одесную Отца» или «сидел еси»?: К вопросу о грамматической правке Максима Грека // Проблемы истории, рус. книжности, культуры и обществ. сознания. Новосиб., 2000. С. 232–238; *Плигузов А. И.* Полемика в Рус. Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002 (по указ.); *Казимова Г. А.* Сказания о птице неясыти у Максима Грека и в слав. книжности XVI–XVII вв. // Bsl. 2004. T. 62. P. 251–269; *Фонкич Б. Л.* Греч. рукописи и док-ты в России в XIV — нач. XVIII в. М., 2003. С. 74–79, 85–88; *Журова Л. И.* Авторский текст Максима Грека: Рукописная и лит. традиция. Новосиб., 2008. Ч. 1; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 41–46; СККДР. 2012. Вып. 2. Ч. 3. С. 283–294 [Библиогр.]; *Garzaniti M.* La riscoperta di Massimo il Greco e la ricenzione dell'Umanesimo italiano in Russia // Nel mondo degli Slavi: Incontri e dialoghi tra culture: Studi in onore di G. Brogi Bercoff. Firenze, 2008. P. 173–183; *idem.* Sacra scrittura, «auctoritates» e arte traduttoria in Massimo il Greco // Studi slavistici. 2010. T. 7. P. 349–363; *он же (Гардзанити М.).* Библейские цитаты в церковнослав. книжности. М., 2014; *он же.* Максим Грек и конец Средневековья в России // ДРВМ. 2015. № 3(61). С. 27–28; *Вернер И. В.* Грамматическая справа Максима Грека в Псалтыри 1552 г. // Письменность, лит-ра, фольклор слав. народов: История славистики: (XV Междунар. съезд славистов: Докл. рос. делегации). М., 2013. С. 104–127; *она же.* Псалтырь 1552 г. в пер. Максима Грека как интерлинеарный текст // ДРВМ. 2015. № 3(61). С. 21–22; *Корогодина М. В.* «Из греческих книг послах к тебе»: Новые пер. в Кормчей Вассиана Патрикеева // Там же. С. 60–61.

Н. В. Синицына

Иконография. Первые изображения М. Г. появились вскоре после его кончины. Это профильные погрудные портреты, нарисованные пером на страницах

Прп. Максим Грек. Рисунок из сборника сочинений Максима Грека. Кон. 70-х гг. XVI в. (РНБ. Солов. 494/513. Л. VII)

рукописных книг с сочинениями М. Г., к-рые датируются 3-й четв.— кон. XVI в. По замечанию О. А. Белобровой, «если это и не прижизненные изображения Максима Грека, то уж во всяком случае они восходят к какому-то неизвестному устойчивому прототипу, который передает не только вообще монашеский облик Максима Грека, в профиль, с бородой, в клобуке, но и индивидуальные его черты: загнутый книзу крючковатый нос, резкие складки на щеках, пониже скул, пышно растущую бороду» (*Белоброва.* 1958. С. 302). Самое ранее изображение

Прп. Максим Грек.
Рисунок из сборника сочинений Максима Грека.
Кон. XVI в.
(РНБ. Солов. 496/515. Л. 9 об.)

М. Г. находится на полях в сборнике его сочинений, датируемом 70-ми гг. XVI в. (РНБ. Солов. 494/513. Л. 7; см.: *Синицына.* 2006. Ил. 1). Это единственный в данной группе рисунок с поворотом головы М. Г. влево (на остальных — вправо), причем изображение профиля сочетается с $^3/_4$-ным разворотом корпуса. Контур рисунка очерчен толстой линией. Детально прорисованы верхнее и нижнее веки, под нижним веком линия утолщается, создавая ощущение объема. Хорошо выраженная скула подчеркивает худобу лица. Борода всклокочена. На М. Г.— мантия, расходящиеся полы к-рой оставляют открытым подрясник с характерными застежками в виде петель, на голове — клобук. К этому типу рисунка восходит неск. изображений кон. XVI в.

Три др. рисунка в сборниках сочинений М. Г. датируются кон. XVI в. Рисунок в рукописи из собрания РНБ (ОЛДП. О.176. Л. 4 об.; см.: *Синицына.* 2006. Ил. 2) отличают четкие, уверенные и вместе с тем легкие линии, толщина контура меняется в зависимости от нажима на перо, активнее всего выделены нос с горбинкой, линия бороды; складки на клобуке и мантии отвечают линейной проработке объема. В основе этого рисунка, несмотря на то что он встроен в текст, могло лежать упомянутое первым изображение в рукописи 70-х гг. XVI в. В рукописи из Соловецкого собрания (РНБ. Солов. 496/515. Л. 9 об.; см.: *Синицына.* 2006. Ил. 4) помещен поясной портрет М. Г., держащего в руках атрибуты писательской деятельности: перо и свиток с надписью. В сборнике сочинений кон. XVI в. (РНБ. Солов. 497/516. Л. 13 об.; см.: *Синицына.* 2006. Ил. 3) представлен тональный портретный рисунок со светотеневой проработкой формы: скула выделяется сильнее, чем на предыдущих рисунках, ощущение худобы усилено за счет тени, особое внимание уделено бороде, проработка к-рой линиями создает впечатление ее шелковистой фактуры. Вокруг рисунка пространная надпись: «Списавый трудолюбно святую книгу сию душеполезную старец Максим Грек Святыа горы, а постриженье его во святой горе в монастыри пречистыя Богородица нарицаемыи ватопедъ, иже добре потрудився снискати святую сию книгу, и да воздаст ему Господь Богъ противу труда его и пречистая Богородица мзду въ царствии небесном, аминь». Это изображение послужило образцом для гравюры, помещенной в 1-м печатном издании сочинений М. Г. (Каз., 1859. Ч. 1).

К 70-м гг. XVI в. относятся миниатюры Лицевого летописного свода, иллюстрирующие посольство греч. митр. Григория и монахов из афонского мон-ря Ватопед (Шумиловский том. РНБ. F.IV. 232). М. Г. на них представлен неск. раз: в группе афонских монахов на лошадях во главе с митр. Григорием и посланниками кн. Василия III и в сцене приема Василием III митр. Григория и афонских монахов (Л. 787); в сцене беседы Василия III с митр. Григорием и афонскими старцами (Л. 788); в сцене беседы митр. Варлаама с митр. Григорием и афонскими

Прп. Максим Грек.
Миниатюра из Азбуковника. 1613 г.
(РНБ. Q.XVI. 21. Л. 21 об.)

монахами (Л. 788 об.). Т. к. в тексте летописи имя М. Г. приводится вторым после имени митр. Григория, можно предположить, что монах в мантии, рясе и клобуке, к-рый изображен следующим за митр. Григорием, и есть М. Г.

В нач. XVII в. появились восходящие к иконографии евангелистов изображения М. Г., на к-рых он представлен ученым мужем — за работой. На выполненной пером (с минимальной тонировкой) листовой миниатюре из Азбуковника 1613 г. (РНБ. Q.XVI.21. Л. 21 об.; см.: *Синицына.* 2006. Ил. 6) М. Г. представлен на высоком сидении с подставкой для ног; он в рясе и мантии, с непокрытой склоненной головой, в левой руке он держит раскрытый свиток с разлиновкой, в правой — перо; позади него — стол с письменными принадлежностями и книгами. Композиция вытянута по вертикали, имеет высокую линию горизонта. Ритм в рисунке задан повторяющимися дугообразными формами многочисленных арок, окон, а также контуром фигуры, очерченной легкой линией. Миниатюра заключена в рамку с цветочным орнаментом и навершием в центре. Под рисунком помещена зашифрованная простой литореей надпись с именем

Прп. Максим Грек.
Миниатюра из сборника сочинений Максима Грека.
1-я четв. XVII в.
(РНБ. Погод. 1140. Л. 1 об.)

М. Г.: «РАТЛИРЬ ЧМЕТЬ» (*Белоброва.* 1973. С. 245). На миниатюре из сборника сочинений М. Г. 1-й четв. XVII в. (РНБ. Погод. 1140. Л. 1 об.) он представлен на золотом сидении с красно-коричневой подушкой, с подставкой для ног, облачен в коричневую мантию и зеленый подрясник, на голове — клобук, левой рукой поддерживает лежащий на колене лист бумаги, в правой — перо; позади — золотой стол с чернильницей, письменными принадлежностями и горящей свечой, на дальнем плане — архитектурные кулисы красного цвета в виде профилированных стен и башен с пирамидальными золотыми завершениями (центральная башня голубого цвета). На этой миниатюре М. Г. впервые изображен с нимбом, а в подписи назван преподобным («Прпдбн Максим Грекъ»). К той же иконографии относится рисунок в рукописи 2-й пол. XVII в. (БАН. Арханг. № 1044 М. Б. № 15. Л. 10 об.; см.: *Белоброва.* 1958. Рис. 1) — М. Г. с нимбом (вверху надпись: «преподобный Максим Грек») пишет, сидя, в лежащей на коленях книге, сидение с узорчатыми резными ножками и с подставкой для ног; преподобный в подряснике, длинной мантии, на голове клобук; неширокая борода в 2 пряди доходит до груди; на даль-

нем плане — стол с письменными принадлежностями. Это контурный рисунок (только клобук дан черной заливкой), где каждая линия подчеркивает отображенное в складках одежд движение формы, поворот плеча, наклон спины. Там, где линии сходятся, утолщаясь, напр. на бедре, создается ощущение поворота. Рисунок в данной рукописи близок к зеркальной прориси из Сийского иконописного подлинника (РНБ. ОЛДП. F.88. Л. 493 об.; см.: *Покровский Н. В.* Сийский иконописный подлинник. СПб., 1898. Вып. 4. Рис. 60), прорись, возможно, восходит к ранним рисункам-портретам, т. к. на подряснике изображены характерные застежки.

В XVIII в. образ М. Г., духовного писателя, часто встречается в старообрядческих рукописях. В сборниках сочинений М. Г. представлены изображения как черно-белые, графические (РНБ. Ф. 98.

Прп. Максим Грек за работой. Миниатюра из сборника сочинений Максима Грека. 1-я четв. XIX в. (РГБ. Ф. 247. Л. 24 об.)

№ 1198. Л. 51 об., XVII — 1-я четв. XVIII в.; *Синицына.* 2006. Ил. 12), так и цветные (РНБ. ОЛДП. О.15. Л. 13 об., 1726 г.— см.: *Синицына.* 2006. Ил. 18; БАН. Бурц. № 25. I.5. 97. Л. 4 об., нач. XVIII в.— см.: *Бурцев А. Е.* Опись старых слав. и новых рус. рукописей. СПб. 1901. Т. 4. Рис. на с. 64). В Толковой Псалтири кон. XVIII в. (ЯИАМЗ. № 982 (301). Л. 8 об.; см.: *Синицына.* 2006. Ил. 21), по замечанию Белобровой, образ М. Г. уподобляется изображению царя Давида (*Белоброва.* 1973. С. 246–247). Образы идентичны по композиции, но отличаются в деталях. Как и Давид Псалмопевец, М. Г. изображен сидящим на узорном золотом троне внутри полукруглого помещения с мраморными стенами, кессонированным сводом, напоминающим апсиду с конхой. На нем подризник цвета желтой охры, красная мантия, на голове черная скуфья.

На старообрядческих миниатюрах XIX в. при сохранении иконографического типа М. Г.— писателя подробнее изображен интерьер кельи. На миниатюре из сборников сочинений М. Г. 1-й четв. XIX в. (РГБ. Ф. 247. Л. 24 об.; см.: *Синицына.* 2006. Ил. 14) и 1818–1820 гг. (РГБ. Ф. 344. № 22 (М. 6083). Л. 26 об.; см.: *Синицына.* 2006. Ил. 22) святой представлен сидящим на табуретке за столом в келье, правой рукой он опускает перо в чернильницу, указательным пальцем левой руки касается лба. Миниатюра (РГБ. Ф. 247. Л. 24 об.) с незначительными отличиями в деталях (напр., на иконе отсутствуют занавески на шкафах, отверстия для ключей в выдвижных ящичках заменены ручками) сходна с иконой из собрания М. П. Максаковой (см.: *Белянина.* 2010. Ил. 1)

Достаточно широко распространены иконы с единоличным (как поясным, так и ростовым) изображением М. Г., сохраняющие общие черты его иконографии (пышная борода длиной до груди, с покрытой головой (камилавка или клобук, иногда с куколем на плечах и в камилавке), четки (лестовки) в руке). Первые иконы появились, очевидно, в правление царя Феодора Иоанновича, о чем свидетельствует «Сказание о Максиме иноке святогорце Ватопедския обители» (РГБ. Унд. № 1165. Л. 1–12, 20-е гг. XVII в.). Так, в тексте указано, что после чуда с Феодором Иоанновичем в 1593 г., когда М. Г. спас его от смерти, царь «повеле изографу царския полаты имени Михаилу Чустову написати образ преподобного отца нашего Максима; и по царскому повелению написашася образ преподобного Максима и украсиша златом и сребром и бисером и камением многоценным, и принесоша сам царь Феодор Иванович в соборную церковь Успения Пресвятой Богородицы. И святейший Иов патриарх прииде в соборную церковь, и виде образ преподобного отца Максима Грека, и удивися велии красоте образу его и поклонися честному образу и царю... И сам святейший Иов патриарх и великий государь царь Феодор Иванович поидоша во обитель живоначальныя Троицы и к преподобным и чудотворным Сергию и Никону и к Максиму поклонитися» (*Белоброва.* 1973. С. 303–304).

В иконописном подлиннике 1694 г. (РНБ. О.XIII.6. Л. 113) под 21 янв. содержится описание М. Г.: «...сед, брада широка и плечи закрыла до персей, в камилавке; риз преподобничее, книга в руках» (*Белоброва,* 1958. С. 305) — и аналогичное в ИРЛИ. Перетц. 524. Л. 114, 30-е гг. XIX в. (*Маркелов.* Т. 2. С. 161–162). В Буслаевском иконописном подлиннике (РНБ. Q.XIII.11. Л. 80–81 об., кон. XVII — нач. XVIII в.) сказано: «...сед, брада широка и плеча закрыла до персей, в камилавке» (Там же). Т. о., подлинники указывают на основные хорошо узнаваемые иконографические признаки М. Г. — широкую бороду до груди и головной убор.

В рукописи «Книга» Т. М. Лысенина 1713 г. (РГБ. Собр. Егорова № 1040.

Прп. Максим Грек. Изображение надгробной иконы Максима Грека в «Книге» Т. М. Лысенина. 1713 г. (РГБ. Егорова. № 1040. Л. 114 об.)

Л. 114 об.) помещено изображение иконы М. Г., находившейся у его гробницы в Троице-Сергиевой лавре (см.: *Юхименко.* 2015. Ил. 4). Преподобный представлен на ней фронтально, у него широкая овальная борода до груди, он одет в охристый подрясник, подпоясанный черным ремнем, черную полумантию и черную скуфью. В левой руке раскрытая книга, правой рукой придерживает страницу с текстом: «Ведомо же убо да есть тебе, что якоже в божественном крещении тремя в воду погружении тридневное Спаса Христа погреб...»; по замечанию Е. М. Юхименко, данный текст предписывает помещать Иконописный подлинник (ГИМ. Собр. Щукина. № 665. Л. 76 об.; *Юхименко.* 2015. С. 240). На верхнем поле иконы — изображение Св. Троицы. На иконе следующие надписи — «прподобный Максимъ Грекъ» (вверху); «Сей святый образ в Троицком Сергиеве монастыри, в часовне у гроба преподобнаго Максима Грека. И инде в церквах и в домах есть много» (слева от нимба).

В описях Троице-Сергиевой лавры XVIII в. встречаются упоминания об иконах М. Г. В описи 1737 г. сообщается: «Подле церкви Сошествия Св. Духа полатка каменная, а в ней деисус писан на трех цках в киоте, деревянной, писан на празелени. Перед деисусом образ преподобного Максима Грека писан на празелени» («Книги описные ризной казне... 737 году». Л. 137–137 об.— СПГИАХМЗ, фонд рукописей). Опись 1759 г. фиксирует: «Образ преподобного Максима Грека во облаце... венец сребреный резной» —

и далее: «Гробница преподобного Максима Грека каменная, с одной стороны решетка железная, на гробнице образ оного преподобного, писан на красках» («Копия с описи, какова учинена присланным лейбгвардии Преображенского полку капитаном поручиком Андрианом Лопухиным». 1759. Л. 45 об.— Там же).

Ряд икон продолжает традицию изображения М. Г. как духовного писателя, установившуюся в иллюстрациях рукописных книг с кон. XVI в. Это единоличные образы М. Г. в типе писца, но не в ¾-ном повороте как на миниатюрах, а фронтально. На одной из таких икон (сер. XVIII в., ЦМиАР) М. Г. показан по пояс: он сидит за столом с принадлежностями для письма, на к-ром лежит раскрытая книга, правая рука на странице с текстом, левой он поддерживает книгу снизу. Широкая окладистая борода почти шарообразной формы доходит до пояса и закрывает бóльшую часть одежды. Вокруг головы — нимб белого цвета. Поверх охряного подрясника надета коричневая полумантия с красной подкладкой; на голове — черная скуфья. На полях иконы изображены 2 неизвестных преподобных (подписи не сохр.). Существует ряд аналогичных икон с цветными фонами: кон. XVIII — нач. XIX в. (ГМИР), нач. XIX в. (частное собрание), XIX в. (ГЭ), XIX в. (СПГИАХМЗ).

На нек-рых иконах XVIII в. (ГИМ); XVIII в. (ПОКМ); XIX в. (ГМИР) М. Г. представлен сидящим за столом, с раскрытой книгой, но без принадлежностей для письма. На иконе XIX в. этого извода (частное собрание) у него на голове скуфья с оторочкой, пышная борода расходится 3 широкими ярусами, десницей он двуперстно благословляет, а 2 перстами левой руки указывает на строки развернутой к предстоящим книги с текстом: «вне тое братіа како глаголете от свѧщенно...»; на фоне в неск. ярусов изображены деревья.

К надгробной иконе М. Г. восходит ряд икон, на которых преподобный представлен с книгой, но не за столом. На невьянской старообрядческой иконе (кон. XVIII — нач. XIX в., ГИМ) над поясным изображением святого, держащего в левой руке раскрытую книгу, помещен Нерукотворный образ Спасителя на убрусе. В образе М. Г. подчеркнуты аскетические черты: жесткие морщины прорезают лик от переносицы. Широкая окладистая борода закрывает плечи и грудь; на святом коричневый подризник, темно-фиолетовый параман с красной Голгофой и крестами, короткая иссиня-черная мантия, на голове скуфья; на запястье правой руки — лестовка. На иконе с басменным окладом на полях (2-я пол. XVIII в., ГИМ) М. Г. изображен также не за столом, он держит в левой руке раскрытую книгу. На верхнем поле по центру — образ Св.

Прп. Максим Грек. Икона. Сер. XVIII в. (ЦМиАР)

Троицы. Встречаются изображения святого, держащего вместо книги свиток: напр., на иконе кон. XVIII в. (частное собрание) у М. Г., с большой шарообразной бородой до пояса, в левой руке — свернутый свиток; вверху — Св. Троица. С раскрытым свитком М. Г. представлен в рост на иконе с семисвечника 2-й пол. XIX в. из алтаря Успенского собора Троице-Сергиевой лавры. Изображение на этой иконе отличается тем, что у М. Г. узкая, закругленная борода, едва достаю-

Прп. Максим Грек. Икона. XIX в. (частное собрание)

щая до груди; лицо узкое, худое, со впалыми щеками; правую руку прижимает к груди, левая, со свитком, опущена. Одет в коричневый подрясник, подпоясанный ремнем, и длинную черную мантию, на голове — камилавка.

Эта иконография была представлена и на миниатюрах рукописей. Напр., с раскрытой книгой в левой руке и благословляющим жестом правой М. Г. изображен на миниатюре из Собрания сочинений 20–30-х гг. XVII в. (ГИМ. Муз. № 3809/4. Л. 38 об); на контурном рисунке из Собрания сочинений 2-й четв. XVII в. (РГБ. Ф. 199. № 79. Л. 3 об.); на контурном рисунке из рукописи смешанного содержания кон. XVIII в. (РНБ. Q.I/2219. Л. 9 об.); на лубке с рукописным текстом «Сказания о Максиме иноке Святогорце Ватопедской обители» 30-х гг. XIX в. (ГИМ).

Часто встречаются изображения М. Г. без книги или свитка, но с четками или

Прп. Максим Грек. Икона. Кон. XVIII в. (ЦАК МДА)

лестовкой (иконы кон. XVIII в., ГТГ и ЦАК МДА). Их иконография сходна: правая рука М. Г. сложена в жесте благословения, левую, с раскрытой вовне ладонью, он держит перед собой, на большом пальце висят четки. На иконе сер. XVIII в. (ГРМ) ладонью вовне раскрыта правая рука М. Г., а левой он перебирает звенья лестовки. Если на др. иконах борода изображалась единым целым большого объема, то здесь по центру она расходится посередине.

В монументальной живописи самое раннее изображение М. Г. было представлено в росписи 1655 г. (утрачена в XIX в.) в ц. Св. Духа Троице-Сергиевой лавры, состав к-рой известен по описи «О расписании Сошественской церкви стенным писанием, и о зделании вновь иконостаса» (РГАДА. Архив ТСЛ. 1777 г. № 684. Л. 89).

В 1680 г. артелью под рук. иконописцев Гурия Никитина и Силы Савина была расписана ц. прор. Илии в Ярославле, где в алтаре Покровского придела (1680) М. Г. изображен с раскрытым свитком в руках. В алтаре Вологодского Софийского собора (1686–1688; образ плохой сохранности) и в диаконнике ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове в Ярославле (1694–1695), расписанных артелью под рук. Д. Г. Плеханова, М. Г. представлен по пояс в медальоне с раскрытой книгой в руках; так же он изображен и в ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове (воспроизведение этого изображения лучшей сохранности, в т. ч. с читаемым текстом в книге: «Понеже убо и

треми погруженми и воздвиженми преобразуемъ Спасово из мертвых тридивное воскресние», см.: *Первухин.* 1913. С. 50).

Ростовой образ М. Г., держащего перед собой обеими руками раскрытую книгу, помещен на сев-зап. столбе в росписи 1684 г. Успенского собора Троице-Сергиевой лавры. Без книги, с четками — в росписи 1736 г. артели под рук. ярославского иконописца А. И. Соплякова в алтаре ц. Вознесения Христова в Ярославле, где М. Г. представлен в рост, в красной мантии, в синем подряснике с желтой разделкой, на голове — высокая красная камилавка; правая ладонь развернута перед грудью вовне, левая, с четками, полуопущена. Так же М. Г. был представлен на фреске в сев. паперти Преображенского собора Новоспасского мон-ря в Москве (роспись 1689 г., под записью 1837 г. (*Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 214); образ М. Г. не сохранился, см. о нем: *Тромонин К. Я.* Очерки с лучших произведений живописи, гравирования и зодчества с кратким описанием и биографиями художников. М., 1839. Т. 1. С. 71–73.

Прп. Максим Грек.
Роспись ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове, Ярославль.
1694–1695 гг.

Еще один иконографический тип М. Г. в молении известен по миниатюрам рукописей. Напр., на миниатюре из рукописи ок. 1726 г. (РНБ. ОЛДП. О.15. Л. 5 об.) фигура М. Г. показана в $^3/_4$-ном развороте влево, правая рука поднята ко лбу для совершения крестного знамения, левая в молении, с лестовкой. На святом охристый подрясник и красная мантия, на голове черная камилавка с коричневой оторочкой. Изображение обрамлено растительным орнаментом, фоном служат архитектурные кулисы с портиком и одиночными колоннами; в левом верхнем углу в облачном сегменте — образ благословляющего Иисуса Христа. На вставной миниатюре XVIII в. из сборника сочинений кон. XVI в. (РГБ. Ф. 98. № 869. Л. 7 об.) М. Г. изображен так же, но на фоне пейзажа с деревом и мон-рем вдали. Правая рука поднята, демонстрируя двоеперстие, в левой полуопущенной руке — лестовка. От лика М. Г. к образу благословляющего Иисуса Христа в левом верхнем углу в облаках — надпись в одну линию: «Аллилуия, аллилуия, аллилуия, слава Тебе, Боже!» Изображение помещено в барочную раму с растительной орнаментикой, центр которой вверху отмечен 8-конечным крестом на Голгофе.

Прп. Максим Грек
в молении Иисусу Христу.
Миниатюра
из сборника сочинений
Максима Грека. Ок. 1726 г.
(РНБ. ОЛДП. О.15. Л. 5 об.)

Еще один вариант единоличного изображения М. Г., позволяющий сосредоточить внимание на его выразительном лике,— извод с погрудным образом. Так святой представлен на иконе XVIII в. (СПГИАХМЗ) и на лубке кон. XVIII — нач. XIX в. (ГИМ): седая борода занимает половину пространства иконы; брови, глаза, веки, нос, усы, морщины подчеркнуты резкими линиями; на голове черная скуфья с белой меховой оторочкой.

Кроме единоличных икон существует ряд икон с изображением Собора Радонежских святых, в состав которых входит образ М. Г. Еще в Буслаевском иконописном подлиннике кон. XVII — нач. XVIII в. под 21 янв. приведена память М. Г.— «Радонежского чюдотворца» (РНБ. Q.XIII.11. Л. 80–81 об.). Самая ранняя икона этого типа — «Прп. Сергий Радонежский, с учениками в молении Св. Троице» (вклад Анны Шереметевой в Троице-Сергиеву лавру, после 1674, СПГИАХМЗ) с пластинчатым серебряным окладом. На иконе ученики прп. Сергия расположены в 3 ряда в молении иконе Св. Троицы, расположенной в центре верхнего поля. В каждом ряду по 2 группы учеников, стоящие друг напротив друга. Изображение М. Г. находится в нижнем ряду, он представлен крайним справа, за фигурой прп. Елисея Радонежского. Фигура дана в рост, в $^3/_4$-ном развороте влево, взгляд М. Г. обращен вверх, руки протянуты вперед в жесте моления; широкая борода доходит до груди. На святом зеленый подрясник и длинная коричневая мантия с желтой разделкой, схима, на голове — камилавка. На иконе «Радонежские чудотворцы», созданной попечением «старца Антония Болотникова» (2-я пол. XVII в., ризница Троице-Сергиевой лавры), 6 святых, изображенных на голубом фоне, разделены на 2 стоящие друг напротив друга группы в молении к благословляющему Христу в облачном сегменте вверху. М. Г.— старец с круглой формы седой бородой до груди — представлен в $^3/_4$-ном повороте влево в нижнем ряду, за прп. Михеем Радонежским; на нем подрясник цвета золотистой охры и длинная коричневая мантия, на голове черная камилавка, левая рука в жесте моления, в правой руке держит свернутый свиток. На иконе Радонежских святых кон. XVIII — нач. XIX в. из ц. прор. Илии в Сергиевом Посаде в верхней части, на облаках,— деисусная композиция, ниже, на фоне голубого неба, представлены 8 святых, разделенных на 2 группы, М. Г. изображен 1-м в верхнем ряду в правой группе. На нем черные монашеские одежды, на голове черная камилавка, правая рука приложена к груди, в опущенной левой держит свернутый свиток. Белая седая борода доходит до груди, из-под камилавки

Прп. Максим Грек
в молении Иисусу Христу.
Миниатюра
(вставной лист XVIII в.)
из сборника сочинений
Максима Грека.
Кон. XVI в.
(РГБ. Ф. 98. № 869. Л. 7 об.)

выбиваются седые локоны волос. На иконе «Святые ученики прп. Сергия Радонежского» кон. XIX — нач. XX в. из Троице-Сергиевой лавры преподобные изображены на золотом фоне в 2 группы, по 4 ряда в каждой. М. Г. представлен в рост в $^3/_4$-ном повороте влево в нижнем ряду правой группы, между прп. Дионисием Радонежским и свт. Серапионом,

Прп. Максим Грек. Фрагмент иконы «Прп. Сергий Радонежский, с учениками». После 1674 г. (СПГИАХМЗ)

архиеп. Новгородским. У него коричневая широкая борода до груди. Левой рукой М. Г. указывает на икону Св. Троицы, к-рую держат стоящие в центре преподобные Сергий и Никон Радонежские.

На цветной гравюре 1825 г. «Свято-Троицкая лавра Сергиев монастырь» гравера И. Зубова (см.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. Ил. № 606) над изображением мон-ря представлены в облаках 2 группы святых, созерцающих Благовещение Пресв. Богородицы. М. Г.— в левой группе, за прп. Сергием Радонежским, рядом с прп. Михеем Радонежским. Образ М. Г. есть и на подобной композиции литографии 1845 г. «Святые и преподобные отцы, почивающие в Свято-Троицкой Сергиевой лавре» (СПГИАХМЗ), где М. Г. изображен за преподобными Никоном и Дионисием Радонежскими, в правой группе, в молении иконе Св. Троицы.

Образ М. Г. помещен в нижнем фризе с изображением просветителей на памятнике «Тысячелетие России», воздвигнутого в Новгородском кремле в 1862 г. (скульпторы М. О. Микешин, И. Н. Шредер, В. А. Гартман). Он представлен сидящим, сверяющим текст книги по длинному свитку, перекинутому через правую руку и свисающему с правой стороны. На правом колене — раскрытая книга, на которую М. Г. поставил указательный

Прп. Максим Грек. Лубок. Кон. XVIII — нач. XIX в. (ГИМ)

палец, отмечая место сверки с текстом на свитке. На преподобном подрясник, полумантия, клобук. Его широкая борода волнистыми прядями спускается чуть ниже груди.

Появившиеся после общецерковного прославления святого в 1988 г. иконы с его образом в основном повторяют иконографию, сложившуюся в XVII — нач. XX в. Это иконы с поясным изображением М. Г.: у него в левой руке раскрытая книга, правая рука развернута вовне ладонью (напр., иконы кон. XX в., ризница Троице-Сергиевой лавры; нач. XXI в., ц. Иверской иконы Божией Матери на Всполье в Москве; 2000, из Благовещенского собора г. Павлодара (Казахстан); 2002, собрание Иконописной школы при МДА и др.). На нек-рых иконах книгу

Преподобные Максим Грек и Михей Радонежский. Фрагмент гравюры «Свято-Троицкая лавра Сергиев монастырь». 1825 г. Гравер И. Ф. Зубов

заменяет закрытый свиток (напр., на иконе 90-х гг. XX в., иконописная школа МДА; на крышке раки М. Г., выполненной в 2001 В. А. Звёздкиным); нередко встречается изображение развернутого свитка с текстом на нем, как на ранней иконе, написанной в кон. XX в. греч. иконописцем Х. Лиондасом. Она стала образцом для мн. совр. икон этого типа, причем на этой иконе появляется новый элемент иконографии М. Г.— в правой руке преподобного мученический крест.

Часто встречаются иконы, являющиеся списками икон кон. XVII в. (ГТГ) и кон. XVIII в. (ЦАК МДА), где М. Г. представлен без атрибутов писателя, но с четками (напр., написанная в Иконописной школе при МДА икона 90-х гг. XX в., ризница Троице-Сергиевой лавры). Та же иконография, но М. Г. без четок, на фреске в медальоне в нижней ц. Троицкого собора Саратова.

Существуют иконы преподобного и в реалистической манере, на к-рых он представлен сидящим за столом с раскрытой книгой (напр., икона 1997 г. из мон-ря Ватопед на Афоне) или в полный рост, с раскрытым свитком, на фоне пейзажа с храмами Троице-Сергиевой лавры (напр., икона из иконописной мастерской «Возрождение», иконописец П. В. Воронцов) и др.

Лит.: *Белокуров С. А.* О б-ке моск. государей в XVI ст. М., 1898. Прил. 9–10. С. 13; *Покровский Н. В.* Сийский иконописный подлинник. СПб., 1898. Вып. 4. Рис. 60; *он же.* Очерки памятников христ. иконографии и искусство. СПб. 1900². Рис. 221; *Первухин Н. Г.* Церковь Иоанна Предтечи в Ярославле. М., 1913; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. 1916. Т. 4. С. 41; *Белоброва О. А.* К вопросу об иконографии Максима Грека // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 301–310; *она же.* К иконографии Максима Грека // ВВ. М., 1973. Т. 34. С. 244–248; *Синицына Н. В.* Сказания о прп. Максиме Греке. М., 2006; *Юхименко Е. М.* Древние памятники Троице-Сергиева мон-ря // Прп. Сергий Радонежский: история и агиография, иконописный образ и монастырские традиции. М., 2015. С. 233–246.

О. А. Зверева

МАКСИ́М И ТЕРЕ́НТИЙ, мученики (пам. греч. 5 апр.) — см. в ст. *Африкан, Терентий, Максим, Помпий, Зинон, Александр, Феодор* и 33 мученика Африканских.

МАКСИ́М ИСПОВЕ́ДНИК [греч. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής] (580 — 13.08. 662, Лазика (Зап. Грузия)), прп. (пам. 21 янв., 13 авг.), отец Церкви.

Источники. ***Основные житийные материалы.*** Известны 2, существенно расходящиеся между собой, версии жизни М. И. Первая основана гл. обр. на его Большом греч. Житии (BHG, N 1234), к-рое имеется в 3 отличающихся редакциях, датируемых X–XI вв. (*Neil.* 2001; *Roosen.* 2010). Вторая версия основана на сир. псогосе («поругании»), к-рый был написан противником М. И. монофелитом Григорием Решайнским (см. ст. *Монофелитство*) в кон. VII

или нач. VIII в. и опубликован С. *Броком* (*Brock.* 1973; рус. пер.: *Григорий Решайнский.* 2004. С. 322–331; далее — Vita syr.).

Большое греч. Житие, судя по надписанию в редакции 1, было создано в X в. студийским мон. Михаилом Эксабулитом; однако, по мнению П. Аллен и Б. Нил, он является не автором, а, скорее, редактором этого Жития. Наиболее пространная редакция Большого греч. Жития — редакция 3 (XI в., *Neil, Allen.* 2003). Она наименее надежна с т. зр. последовательности событий (особенно это касается периода ссылки и судов над М. И.). Редакция 1 (PG. 90. Col. 68–109) содержит отдельные «Документы из ссылки» в правильном порядке, но в сокращенном виде; она зависит от редакции 2 (неизданной); в ней имеется лакуна, восполненная Р. Девресом по редакции 2 (*Devreesse.* 1928. P. 18–23).

Имеется также Житие (BHG, N 1236d), зависящее от 3-й редакции Большого греч. Жития (не издано, содержится в единственной рукописи Bucur. Acad. Romana. 610 (418), XVI в.). Пространное «Житие и страдания Максима» (Vita et passio Maximi; CPG, 7707/1) известно в 2 редакциях: 1-я редакция (Recensio Mosquensis; BHG, N 1233m) издана на основе московской рукописи (ГИМ. Син. греч. 380 (162), 1022 г.; *Муретов.* 1913; *Епифанович.* 1917. С. 1–10); 2-я редакция (Recensio Atheniensis; BHG, N 1233n) не издана, содержится в афинской рукописи (Athen. gr. 2560, XI в.,). По мнению М. Д. *Муретова* (*Муретов.* 1913. С. 2) и Р. Бракке (*Bracke.* 1980. P. 327–383, 424–429), это Житие (называемое редакцией 4) самое древнее, однако Я. Л. ван Дитен (*Dieten.* 1982) и Аллен (*Allen.* 1985) считают самой древней эпитому в «Хронографии» прп. Феофана Исповедника (*Theoph.* Chron. P. 329–332). Только в нем и еще более краткой эпитоме (BHG, N 1236; *Епифанович.* 1917. С. 21–22) имеется рассказ о пребывании М. И. при дворе имп. Ираклия, о его уходе в мон-рь в Хрисополе и о том, что он был похоронен в мон-ре св. Арсения (*Allen.* 1985. P. 18). Б. Росен убедительно показал, что Жития BHG, N 1233m, 1233n и 1234 происходят независимо от 1 утраченного источника (*Roosen.* 2010). Соотношение Большого греч. Жития и его редакций с др. Житиями и эпитомами весьма сложное и продолжает быть предметом споров (см.: Ibidem). Наиболее полное издание Жития М. И. в рус. переводе осуществлено Муретовым (*Муретов.* 1913).

Первая (греческая) версия жизни М. И. является частью церковного Предания, хотя в наст. время в научном мире в достоверности мн. ее сведений (особенно относящихся к пребыванию М. И. в К-поле и ранним годам монашеской жизни) выражаются серьезные сомнения (*Boudignon.* 2004; *Jankowiak.* 2009). Вторая (сирийская) версия, хотя и ее достоверность ставится под вопрос нек-рыми исследователями (гл. обр. православными, напр.: *Larchet.* 1996. P. 7–12), в последнее время получила в научном мире репутацию более достоверной, так что в Оксфордском руководстве по М. И. (The Oxford Handbook. 2015) за основу изложения жизни М. И. и датировки его сочинений взята именно сир. версия (*Jankowiak, Booth.* 2015. P. 19–83), несмотря на то что редакторы этого издания, Аллен и Нил, еще в 2003 г. отмечали, что отдают предпочтение достоверности описания юных лет М. И. в греч. Житии (*Neil, Allen.* 2003. P. 11). Переломной для мн. исследователей оказалась статья К. Будиньона (*Boudignon.* 2004), хотя новых источников в оборот автор не ввел, лишь по-новому истолковав старые, исходя из принятого им палестинского происхождения М. И. Рассказ о юных годах, содержащийся в пространной версии Большого греч. Жития М. И., в большой степени повторяет Житие прп. *Феодора Студита* (BHG, N 1755), составленное в IX в. Феодором Дафнопатом (*Lackner.* 1967. P. 294–298; *Neil.* 2001. P. 48; *Neil, Allen.* 2003. P. 6), что ставит под вопрос достоверность этой части Жития. После публикации сир. псогоса, предлагающего совершенно иную версию юных лет М. И., сомнения в достоверности сведений из греч. Жития XI в. не только усилились, но и появилась альтернативная версия происхождения, юных лет М. И. и принятия им монашества. В наст. время в науке более достоверной (с определенными оговорками, связанными со спецификой жанра псогоса) считается сир. версия.

Прп. Максим Исповедник. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат, Афон. 1547 г. Мастер Дзордзис Фукас

«Документы из ссылки». Сведения о последних годах жизни М. И. и его соратников, свидетельствующие об их исповедничестве и мученическом подвиге, сохранились в источниках VII — IX вв. по-гречески и в лат. переводе *Анастасия Библиотекаря* (к-рый объединил эти документы) (изд.: *Allen, Neil.* 1999). Эти сочинения описывают судебные процессы против М. И. и его учеников и относятся к периоду их пребывания в ссылке. По причине близости ко времени жизни М. И. они могут считаться наиболее надежными свидетельствами в отличие от позднего греч. Жития и исходящего от монофелитов сир. псогоса. Вместе с тем эти сочинения не являются документальной записью суда над М. И. и бесед с ним в заключении и ссылке. Происходящие из дифелитских кругов, они могли быть отредактированы исходя из целей полемики своего времени (то же относится к «Диспуту с Пирром»: сам диспут с экс-патриархом К-польским имел место в 645 г., а сочинение, содержащее рассказ о нем, составлено не раньше 655 г. (*Noret.* 1999), возможно не самим М. И., а его учениками). Тем не менее нек-рые из них могли быть написаны самим М. И. или его учениками, как, напр., «Изложение прения, состоявшего в судебной палате между господином аввой Максимом и бывшими с ним, с одной стороны, и начальниками — с другой» (Relatio Motionis; CPG, N 7736; BHG, N 1231; PG. 90. Col. 109–129; *Allen, Neil.* 1999. P. 12–52; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 173–192). Документ отражает 1-й процесс над

М. И. (*Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 96–101).

М. И. мог участвовать и в написании или редактировании «Диспута в Визии с епископом Феодосием» (Disputatio Bizyae cum Theodosio; CPG, N 7735; BHG, 1233; PG. 90. Col. 136–172; *Allen, Neil.* 1999. P. 72–152; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 193–222), где описывается попытка еп. Феодосия и др. офиц. лиц склонить М. И. к смягчению позиции в отношении Типоса, к-рый был отвергнут *Латеранским Собором 649 г.*, но соблюдался в К-поле.

Самому М. И. в «Документах из ссылки» принадлежит письмо «Анастасию монаху, его [т. е. Максима] ученику» (Ep. C; CPG, N 7701; BHG, N 1232; PG. 90. Col. 132–133; *Allen, Neil.* 1999. P. 160–163; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 223–225; датировка — май 655 (*Sherwood.* 1952. P. 56. N 90) или 19 апр. 658 г. (*Allen, Neil.* 1999. P. XVI–XVII)), в к-ром М. И. сообщает своему ученику Анастасию о визите посланцев патриарха Петра К-польского (см. на ту же тему «Послание монаха Анастасия к калаританским монахам»; обсуждение см.: *Jankowiak.* 2009. P. 327–331; *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 114–126.).

Др. документы, входящие в «Документы из ссылки», где упоминается М. И., но не принадлежащие ему: «Послание монаха Анастасия к калаританским монахам» (Anastasii monachi epistola ad monachos Calaritanos; CPG, N 7725; *Allen, Neil.* 1999. P. 166–170; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 230–238); «Письмо Анастасия Апокрисиария Феодосию Гангрскому» (Anastasii Apocrisiarii epistola ad Theodosium Gangrensem; CPG, N 7733; BHG, N 1233d; *Allen, Neil.* 1999. P. 172–190; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 230–238); «Воспоминание» (Hypomnesticum; CPG, N 7958; BHG, N 2261; *Allen, Neil.* 1999. P. 196–228; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 239–252); «Против константинопольцев» (Contra Constantinopolitanos; CPG, N 7740; *Allen, Neil.* 1999. P. 230–232; рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его соратники. 2014. С. 253–255). Анализ «Документов из ссылки» в целом см.: *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 96–132.

Жизнь. Сторонники достоверности сведений Большого греч. Жития реконструируют жизнь М. И. до начала полемики с *моноэнергизмом* следующим образом (см., напр.: *Larchet.* 1996. P. 7–14). М. И. родился между 580 и 601 гг. в знатной семье в К-поле, получил хорошее светское образование, в т. ч. философское, был замечен имп. Ираклием и, будучи еще совсем молодым человеком, стал его секретарем. Однако вскоре он (по одной из ошибочных версий, столкнувшись при дворе с ересью монофелитства) решил целиком посвятить себя подвижнической жизни и ушел в мон-рь (ок. 613–614). В течение приблизительно 10 лет подвизался в Хрисополе, недалеко от столицы. Здесь, предположительно в 618 г., он встретился с мон. Анастасием, к-рый стал его учеником. Затем, по этой же версии, М. И. переехал в мон-рь св. Георгия в Кизике, на берегу Пропонтиды (Мраморного м.), где познакомился с Иоанном, архиеп. Кизическим, по просьбе к-рого впосл., уже в Африке, написал «Трудности к Иоанну». Находясь в Кизике, М. И. написал первые сочинения, снискавшие ему славу и имя выдающегося церковного писателя («Слово о подвижнической жизни», «Главы о любви», «Вопросы и недоумения», письмо кубикуларию Иоанну «О любви» и ряд др.). Однако вскоре, ок. 626 г., из-за нашествия персов и авар М. И. покинул мон-рь. Пробыв некоторое время на Крите и Кипре, он переехал в Карфаген, где встретился со свт. Софронием (впосл. патриарх Иерусалимский *Софроний I*). Несмотря на уже немолодой возраст и известность, М. И. признал его своим духовным отцом и подвизался в мон-ре, основанном свт. Софронием, близ Карфагена, где его застало известие о появившейся в империи новой ереси. М. И. сделался ближайшим соратником свт. Софрония, выступившего против моноэнергистской унии, заключенной в Александрии в 633 г. Когда свт. Софроний добился от патриарха *Сергия I* К-польского и имп. Ираклия принятия Псефоса, М. И. тоже принял его (см.: *Maximus Conf.* Ep. 19), поскольку рассматривал Псефос как отказ от богословия унии 633 г. После смерти свт. Софрония М. И., начиная с 640 г., вступил в полемику против монофелитского Эктесиса (изданного в 638). Относительно дальнейшей жизни М. И. принципиальных разногласий между учеными нет. Пространная версия Большого греческого Жития (XI в.) завершается утверждением о том, что учение М. И. было провозглашено отцами *Вселенского VI Собора*, а сам он был прославлен, хотя на самом деле его имя (как анафематствованного еретика) упоминается в деяниях этого Собора лишь монофелитом *Макарием I* Антиохийским (см.: *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 151–157).

Хронология жизни, составленная М. Янковяком и Ф. Бутом на основе сир. псогоса, сведений из сочинений М. И. и др. источников, выглядит следующим образом. М. И. род. в 579/80 г. (Relatio Motionis // *Allen, Neil.* 1999. P. 47) в дер. Хесфин (ныне Хаспин), на Голанских высотах (Vita syr. 1). В псогосе имеется утверждение о его низком происхождении, в частности, о том, что отцом его был самарянин, торговец сукном из дер. Сихарь возле Неаполя (ныне Наблус), а матерью — рабыня-персиянка, владельцем к-рой был еврей из Тивериады по имени Цадок. Родители М. И. скрывались от преследований самарян, бывших против их брака (мать М. И. была зороастрийкой), у деревенского священника, приняли христианство, были тайно крещены, поженились и крестили сына с именем Мосхий (Μόσχιον). Возможно, эти детали обусловлены спецификой жанра псогоса, хотя исключить их правдивости нельзя. В возрасте 10 лет М. И. поступил в качестве послушника в мон-рь, известный как лавра св. Харитона (Древняя, или Старая лавра) или Сука в Иудейской пустыни (Палестина) (Ibid. 1–5); автор псогоса сообщает, что здесь М. И. воспитывался в среде оригенистов. О дальнейших 40 годах жизни М. И. псогос не рассказывает. Далее говорится о М. И. как ученике аввы Софрония (Ibid. 6–7). Контакты между ними возникли, вероятно, в 632–633 гг. (ср.: *Maximus Conf.* Ep. 8, 13). Софроний был родом из Дамаска, а потом подвизался в Палестине, откуда вместе со своим духовным наставником прп. Иоанном Мосхом переселился в Александрию во время персид. нашествия (ок. 610). В Александрии оба подвижника стали ближайшими сотрудниками свт. *Иоанна V (III) Милостивого*, патриарха Александрийского, в его борьбе за утверждение халкидонской веры (см.: *Booth.*

2013. P. 49–53). Возможно, М. И. тоже пребывал в это время в Александрии, что косвенно подтверждается его знакомством с нек-рыми александрийскими монахами и последующей перепиской с ними (*Boudignon.* 2004. P. 15–22). Философское образование М. И. в совр. науке связывают со Стефаном Александрийским, последним главой Александрийской философской школы (сам Стефан, вероятнее всего, был учеником *Иоанна Филопона*). Если исходить из традиц. версии жизни М. И., то он мог учиться у Стефана в К-поле, куда Стефан был приглашен имп. Ираклием. Однако, если М. И. был палестинского происхождения и покинул Палестину после вторжения персов, переехав на время в Александрию (см.: Ibidem), он мог общаться с философами и иметь доступ к библиотеке в Александрии. В 617/8 г. М. И. встретил мон. Анастасия (Relatio Motionis // *Allen, Neil.* 1999. P. 47; Vita syr. 19). Анастасий был некогда нотарием бабушки имп. *Константа II Погоната* (Disputatio Bizyae // *Allen, Neil.* 1999. P. 141), т. е. либо Фабии (Евдокии), жены имп. Ираклия до ее смерти в 612 г., к-рая была африкан. происхождения, как и Анастасий, либо жены двоюродного брата Ираклия Никиты (*Boudignon.* 2004. P. 31–34). Т. о. М. И. в это время был уже достаточно известным, поскольку его учеником стал бывш. имп. нотарий.

Место пребывания М. И. во время персид. нашествия точно неизвестно. Нек-рые его письма лета 632 г., направленные на Восток, свидетельствуют о том, что он избежал угрозы вторжения варваров (вероятно, речь идет о персид. нашествии в Палестину (614) и Египет (619), а также о набегах арабов; см.: *Maximus Conf.* Ep. 8, 28, 30). К 632 г. М. И. находился в Сев. Африке, к-рая была местом, где обосновались беженцы, спасаясь от персид. нашествия. Здесь М. И. пребывал в тесном общении с аввой Софронием (Opusc. 12 // PG. 91. Col. 142; если М. И. был до этого в Александрии, то, вероятно, он проделал путь в Сев. Африку через ряд островов в Средиземном море, включая Кипр (Ep. 20; Opusc. 1, 7, 10, 19–20) и Крит (Ep. 21; ср.: Opusc. 3 // PG. 91. Col. 49)). Затем, согласно сир. псогосу, М. И. снова оказался в Палестине ок. 634 г. (Vita syr. 7–10) в качестве ближайшего сотрудника и советника свт. Софрония Иерусалимского, где принял участие в спорах по поводу унии с монофизитами в Египте (см. ст. *Монофизитство*) в июне 633 г. (*Jankowiak.* 2009. P. 84–96; *Booth.* 2013. P. 205–208). Осужденный за учение Кипрским Собором 636 г. (*Jankowiak.* 2009. P. 146–149), М. И. провел неск. лет в относительной изоляции на Востоке (возможно, в Палестине), прежде чем вновь вернулся в Сев. Африку (Vita syr. 11–18). На основании свидетельств из сочинений М. И. можно сделать вывод, что он уже был здесь в нояб. 641 г. (*Maximus Conf.* Ep. 12) и тесно общался с префектом Георгием (Ep. 1, 11–12, 18, 44–45, B). После того как Георгия отозвали в К-поль по настоянию Мартины, вдовы имп. Ираклия, в 641 г. (дело, в к-ром М. И. принимал участие на стороне Георгия — Ep. 1), М. И. стал ближайшим другом и советником нового префекта Карфагена, патрикия и экзарха Григория (Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 288; Relatio Motionis // *Allen, Neil.* 1999. P. 17). После победы на публичном диспуте в Карфагене в июле 645 г. над бывш. патриархом К-польским Пирром (Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 288) М. И. вскоре отправился в Рим (Vita syr. 19; ср.: Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 353; Relatio Motionis // *Allen, Neil.* 1999. P. 21; Opusc. 9), где сделался одним из главных организаторов, идеологов и составителей деяний Латеранского Собора 649 г. (*Riedinger.* 1982; *Idem.* 1985). Вероятно, М. И. находился в Риме до ареста папы *Мартина I* в июне 653 г. Обстоятельства ареста М. И. точно неизвестны, но, возможно, это произошло примерно тогда же (*Theoph.* Chron. P. 329–332). Его подвергли суду в К-поле в 655 г. и сослали в Визию во Фракии. В ссылке М. И. противостоял попыткам властей склонить его отказаться от жесткой позиции защиты решений Латеранского Собора; известны 2 тщетные попытки уговорить М. И. изменить отношение в 656 и 658 гг. («Диспут в Визии», письмо мон. Анастасию). Может быть, М. И. имел отношение к восстанию Феодосия, брата имп. Константа II, в 659/60 г. (*Jankowiak.* 2009. P. 341–347). Осужденный Собором, претендовавшим на название Вселенского, в 661 или 662 г., он был подвергнут жесточайшим наказаниям (ему вырвали язык и отрубили правую руку) и сослан в Лазику, где он умер.

Вопрос о месте последних дней М. И. в ссылке и о месте его погребения является предметом научных дискуссий. Так, А. Ю. Виноградов подверг критике все предыдущие гипотезы о последних днях М. И. в районе крепости Мури в Грузии и предложил новую гипотезу, локализуя место кончины М. И. в районе Омаришарской крепости (в верховьях р. Кодори, при слиянии Гвандры и Клыча, совр. Абхазия) или, менее вероятно, в районе Чхалтинской или Клычской крепостей (также в верховьях Кодори) (*Виноградов.* 2013).

Весьма проблематичным в реконструкции биографии М. И. по сир. псогосу помимо версии о его палестинском происхождении является расходящееся с предыдущим научным консенсусом представление о том, что он не был в К-поле и не подвизался в монастыре близ него (*Boudignon.* 2004). Пытаясь доказать это, исследователям пришлось внести существенные изменения в просопографию М. И. (*Jankowiak, Booth.* 2015. P. 24–27) по сравнению с традиц. просопографией (напр.: *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 35–62). Еще проблематичнее считать достоверным утверждение сир. псогоса об осуждении М. И. Кипрским Собором, в к-ром наряду с представителями всех главных кафедр, кроме Антиохийской, участвовал свт. Софроний Иерусалимский, принявший, т. о., постановление этого Собора, осуждавшего М. И. (по версии Янковяка и Бута, свт. Софроний принял и монофелитский Эктесис, который они датируют 636-м, а не 638 г., как считалось прежде). Это утверждение в корне расходится и с существовавшим до наст. времени научным консенсусом, и с церковным Преданием, согласно к-рому никакого разногласия между свт. Софронием и М. И. в полемике с ересями моноэнергизма и монофелитства не было. Янковяк и Бут высказывают предположение о тотальной правке, к-рой подверглись мн. документы того времени со стороны дифелитов ради того, чтобы скрыть факт принятия свт. Софронием монофелитства и его расхождения с М. И. (обсуждение этой гипотезы см.: *Беневич.* Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 34–44).

Сочинения. Принимая во внимание переоценку значения сир. псогоса и ряда др. сочинений, а также

выдвигая новые принципы для реконструкции биографии и датировки сочинений М. И., Янковяк и Бут предлагают новую датировку этих сочинений по сравнению с прежними (*Jankowiak, Booth.* 2015), из к-рых наиболее известной была датировка П. Шервуда (*Sherwood.* 1952). В последней важную роль играла идея об эволюции богословских взглядов М. И. От этого принципа Янковяк и Бут отказываются (впрочем, не всегда последовательно), считая его слишком спекулятивным; в результате их датировка мн. сочинений стала менее определенной, но уменьшилась вероятность ее ошибки. Поскольку каждый из принципов имеет преимущества, для большинства сочинений М. И. приводятся обе датировки (в нек-рых случаях также даются датировки Ж. К. Ларше и др. исследователей). Критические издания мн. важнейших сочинений М. И., в частности писем, богословско-полемических сочинений и «Трудностей к Иоанну», отсутствуют. Деление творений М. И. по принципу принадлежности к той или иной группе весьма условно — лишь некоторые из них могут быть отнесены к какой-то одной группе (напр., догматико-полемические), остальные принадлежат сразу к неск. группам. В разделах «Письма» и «Богословские и полемические сочинения» произведения указаны в примерном хронологическом порядке (на основе датировки Янковяка и Бута, хотя датировка мн. сочинений весьма приблизительна и является предметом научных дискуссий), в отличие от порядка их публикации в «Патрологии» Ж. П. Миня, с сохранением нумерации по этому изданию, закрепившейся за большинством произведений М. И.

Аскетические. 1. «Слово о подвижнической жизни» (Liber Asceticus; CPG, N 7692; PG. 90. Col. 912–956; *Deun.* 2000; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 75–95), написано ок. 626 (*Sherwood.* 1952. P. 26. N 10) или до 633/4 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 1) по просьбе свящ. Елпидия. Оно представляет собой беседу ученика со старцем о подвижнической жизни и тесно связано с «Главами о любви», к-рые предваряет во мн. рукописях.

2. «Главы о любви» (Capita de caritate; CPG, N 7693; PG. 90. Col. 960–1073; *Ceresa-Gastaldo.* 1963; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 96–145), написаны, вероятно, одновременно со «Словом о подвижнической жизни» и направлены тому же адресату, свящ. Елпидию, о чем свидетельствует пролог к сочинению; состоят из 4 сотниц кратких поучений по различным сторонам аскетической жизни, в центре к-рой — добродетель любви к Богу и ближним. «Главы о любви» в значительной степени являются переосмыслением и развитием в правосл. духе аскетического и мистического учения Евагрия Понтийского, имя к-рого М. И. не называет. В сочинении практически отсутствуют характерные для «Трудностей к Иоанну» философско-богословские понятия, поэтому Шервуд считал «Главы о любви» более ранним сочинением. Однако отсутствие философских разработок могло быть связано не только с тем, что М. И. еще не проявлял в то время такого интереса к философии, как впосл., когда обратился к вопросу о правосл. альтернативе оригенизму (Шервуд склонялся именно к этому), но и со спецификой жанра «Глав о любви».

Разрешение различных трудностей в Священном Писании и в творениях отцов Церкви. 1. «Вопросы и недоумения» (Quaestiones et dubia; CPG, N 7689; PG. 90. Col. 785–856; *Declerck.* 1982; рус. пер.: Вопросы и недоумения. 2010; исправленный пер. 13-й главы: *Дунаев.* 2012), написаны ок. 626 г. (*Sherwood.* 1952. P. 26. N 13) или до 633/4 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 5); содержат серию толкований различных сложных мест из Свящ. Писания и св. отцов. Метод толкования — смешанный (не только анагогический, характерный для более поздних трудов М. И., но и часто буквальный), что дает основание считать «Вопросы и недоумения» более ранним сочинением, чем др. пространные экзегетические произведения М. И. На ранний период творчества М. И. также указывает отсутствие в этом сочинении обсуждения учения о волях и энергиях. Мн. места имеют параллели в «Трудностях к Иоанну», где обсуждаемые темы разработаны полнее. Тесная связь с экзегезой представителей Александрийско-палестинской школы, в т. ч. Оригена, Евагрия Понтийского, Дидима Слепца и Евсевия Кесарийского, может быть косвенным свидетельством палестинского происхождения М. И. и его длительного пребывания в Александрии.

2. «О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия» (Амбигвы; Ambiguorum liber), состоит из 2 ч. Первой была создана 2-я часть — «Трудности к Иоанну» (Ambigua ad Ioannem; CPG, N 7705/2; PG. 91. Col. 1061–1417; *Constas.* 2014. Vol. 1. P. 62–451; Vol. 2. P. 2–330; лат. пер. Иоанна Скотта Эриугены: *Jeauneau.* 1988; рус. пер.: О различных недоумениях. 2006. С. 54–383; библиография рус. переводов отдельных «Трудностей»: *Княжевић.* 2012. С. 90–93), написаны в 628–630 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 31–32. N 26) или до 633/4 г. (возможно, в 628 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 3); посвящены разъяснению трудных мест в сочинениях свт. Григория Богослова. Написаны в ответ на вопросы Иоанна, архиеп. Кизического. Согласно традиц. версии, М. И. встретился с ним, когда подвизался в мон-ре св. Георгия в Кизике. У сторонников достоверности сир. псогоса нет однозначной и убедительной версии относительно того, где М. И. мог познакомиться с адресатом «Трудностей к Иоанну». Вероятнее всего, данное сочинение было написано до «моноэнергистского кризиса» (*Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 29–30), поскольку нек-рые выражения в нем (напр., «одно и единое действие Бога и достойных Его» — *Maxinus Conf.* Ambig. ad Ioan. // PG. 91. Col. 1076 = *Jeauneau.* 1988. P. 26) могут быть истолкованы в моноэнергистском смысле. На это М. И. указывали его противники в более поздние годы (см.: *Maxinus Conf.* Opusc. 1 // PG. 91. Col. 33, где ему приходится толковать это выражение в контексте полемики с монофелитами).

Наиболее важная и изученная тема, обсуждаемая в «Трудностях к Иоанну»,— полемика с оригенизмом (особенно см.: Ambig. ad Ioan. 7, 15, 42; *Sherwood.* The Earlier Ambigua. 1955; *Шуфрин.* 2014). Считать, подобно Янковяку и Буту, что наличие этой темы у М. И. может служить, пусть и косвенным, доказательством его палестинского происхождения, поскольку в Палестине в VI в. шли горячие споры вокруг оригенизма, достаточных оснований нет, поскольку после эдикта имп. Юстиниана против оригенизма полемика с ним стала общецерковной. Помимо полемики с оригенизмом в «Трудностях к Иоанну» важное место отводится полемике с радикальным антиоригенизмом, т. е. крайней

и весьма распространенной реакцией на оригенизм (что особенно заметно при сравнении нек-рых мест из «Трудностей к Иоанну» с написанными в то же время (ок. 628) письмами 6 и 7 — см.: *Benevich.* 2009; *Он же (Беневич).* Об оппонентах прп. Максима. 2014). Метод толкования Свящ. Писания, примененный М. И. в этом сочинении, как и в ряде других, противостоял буквализму противников оригенизма и являлся развитием методов анагогического толкования Александрийско-палестинской школы (преимущественно Оригена и его последователей). В целом М. И. в «Трудностях к Иоанну» не только опровергает оригенизм, но и дает правосл. альтернативу этому учению, не просто отвергая его, но отвечая на философско-богословские вопросы, поставленные оригенистами.

Др. часть «Амбигв», созданная позднее, но помещенная в объединенном издании первой,— «Трудности к Фоме» (Ambigua ad Thomam; CPG, N 7705/1; PG. 91. Col. 1032–1060; *Janssens.* 2002. P. 1–34; рус. пер.: О различных недоумениях. 2006. С. 13–37), написана в (вскоре после?) 634 (*Sherwood.* 1952. P. 39. N 43) или в 634/5 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 38); посвящена разъяснению текстов свт. Григория Богослова и «Ареопагитик» по вопросам триадологии, христологии и полемики с моноэнергизмом (анализ в контексте полемики с моноэнергизмом: *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 17–26). Фома был также адресатом «Второго письма к Фоме»; он же, по-видимому, упоминается в 40-м письме М. И. В сочинении рассматриваются 5 «затруднительных мест» — 4 из творений свт. Григория Богослова (*Maximus Conf.* Ambig. ad Thom.1 — *Greg. Nazianz.* Or. 29. 2 // PG. 36. Col. 75; Idem. 23. 8 // Ibid. 35. Col. 1159; *Maximus Conf.* Ambig. ad Thom. 2 — *Greg. Nazianz.* Or. 29. 18 // PG. 36. Col. 97; *Maximus Conf.* Ambig. ad Thom. 3 — *Greg. Nazianz.* Or. 29. 19 // PG. 36. Col. 100; *Maximus Conf.* Ambig. ad Thom. 4 — *Greg. Nazianz.* Or. 30. 6 // PG. 36. Col. 109) и 1 из «Ареопагитик» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Thom. 5 — Areop. Ep. 4). Написаны после писем 14, 15 и 19 и, возможно, после Соборного послания свт. Софрония Иерусалимского. «Трудности к Фоме» и «Трудности к Иоанну» рассматривались издателями сочинений М. И. в XVII в. Т. Гейлом и Ф. Комбефисом как 2 разных сочинения, направленные разным адресатам и написанные в разные периоды жизни М. И. Однако уже Ф. Элер, издавший «Трудности» в 1857 г. в Галле (по иной рукописи, чем Гейл), считал, что эти 2 сочинения — 2 части одного большого труда. После переиздания труда Элера в «Патрологии» Миня название «Ambiguorum liber» стало общепринятым для объединенного сочинения из «Трудностей к Фоме» и «Трудностей к Иоанну» (см.: *Janssens.* 2003. P. 286).

Вопрос о правомерности соединения в 1 издании «Трудностей к Фоме» и «Трудностей к Иоанну» и сквозной нумерации отдельных «Трудностей» неоднократно обсуждался (основные аргументы см.: *Idem.* 2003). Один из главных аргументов в пользу того, что сам М. И. соединил обе серии «Трудностей» в 1 книгу,— фраза из его сочинения (датируемого Шервудом 645/6): «Что же касается выражения «единая энергия», встречающегося в 7-й главе «Трудных мест великого Григория», то смысл его прозрачен» (*Maximus Conf.* Opusc. 1 // PG. 91. Col. 22). Называя 2-ю «трудность» из «Трудностей к Иоанну» 7-й, М. И., т. о., сам устанавливает сквозную нумерацию и начинает ее с написанных позднее «Трудностей к Фоме» (числом 5).

На основании этого свидетельства большинство ученых считают, что приблизительно в период между написанием «Трудностей к Фоме» и Opusc. 1 (т. е. между 634 и 645/6) М. И. или кто-то из его ближайшего окружения выпустил в свет соединенную редакцию «Трудностей» со сквозной нумерацией, в к-рой первыми оказывались «Трудности к Фоме». Если такая редакция принадлежала и не самому М. И., то использование в Opusc. 1 этой нумерации говорит о том, что он ее принял. Вместе с тем существовала параллельная рукописная традиция, в которой «Трудности к Фоме» представляли собой отдельное сочинение, входящее в собрание писем М. И. (*Janssens.* 2003. P. 284–285).

Причиной соединения «Трудностей» в таком порядке была, очевидно, церковно-историческая ситуация: сочинение, в котором М. И. упоминает сквозную нумерацию объединенных «Трудностей», было написано им в разгар антимонофелитской полемики с целью разъяснить строгим дифелитам (по-видимому, критиковавшим его) смысл употреблявшегося им когда-то в «Трудностях к Иоанну» выражения «единая энергия», которое выглядело для них моноэнергистским. Возможно, на решение объединить «Трудности» повлияло и то, что на использование М. И. «моноэнергистской» формулы намекнул в 645 г. в диспуте с ним Пирр, хотя, согласно тексту «Диспута», он не называл его автором учения об одной энергии-воле Бога и святых, но сослался на «знаменитейших отцов» (*Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 292). М. И., т. о., был вынужден дать объяснения, как соотносятся его прежние высказывания с его нынешней позицией. Весьма вероятно, что в условиях критики со стороны строгих дифелитов и диэнергистов за прежние «моноэнергистские» выражения, равно как и за благожелательное письмо к одному из главных монофелитов, Пирру (письмо 19, датируемое 633/4), М. И. (или с его одобрения кто-то из его ближайшего окружения) мог присоединить к содержащим «моноэнергистское» выражение «Трудностям к Иоанну» «Трудности к Фоме», в которых недвусмысленно толкуется «новое богомужное действие» из «Ареопагитик» в диэнергистском смысле (Ambig. ad Thom. 5). Поставив это толкование впереди «Трудностей к Иоанну», М. И. упреждал обвинения себя в моноэнергизме, как и неверное толкование своей мысли.

3. «Второе письмо к Фоме» (Epistula Secunda ad Thomam; CPG, N 7700; *Janssens.* 2002. P. 37–49; рус. пер.: О различных недоумениях. 2006. С. 39–50), написано весной 640 (*Janssens.* 2002. P. XXII–XXIII) или в 635/6 г. (*Jankowiak, Booth.* P. 2015. N 39), продолжение «Трудностей к Фоме», в ответ на к-рые М. И. получил от адресата уточняющие вопросы.

4. «Вопросоответы к Фалассию» (Quaestiones ad Thalassium; CPG, N 7688; PG. 90. Col. 244–785; *Laga, Steel.* 1980–1990 [с лат. переводом Иоанна Скотта Эриугены]; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 2. Ч. 1 [вопросоответы 1–55]; Вопросоответы к Фалассию. 1997–2012 [вопросоответы 56–64]), написаны между 630 и 633/4 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 34–35. N 36) или до 633/4 г., но после «Трудностей к Иоанну» (*Jankowiak,*

Booth. 2015. N 4), поскольку имеется ссылка на 67-ю «трудность к Иоанну» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 39), а 48-й вопросоответ развивает тему 41-й «трудности к Иоанну». Сочинение представляет собой обширный экзегетический труд из 65 вопросоответов, содержащий духовные, анагогические толкования сложных мест Свящ. Писания; адресовано прп. Фалассию ливийскому и африканскому, игумену одного из мон-рей, расположенному недалеко от Карфагена. Отсутствие проблематики моноэнергизма говорит о написании до начала полемики с ним. В 42-м вопросоответе ко Христу прилагается понятие προαίρεσις (преднамеренный выбор), наличие к-рого отрицается в Opusc. 1 (PG. 91. Col. 29–32), где в ответ на критику строгих дифелитов М. И. дает толкование приложения προαίρεσις ко Христу в 42-м вопросоответе. Подробный анализ экзегетического метода в «Вопросоответах к Фалассию» см.: *Blowers.* 1991 и комментарии к русскому переводу С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова.

5. «Толкование на 59-й псалом» (Expositio in Psalmum LIX; CPG, N 7690; PG. 90. Col. 856–872; *Deun.* 1991. P. 3–22; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 208–214), написано ок. 626 г., во время пребывания в Кизике (*Sherwood.* 1952. P. 26. N 12), Янковяк и Бут оспаривают пребывание в Кизике, но своей датировки не предлагают (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 6); П. ван Дён соглашается, что текст ранний, но воздерживается от суждения о точной дате (*Deun.* 1991. P. XX–XXI). Нельзя однозначно связывать «Толкование на 59-й псалом», где речь идет об избавлении от войны, с к.-л. определенной войной (как в соч.: *Cantarella.* 1931. P. 58), поскольку Византийская империя с 603 г. практически непрерывно вела войны.

6. «К Феопемпту Схоластику» (Quaestiones ad Theopemptum; CPG, N 7696; PG. 90. Col. 1393–1400; *Gitlbauer.* 1878. S. 85–89; *Roosen, Deun.* 2003; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 203–207), написано, возможно, в 630–633 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 37. N 41; дата неопределенная — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 12), представляет собой толкование на 3 затруднительных места из Евангелий. Адресатом является, вероятно, Феопемпт — представитель префекта Африки Георгия, упоминающийся в Ep. 18 (641) (*Roosen, Deun.* 2003. P. 68). Будиньон предполагает связь этого Феопемпта с кругом александрийских юристов (*Boudignon.* 2004. P. 15).

Прп. Максим Исповедник. Роспись кафоликона храма Протата в Карее, Афон. Ок. 1290 г. Мастер Мануил Панселин

Другие экзегетические и мистагогические сочинения. 1. «Толкование на Молитву Господню» (Expositio orationis dominicae; CPG, N 7691; PG. 90. Col. 872–909; *Deun.* 1991. P. 25–73; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 185–202), написано в 628–630 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 31. N 25) или до 636 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 7), представляет собой анагогическое и мистагогическое толкование *Молитвы Господней.* По мнению Янковяка и Бута текст, несомненно, предшествует началу полемики с монофелитством (точнее, с Эктесисом, к-рый они датируют 636). В нем ко Христу все еще прилагается понятие γνώμη («намерение» — *Deun.* 1991. P. 34) в отличие от сочинений более позднего периода. О воле во Христе говорится как об «одной» или «единой» для двух природ (Ibid. P. 33, 37), что немыслимо после вступления М. И. в полемику против Эктесиса (*Booth.* 2013. P. 265–266; ср.: *Maximus Conf.* Mystagogia; Ep. 2; Opusc. 14, 18). Сочинение имеет множество параллелей с более ранними сочинениями М. И.

2. «Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия» (Capita theologica et oeconomica; CPG, N 7694; PG. 90. Col. 1084–1173; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 215–256), написаны в 630–634 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 35. N 37; датировка основана на работе Х. У. фон *Бальтазара* (*Balthasar.* 1941. S. 155), где говорится о зависимости «Глав...» от «Вопросоответов к Фалассию» и «Трудностей к Иоанну» — *Sherwood.* The Earlier Ambigua. 1955. P. 106–109; ср.: *Jankowiak, Booth.* 2015. N 8 — сочинение создано в ранний период, но после «Трудностей к Иоанну»), включают 2 сотницы богословско-философских глав на различные богословские и философские темы. От более ранних «Глав о любви» сочинение отличается акцентом на философскую тематику (однако в контексте общего учения М. И. о спасении).

3. «Мистагогия» (Mystagogia; CPG, N 7704; PG. 91. Col. 657–717; *Σωτηρόπουλος.* 2001; *Boudignon.* 2011; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 154–184), написана в 628–630 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 32. N 27) или после 1-го переезда на Запад, до 636 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 7), аскетическое, мистагогическое (тайноводственное) толкование литургии, посвященное «господину Феохаристосу» (возможно, брат экзарха в Италии, упоминается в соч.: Relatio Motionis // *Allen, Neil.* 1999. P. 21). Относительно ранняя дата сочинения основана на утверждении о единении христиан «согласно единой тождественности избирательной воли (γνώμη)» (*Maximus Conf.* Mystagogia. 957), что имеет параллели с употреблением термина γνώμη в др. ранних сочинениях (ср.: Exp. orat. dom.; Ep. 2; Opusc. 14, 18).

4. Схолии на «Ареопагитский корпус» (Scholia in Corpus Dionysiacum Areopagiticum; CPG, N 7708; PG. 4. Col. 16–432, 528–576; *Епифанович.* 1917. С. 111–208 [Add. 37]; рус. пер.: *Дионисий Ареопагит.* 2002), отсутствуют в списке Шервуда (ср.: *Jankowiak, Booth.* 2015. N 10). Хотя традиционно считается, что М. И. является автором схолий к «Ареопагитикам», отличить его схолии от схолий др. авторов, как и однозначно утверждать, что М. И. участвовал в составлении схолий к «Ареопагитикам», в наст. время затруднительно (*Suchla.* 1980). Большинство исследователей тем не менее считают, что М. И. участвовал в написании этих схолий и почти наверняка был хорошо знаком со схолиями св. Иоанна Скифопольского, первого правосл. схолиаста «Ареопагитик». В сочинениях М. И. наблюдается не только хорошее знание основного текста «Ареопагитик», но и знакомство со схолиями св. Иоанна Скифопольского, что проявилось, в частности, во время полемики по поводу моноэнергизма (*Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 25–26, 119–121).

Возможно, работа М. И. над схолиями к «Ареопагитикам» совпала по времени с работой над «Мистагогией», к-рая была задумана как дополнение к ареопагитскому соч. «О церковной иерархии» (*Maxinus Conf.* Mystagogia. 54–58).

5. «Различные богословские и домостроительные главы» (Capita XV) и «Десять глав о добродетели и пороке» (Capita X) (CPG, N 7695; CPGS, N 7694a; PG. 90. Col. 1177–1185, 1185–1189; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 257–260, 261–262), написаны в 630–634 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 35–36. N 37a; дата неопределенная — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 11). Представленные в «Патрологии» Миня 500 глав (PG. 90. Col. 1177–1392) являются позднейшей компиляцией, возможно составленной в нач. XII в. Никитой Ираклийским (*Deun.* 1995. P. 19–24) из различных сочинений М. И., прежде всего из «Вопросоответов к Фалассию». Только главы 1–15 и 16–25 имели хождение как независимые сочинения (иногда их объединяли).

Пасхалистический трактат (Computus Ecclesiasticus; CPG, N 7706; PG. 19. Col. 1217–1280; рус. пер.: Пасхалистический трактат. 2012), написан в окт. 640 — нач. 641 г. (*Sherwood.* 1952. P. 45. N 65a; ср.: *Lempire.* 2007) или в окт. 640 — февр. 641 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 29), представляет собой защиту Александрийской пасхалии с началом летоисчисления в 5492 г. до Р. Х. Возможно, был реакцией на нововведения в области пасхалий мон. и пресв. Георгия, составившего свой трактат в 638/9 г. Трактат адресован «преславному господину патрикию Петру» (PG. 19. Col. 1217), вероятно тождественному с иллюстрием Петром. Трактат датирован 14-м индиктионом, 31-м годом правления Ираклия, 357-м от Диоклетиана (Ibid. Col. 1270–1271), что указывает на дату после начала 31-го года правления Ираклия — 5 окт. 640 г., но до того времени, когда новости о его смерти 11 янв. 641 г. достигли Африки, куда М. И., по версии Янковяка и Бута, в то время вернулся. Пасхалистический трактат, т. о., является 1-м сочинением, к-рое свидетельствует об этом возвращении (исследование сочинения см.: *Кузенков.* 2012).

Письма. I. Ранние. 1. Письмо 6, «Иордану о том, что душа бестелесна» (Ep. 6; CPG, N 7699/6; PG. 91. Col. 424–433; рус. пер.: Письма. 2015. С. 107–121), написано, вероятно, до 624/5 г. (*Sherwood.* 1952. P. 25. N 5; *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 41–42), или в 628–630 гг. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 13). В издании Комбефиса письмо адресовано «святейшему и блаженнейшему архиепископу Иоанну», однако в большинстве рукописей адресат — Иордан (за исключением ркп. Laurent. Plut. 57. 7, где указан адресат «Иоанн Софист» — Fol. 2Г (см.: *Епифанович.* 1917. С. XIII); под тем же именем письмо известно свт. Фотию: *Phot.* Bibl. 192). По мнению Янковяка и Бута, адресат письма тот же, что и письма 7. Оба письма перекликаются друг с другом по тематике; наличие тем, встречающихся в «Трудностях к Иоанну», подкрепляет датировку 628 г. (ср.: *Benevich.* 2009). Письмо отличается компилятивным характером (множество параллелей с сочинениями свт. Григория Нисского, Немесия Эмесского и др.). Возможно, оппонентами М. И. в этом письме были радикальные антиоригенисты. Янковяк и Бут считают, что ими могли быть лат. отцы, к-рых М. И. встретил в Сев. Африке, поскольку позиция, с которой спорит М. И. в 7-м письме, направленном тому же адресату, близка позиции папы Григория Великого в его споре с К-польским патриархом Евтихием (см., напр.: *Bynum.* 1995). Анализ аргументации, источников и возможных оппонентов см. в кн.: *Максим Исповедник.* Письма. 2015. С. 107–121.

2. Письмо 7, «пресвитеру Иордану о том, что душа и после смерти сохраняет действие мысли и не утрачивает ни одной из своих естественных способностей» (Ep. 7; CPG, N 7699/7; PG. 91. Col. 433–440; рус. пер.: Письма. 2015. С. 122–131), написано в 628 или 643 г. (*Sherwood.* 1952. P. 31. N 24), по хронологии Янковяка и Бута — в авг. 628 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015 N 14), тесно связано с письмом 6. Несмотря на то что Комбефис считал адресатом пресв. Иоанна, большинство рукописей указывают на Иордана, адресата 6-го письма. Принимая, что письмо 7 написано в 628 г., и при этом имея в виду, что Шервуд, как и др. исследователи, датируют «Трудности к Иоанну» 628–630 гг., можно рассматривать это письмо в качестве важнейшего свидетельства о духовном и богословском контексте, в котором писались «Трудности к Иоанну» (что проливает свет и на само это сочинение). В письме идет спор с утверждающими, что без тела душа не сможет мыслить (*Maximus Conf.* Ep. 7 // PG. 91. Col. 437) и что жизнь тела зависит от процессов пищеварения, которые продолжатся и в состоянии воскресения (Ibid. Col. 433). Возможно, М. И. спорит с учением, широко распространившимся в том месте, где писалось и это письмо, и «Трудности к Иоанну», т. е., вероятно, в Сев. Африке (где в то время находились монахи, бежавшие из Палестины и вост. части Византийской империи после войн с персами и аварами). Это учение было, по-видимому, следствием антиоригенистской реакции, проявлением борьбы с оригеновским учением о воскресении, отголоском к-рой был спор между патриархом Евтихием К-польским и буд. папой св. Григорием Великим о телах воскресения (*Прозоров.* 2006).

В «Трудностях к Иоанну» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 26) М. И. совершенно определенно, хотя и не называя его носителей, полемизирует с тем же заблуждением, о к-ром пишет в 7-м письме, отстаивая правосл. учение о преображении тела в воскресении. Вероятнее всего, он полемизирует тем самым с радикальными оппонентами оригенистов; считает учение первых предвещающим приход антихриста (Ep. 7 // PG. 91. Col. 440), подчеркивая, что этими заблуждениями заражены самые видные из монахов, находящихся в Карфагене. Анализ аргументации, источников и гипотезы о возможных оппонентах см.: *Максим Исповедник.* Письма. 2015. С. 122–131.

3. Письмо 5, «Константину, иллюстрию и сакелларию, о нравственности» (Ep. 5; CPG, N 7699/5; PG. 91. Col. 420–424; рус. пер.: Письма. 2015. С. 104–106), дата написания неопределенная (*Sherwood.* 1952. P. 24. N 1; *Jankowiak, Booth.* 2015. N 21), возможно ок. 628 г. В традиционной версии жизни М. И. это письмо, как и другое, обращенное к тому же лицу (24/43), служит веским подтверждением того, что у М. И. были тесные связи при дворе в К-поле. Однако, по мнению Янковяка и Бута, Константин вполне мог быть провинциальным сакелларием, напр., в Сев. Африке или Италии, где такая должность существовала (*Jankowiak, Booth.* 2015. P. 24). Письмо содержит прославление аскетических

добродетелей и предупреждение о Страшном Суде. Возможно, тесно связано с письмом 24/43.

4. Письмо 24/43, «Константину, сакелларию, или кубикуларию Иоанну» (Ep. 24 = Ep. 43; CPG, N 7699/24, 7699/43; PG. 91. Col. 608–613, 637–641; рус. пер.: Письма. 2015. С. 258–260; 276–278), написано в 628/9 г. (*Sherwood.* 1952. P. 32. N 28; *Jankowiak, Booth.* 2015. N 22), представляет собой ответ на сообщение адресата об установлении мира в империи (*Maximus Conf.* Ep. 24 // PG. 91. Col. 608 = Ep. 43 // Ibid. Col. 637; возможно, речь идет о мире, заключенном с персами в апреле 628 или о договоре июля 629). М. И. отвечает, что главное — установление мира в душе и примирение с Богом и что следует не прекращать войну со страстями (*Booth.* 2013. P. 162–163). Письма 24 (Константину) и 43 (Иоанну) идентичны, кроме указания адресата. Отсутствие письма 24 в единственной рукописи, где имеется письмо 43 (Laurent. Plut. 57. 7) подтверждает, что они обращены к одному лицу, вероятно сакелларию Константину.

5. Письмо Иоанну (Ep. D; CPG, N 7703; *Jankowiak, Booth.* 2015. N 23; см.: *Canart.* 1964. P. 419–420), не опубликовано (сохранилось в ркп. Cantabr. S. Trin. O. 3. 48. Fol. 64v — 65v, XII в.), написано до письма 2 кубикуларию Иоанну. М. И. поздравляет кубикулария Иоанна с получением должности.

6. Письмо 27, «кубикуларию Иоанну» (Ep. 27; CPG, N 7699/27; PG. 91. Col. 617–620; рус. пер.: Письма. 2015. С. 263–265), написано, возможно, в 628/9 г. (*Sherwood.* 1952. P. 32–33. N 29; ср.: *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 37), по Янковяку и Буту дата неопределенная, видимо ок. 630 г. (1-е пребывание в Африке — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 24). Это письмо можно рассматривать как дополнение к письму 2, поскольку в его центре тоже стоит тема любви. По тону и языку письмо сходно с письмами 2, 4, 5, 7, 8, 13, 23, 24, 28, 30.

7. Письмо 2, «кубикуларию Иоанну, о любви» (Ep. 2; CPG, N 7699/2; PG. 91. Col. 392–408; рус. пер.: Творения. 1993. Кн. 1. С. 146–183; Письма. 2015. С. 83–95), написано до 626 г. (*Sherwood.* 1952. P. 25. N 6; ср.: *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 35. Not. 2; *Winkelmann.* 2001. S. 56. Not. 16) или до 640 г. (вероятнее всего, до 633 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 25). Одно из важнейших сочинений М. И., посвященное добродетели любви. Место написания, очевидно, Сев. Африка. Судя по используемым понятиям, описывающим волю и волевой акт применительно к христианам и ко Христу, письмо написано до начала полемики с монофелитами. В частности, в письме говорится об одной воле Бога и святых, т. е. формально используются выражения, близкие к монофелитским (*Maximus Conf.* Ep. 2 // PG. 91. Col. 396). Впосл., во время диспута с Пирром, М. И. отверг аргумент в пользу монофелитства, приводимый Пирром, ссылавшимся на выражение «знаменитейших отцов», что «у Бога и святых одна воля» (Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 292), в качестве довода в пользу того, что единство воли не означает тождества природ (вопреки тезису М. И.). Этот аргумент Пирра является тем более серьезным, что сам М. И. в письме 2 говорил об одной воле и одном намерении (γνώμη) святых с Богом и друг с другом. Однако, если в этом письме М. И. говорил о преодолении греховного «гномического» разделения людей друг с другом и с Богом (и в этом контексте — об одном намерении и одной воле), то в дальнейшем, в контексте полемики с монофелитами, М. И. настаивал на сохраняющемся различии между, даже обоженными, людьми и Богом, как и между разными святыми (Opusc. 1 // PG. 91. Col. 25).

8. Письмо 3, «тому же» (т. е. кубикуларию Иоанну; Ep. 3; CPG, N 7699/3; PG. 91. Col. 408–412; рус. пер.: Письма. 2015. С. 95–99), написано до 626 г. (*Sherwood.* 1952. P. 25. N 7; ср.: *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 38) или до 640 г. (вероятнее всего, до 633 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 26).

9. Письмо 4, «кубикуларию Иоанну, о печали по Богу» (Ep. 4; CPG, N 7699/4; PG. 91. Col. 413–420; рус. пер.: Письма. 2015. С. 99–103), написано до 626 г. (*Sherwood.* 1952. P. 25. N 8) или до 642 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 27). В издании Комбефиса адресат не указан, но в одном из кодексов (Vat. gr. 507. Fol. 168) отмечено, что им является кубикуларий Иоанн.

10. Письмо 10, «кубикуларию Иоанну» (Ep. 10; CPG, N 7699/10; PG. 91. Col. 449–453; рус. пер.: *Асмус.* 2002; Письма. 2015. С. 140–146), написано ок. 626 г. или в 630–634 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 26. N 9), или до 642 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 28). М. И. отвечает на вопрос о причине, «ради которой судом Своим постановил Бог, чтобы люди царствовали над людьми, хотя у них у всех одна и та же природа» (*Maximus Conf.* Ep. 10 // PG. 91. Col. 449). Письмо посвящено проблеме природы и назначения царской власти, кратко излагается учение о ее происхождении и об отличии царства от тирании. Окончание письма содержит неявное указание на то, что царь должен править в соответствии с Божией волей: «Нам же да подаст Бог охотно подчиняться Его Царству исполнением животворящих Его заповедей и достойно чтить царствующих на земле по Его [воле], как блюстителей Божиих постановлений» (Ibid. Col. 453).

11. Письмо 13, «краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира» (Ep. 13; CPG, N 7699/13; PG. 91. Col. 509–533; рус. пер.: Письма. 2015. С. 192–207), написано в 633/4 г. (*Sherwood.* 1952. P. 39–40. N 44; последняя треть 633 — *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 52; 633 — *Boudignon.* 2004. P. 16; между 629 и 633 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 15), пространное опровержение учения Севира Антиохийского об одной сложной природе, вызванное недавним возвращением обратившихся было в православие монофизитов обратно к своей ереси (*Maximus Conf.* Ep. 13 // PG. 91. Col. 512). Большинство исследователей отождествляет Петра иллюстрия с Петром, экзархом Африки (см.: Relatio Motionis // *Allen, Neil.* 1999. P. 15). Однако нек-рые исследователи их различают. Так, К. Цукерман (*Zuckerman.* 2002) считает, что было 2 Петра — один был экзархом Африки, и для него был написан «Пасхалистический трактат», и другой, Петр иллюстрий, адресат Opusc. 12 и писем 13–14. Янковяк отклонил гипотезу Цукермана (*Jankowiak.* 2009. P. 105 sq. Not. 342), но Бут не согласился с ним и выразил мнение, что во время написания Opusc. 12 (ок. 643–645) экзарх Петр занимал уже слишком высокое положение, чтобы носить титул иллюстрия, так что речь должна идти о 2 разных Петрах (*Booth.* 2013. P. 150). В наст. время большинство ученых придерживаются традиц. т. зр., отождествляющей адресатов всех этих сочинений. Вопросы, к-рые М. И. обсуждал в Opusc. 12

с Петром, имели церковно-политический характер (как правильно относиться к экс-патриарху Пирру, именовать ли его «святейшим») и подлежали сфере компетенции именно экзарха Африки Петра, с к-рым М. И., в свою очередь игравшему важную роль на церковно-политической сцене, важно было их обсудить. Это же касается и тем писем 13–14.

Ларше (*Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 51) соотносит события апостасии, описанной в данном письме, с событиями Александрийской унии 633 г. и считает, что Петр и Софроний находились в это время в Александрии, противодействуя унии (см.: *Maximus Conf.* Opusc. 12). Однако, по мнению Янковяка и Бута, в письме содержатся неск. выражений, недостаточно подходящих указанному контексту. Кроме того, М. И. в письме ничего не говорит о моноэнергистской унии, заключенной Александрийским патриархом Киром. Т. о., либо он еще не знал о ней, либо письмо написано до ее заключения. Янковяк и Бут полагают, что письмо является реакцией М. И. на униональную политику имп. Ираклия, но написано до заключения унии в Александрии.

12. Письмо 23, «пресвитеру Стефану» (Ep. 23; CPG, N 7699/23; PG. 91. Col. 605–608; рус. пер.: Письма. 2015. С. 257), написано, возможно, в 628/9 г. (*Sherwood.* 1952. P. 33. N 30; ср.: *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 46) или ок. 632 или 642 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 19), короткое письмо, посвященное темам разлуки и духовной любви. В нек-рых рукописях название письма: «пресвитеру и игумену Стефану» (Laurent. Plut. 57. 7). К тому же Стефану обращены письма 22, 40 и В. Через Стефана М. И. обращается ко всем отцам, подвизавшимся в мон-ре, где Стефан, вероятно, был игуменом, прося не забывать его, «свое чадо» (*Maximus Conf.* Ep. 23 // PG. 91. Col. 608), однако не ясно, был ли М. И. членом этого монашеского сообщества, или же это обычное в монашеской среде выражение смирения и фигура речи. По мнению Шервуда и Ларше (*Sherwood.* 1952; *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998), Стефан был игуменом Хрисопольского мон-ря, но из текста письма это не очевидно.

13. Письмо 40, «тому же» (т. е. Стефану, пресвитеру и игумену; Ep. 40; CPG, N 7699/40; PG. 91. Col. 633–636; частично переиздано Б. Маркесинисом: *Janssens.* 2002. P. XXIV; рус. пер.: Письма. 2015. С. 274), написано в 630–634 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 34. N 34; ср.: 634 — *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 47; ок. 634? — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 20), сохранилось только в 1 рукописи (Laurent. Plut. 57. 7. Fol. 2Г, где предшествует письму В). Адресат тот же, что и у писем 22, 23 и В (у Комбефиса ошибочно указан Фалассий — PG. 91. Col. 633). Текст, улучшенный Маркесинисом, показывает, что М. И. выражает сомнение, подходит ли он для исполнения дела, о к-ром его просит Стефан, лучше, чем авва Фома. По мнению Янковяка и Бута, в конечном счете к М. И. обратился Фома, после чего были написаны «Трудности к Фоме».

II. Письма, предположительно относящиеся ко времени по возвращении с Запада (ок. 632). Согласно Янковяку и Буту, начиная с 632 г. выделяется группа взаимосвязанных писем, в к-рых М. И. просит адресатов принять обратно из добровольного изгнания, в котором он был в Сев. Африке, либо себя самого (письмо 8), либо др. беженцев (письма 28–31) и вопрошает, исчезла ли угроза от варваров (письма 8, 28, 30). Эти письма имеют много сходного по языку и тематике, однако нет оснований ставить под сомнение свидетельство рукописей, что письма были посланы 3 разным лицам, а не одному — архиеп. Иоанну Кизическому (*Sherwood.* 1952. P. 29; *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 41–45) или же двум, Софронию и Иоанну Моску (отождествляемому с Иоанном Кизическим — *Rozemond.* 1977, 1984).

1. Письмо 8, «пресвитеру Иордану или (и? — *Г. Б.*) монаху Софронию, именуемому Еврат» (Ep. 8; CPG, N 7699/8, 7707/29; PG. 91. Col. 440–445; рус. пер.: Письма. 2015. С. 131–134, 295–296), написано в 632 г. (*Sherwood.* 1952. P. 28–30. N 19; *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 43; ср.: *Jankowiak, Booth.* 2015. N 30 — июнь—август 632). Существуют 2 версии окончания письма: длинная (*Devreesse.* 1937. P. 34–35) и краткая (Ibid. P. 34. Not. 3; *Епифанович.* 1917. С. 84 [Add. 29 — более полная версия]; сохранилась также в ркп. Laurent. Plut. 57. 7). Адресат точно неизвестен. В рукописях имеются варианты: либо «пресвитеру Иордану, монаху Софронию, именуемому Еврат», либо «пресвитеру Иоанну». Шервуд предпочел чтение «пресвитеру Иоанну», иногда отождествляемому с архиеп. Иоанном Кизическим (*Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 43–45; *Winkelmann.* 2001. S. 58–59). Большинство исследователей, однако, считают, что адресатом был Софроний, к-рый именуется Евкратом также в «Житии Иоанна Милостивого» (глава 23), что подтверждено свт. Фотием (*Phot.* Bibl. 157b11–12). Окончание письма свидетельствует о реакции М. И. на насильственное крещение иудеев и самарян в Карфагене в 632 г. (ср.: *Dagron, Déroche.* 1991. P. 28–32). Наличие 2 вариантов окончания письма, возможно, говорит о том, что М. И. направлял письмо 2 разным адресатам, варьируя его окончание — одно подробнее описывает события насильственного крещения в более мрачных тонах, чем другое; это подтверждается и рукописной традицией (Vat. gr. 504, 507). Анализ окончания 8-го письма см.: *Максим Исповедник.* Письма. 2015. С. 297–309.

2. Письмо 28, «епископу Кирисикию» (Ep. 28; CPG, N 7699/28; PG. 91. Col. 620–621; рус. пер.: Письма. 2015. С. 265–266), написано в 626–632 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 27–28. N 16; *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 42) или ок. 632 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 31). Янковяк и Бут отказываются от традиц. отождествления епископа Кирисикия с архиеп. Иоанном Кизическим. Янковяк находит в письмах 28–31 предупреждение против соединения с монофизитами (*Maximus Conf.* Ep. 28 // PG. 91. Col. 621) или аллюзию на разделение в Иерусалимской Церкви (*Jankowiak.* 2009. P. 112–121); выдвигает предположение, что письма адресованы в Палестину, однако остается непонятным, какую кафедру еп. Кирисикий (если таковой существовал) мог бы там занимать.

3. Письмо 29, «тому же» (т. е. еп. Кирисикию; Ep. 29; CPG, N 7699/29; PG. 91. Col. 621–624; рус. пер.: Письма. 2015. С. 266–267), написано в 626–632 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 27–28. N 18) или ок. 632 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 32); продолжение письма 28. Кирисикий исполнил просьбу М. И., выраженную в 28-м письме,— собрал паству, вернувшуюся домой после бегства от войны (*Maximus Conf.* Ep. 29 // PG. 91. Col. 621). Среди вернувшихся он упоминает авву Георгия, пресв. (Ibid. Col. 624, см. о нем в письме 31).

Возможно, Кирисикий отвечал за те же монашеские сообщества, что и Иоанн Кизический. Письмо близко по языку и тематике к письмам 8 и 28.

4. Письмо 30, «епископу Иоанну» (Ep. 30; CPG, N 7699/30; PG. 91. Col. 624; рус. пер.: Письма. 2015. С. 267–268), написано в 626–632 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 27–28. N 17; *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 42) или ок. 632 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 33). Подобно письму 28, содержит призывы собрать паству, поскольку миновала угроза от врагов (*Maximus Conf.* Ep. 30 // PG. 91. Col. 624).

5. Письмо 31, «тому же» (т. е. еп. Иоанну; Ep. 31; CPG, N 7699/31; PG. 91. Col. 624–625; рус. пер.: Письма. 2015. С. 268–269), написано в 632 г. (*Sherwood.* 1952. P. 27–28. N 20; ср.: *Jankowiak, Booth.* 2015. N 34 — ок. 632), продолжение предыдущего. В письме говорится о Георгии, к-рый, вероятно, упоминается в письме 29. Он же, вероятно, был адресатом Opusc. 4 (*Booth.* 2013. P. 266–267).

III. Письма против уний и полемика с моноэнергизмом (633–636).

1. Письмо 19, «Пирру, святейшему пресвитеру и игумену» (Ep. 19; CPG, N 7699/19; PG. 91. Col. 589–597; рус. пер.: Письма. 2015. С. 245–250), написано в кон. 633 — нач. 634 г. (*Sherwood.* 1952. P. 37–38. N 42; *Jankowiak, Booth.* 2015. N 39). Письмо содержит восхваления Псефоса, воспрещавшего выражения и «одна энергия», и «две энергии» применительно ко Христу, и его составителей — патриарха Сергия и игум. Пирра (*Maximus Conf.* Ep. 19 // PG. 91. Col. 592). М. И., соглашаясь с Псефосом, вместе с тем просит адресата уточнить смысл основных терминов, о которых шел спор, прежде всего термина «энергия».

2. Письмо 15, «об общем (κοινοῦ) и особом (ἰδίου), то есть о сущности и ипостаси, Косме, богоугоднейшему диакону Александрии» (Ep. 15; CPG, N 7699/15, 7707/23, 7707/31; PG. 91. Col. 543–576; дополнительные фрагменты: *Епифанович.* 1917. С. 71–72 [Add. 23], 85 [Add. 31]; рус. пер.: Письма. 2015. С. 214–236), написано после 634 г. (634–640 — *Sherwood.* 1952. P. 40. N 46; 634–639 — *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 52) или ок. 633 г., до письма 14 (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 36). Вопреки мнению Ларше (*Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 54) нет оснований сомневаться, что это письмо является пространным ответом на просьбу разъяснить этот вопрос со стороны Александрийского диак. Космы (см.: *Maximus Conf.* Ep. 14 // PG. 91. Col. 537), отсюда датировка письма ок. 633 г. По мнению Янковяка и Бута, письмо 15 написано после заключения унии с монофизитами в Александрии и показывает, что М. И. был вовлечен в споры относительно нее. Учение о действиях Христа, выраженное в этом письме (Idem. 15 // Ibid. Col. 573), близко к учению, выраженному в письме 19, в «Трудностях к Фоме» и во 2-м письме Фоме. Письмо 15 написано, вероятно, вскоре после издания Псефоса. О Косме см. в письме 16.

3. Письмо 14, «послание учительное, иллюстрию Петру» (Ep. 14; CPG, N 7699/14; PG. 91. Col. 533–543; окончание в: *Boudignon.* 2011. P. XXXI, XLII; рус. пер.: Письма. 2015. С. 207–214), написано в 634–640 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 40–41. N 47; 634–639 — *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 52) или ок. 633 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 37). Послание содержит свидетельство об араб. завоевании Палестины (*Maximus Conf.* Ep. 14 // PG. 91. Col. 540–541). Послание было доставлено диак. Космой, недавно обратившимся из монофизитов.

4. Письмо 20, «монашествующему Марину» (Ep. 20; CPG, N 7699/20; PG. 91. Col. 597–604; рус. пер.: Письма. 2015. С. 251–254), написано в начале пребывания М. И. в Африке (628–630) (*Sherwood.* 1952. P. 34. N 33) или в 636 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 40). Первое письмо, адресованное Марину, именуемому здесь монахом (впосл. он станет диаконом, затем пресвитером, ближайшим помощником архиеп. Кипрского Аркадия). Янковяк и Бут допускают, что письмо написано после Кипрского Собора 636 г., осудившего М. И., и что в нем, особенно в начале, можно найти скрытые свидетельства осуждения М. И. этим Собором, после чего он предпочитал не писать на богословские темы. Однако соответствующий отрывок (*Maximus Conf.* Ep. 20 // PG. 91. Col. 597) мог быть обычной для монашеской лит-ры и самого М. И. фигурой смирения. Последующая часть письма содержит рассуждения об аскетической жизни (о необходимости страха Божия и соединении знания и делания) и наставления, написанные М. И. по благословению его игумена (о ком именно идет речь, неизвестно). Тому же Марину посвящены Opusc. 1, 7, 10, 20, 19.

IV. Письма, относящиеся ко времени после возвращения в Африку и в связи с делом о монофизитских монахинях (ок. 640–642). Описание дела содержится в письме 12, кубикуларию Иоанну. Монахини оказались в Африке во время араб. нашествия на Египет (ок. 640). Прибыв в Африку, инокини монофизитских обителей Священнической (Σακερδῶτος) и аммы Иоаннии из Александрии присоединились к халкидонитам. Префект Африки Георгий сообщил об этом императорам и патриархам (Ep. 18 // PG. 91. Col. 588) и подарил монахиням вместительное здание (Idem. 12 // Ibid. Col. 464; Idem. 18 // Ibid. Col. 589). Однако вскоре они прервали общение с халкидонитами. Георгий посредством М. И. предупредил их о последствиях — они должны либо вернуться в общение, либо отдать дары. Он хотел обсудить этот вопрос с императорами и патриархами в К-поле (Idem. 18 // Ibid. Col. 589) и вместе с епископом Карфагена написал о случившемся Римскому папе и К-польскому патриарху (Idem. 12 // Ibid. Col. 464) и, видимо, получил одобрение своим действиям с указанием отобрать имущество у монахинь и расселить их по правосл. монастырям (Ibid. Col. 464–465). Георгий исполнил указ и велел «всем еретикам из Сирии, Египта, Александрии и Ливии» присоединиться к Церкви. Монахини Священнической обители были распределены по правосл. мон-рям, впосл. они вернулись к правосл. Церкви, а монахини обители аммы Иоаннии обратились быстро и имущество не утратили (Ibid. Col. 465). В нояб. 641 г. Георгий получил указ патрикии Мартины (вдовы имп. Ираклия) освободить заключенных монахинь (Ibid. Col. 460), но отказался это сделать, а М. И. попытался объяснить это в письме 12 кубикуларию Иоанну. После исполнения приказа Мартины арестовать Георгия и его отправки под конвоем в столицу М. И. написал ему письмо утешения (письмо 1) и пытался найти поддержку ему в К-поле (письма 44, B). Затем он написал письма кубикуларию Иоанну и, возможно, игум. Стефану (письма 45, 22), от к-рых не получил ответа. История стала широко известной, как видно из утешительного письма

от Александрийского диак. Космы (письмо 16), и привела к отчуждению М. И. от двора (см.: *Jankowiak, Booth.* 2015. P. 52–53). В письмах, относящихся к делу монахинь, не упоминается спор о монофелитстве, как и араб. нашествие. Завершение этой истории, однако, совпадает по времени с переходом М. И. к более активным и непримиримым действиям в отношении ереси монофелитства.

1. Письмо 18, «от лица Георгия, преблагословенного эпарха Африки, александрийским монахиням, отпавшим от соборной Церкви» (Ep. 18; CPG, N 7699/18; PG. 91. Col. 584–589; рус. пер.: Письма. 2015. С. 241–245), написано в дек. 641 — янв. 642 г. (*Sherwood.* 1952. P. 48–49. N 67) или в 640/41 гг. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 46). Вопреки мнению Шервуда, письмо 18 предшествует письму 12, где обсуждается дальнейшее развитие событий.

2. Письмо 11, «игуменье и монахине, вышедшей из мон-ря и раскаявшейся» (Ep. 11; CPG, N 7699/11; PG. 91. Col. 453–457; рус. пер.: Письма. 2015. С. 147–149), написано во время пребывания в Африке (*Sherwood.* 1952. P. 43. N 59; 641–642 — *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 56) или в 640/41 гг. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 47). Комбефис, Шервуд и Ларше (*Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 55) предполагают, что адресат — Иания, о к-рой говорит свт. Фотий как об адресате М. И. (*Phot.* Bibl. 192). Возможно, это Иоанния, настоятельница бывш. монофизитского мон-ря.

3. Письмо 12, «кубикуларию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира» (Ep. 12; CPG, N 7699/12; PG. 91. Col. 460–509; рус. пер.: Письма. 2015. С. 150–191), написано в нояб.—дек. 641 г. (*Sherwood.* 1952. P. 45–48. N 66; нояб. 641 или вскоре после — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 48), содержит много важных для полемики с монофизитами догматических положений и ценных церковно-исторических сведений.

4. Письмо 1, «Слово увещевательное в виде письма, рабу Божию господину Георгию, преблагословенному наместнику Африки» (Ep. 1; CPG, N 7699/1; PG. 91. Col. 364–392; рус. пер.: Письма. 2015. С. 60–82), написано после письма 18, т. е. в нач. 642 г. (*Sherwood.* 1952. P. 49. N 69; ок. 640–642, вероятно, в нач. 642 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 49). В некоторых рукописях имеется более полный текст названия: «префекту Георгию, отплывшему в Константинополь» (PG. 91. Col. 361–362; Vat. gr. 1502). Написано вскоре после смещения Георгия (в ркп. Laurent. Plut. 57. 7 он именуется «бывшим префектом»). Письмо отражает учение М. И. о промысле и содержит важные положения его этики.

5. Письмо 44, «кубикуларию Иоанну» (Ep. 44; CPG, N 7699/44; PG. 91. Col. 641–648; рус. пер.: Письма. 2015. С. 278–281), написано зимой 642 г., т. е. в 641/2 г. (*Sherwood.* 1952. P. 49–50. N 70; после письма 1 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 50). М. И. обращается к Иоанну с просьбой о поддержке в деле Георгия; письмо содержит элементы учения М. И. о любви.

6. Письмо B, «благочестивейшему Стефану, пресвитеру и игумену» (Ep. B; CPG, N 7707/30; *Епифанович.* 1917. С. 84–85 [Add. 30]; рус. пер.: Письма. 2015. С. 287), написано зимой 642 г. (как и письмо 44 — *Sherwood.* 1952. P. 50. N 71) или ок. 640–642 г., возможно в нач. 642 г. (и было послано в К-поль вместе с письмом 1 или сразу после — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 51). Сохранилось только в ркп. Laurent. Plut. 57. 7. Fol. 1–2, где следует за письмом 8 и предшествует письму 40 (Епифанович по этой причине связывает его с 40-м письмом — *Епифанович.* 1917. С. XIII).

7. Письмо 45, «тому же» (т. е. кубикуларию Иоанну; Ep. 45; CPG, N 7699/45; PG. 91. Col. 648–649; рус. пер.: Письма. 2015. С. 281–282), написано в нач. 642 г. (*Sherwood.* 1952. P. 50. N 72) или ок. 640–642 гг., возможно в 642 г., после письма 44 (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 52).

8. Письмо 22, «Авксентию или пресвитеру и игумену Стефану» (Ep. 22; CPG, N 7699/22; PG. 91. Col. 605; рус. пер.: Письма. 2015. С. 256), дата неопределенная (*Sherwood.* 1952. P. 25. N 2; ср.: *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 41) или в 640–642 гг., возможно в 642 г., после письма B и вместе с письмом 45 (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 53). В некоторых рукописях адресат — игум. Стефан (Vat. gr. 507. Fol. 113v). Вероятно, М. И. выражает сожаление, что не получил ответ на письмо B.

9. Письмо 16, «тому же» (т. е. диак. Косме; Ep. 16; CPG, N 7699/16; PG. 91. Col. 576–580; рус. пер.: Письма. 2015. С. 237–238), написано в нач. 642 г. (*Sherwood.* 1952. P. 49. N 68) или ок. 640–642 гг., возможно, в 642 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 54). М. И. благодарит Космы за утешение в деле префекта Георгия.

10. Письмо 17, «Юлиану, схоластику Александрии, о церковном учении относительно воплощения Господа» (Ep. 17; CPG, N 7699/17; PG. 91. Col. 580–584; рус. пер.: Письма. 2015. С. 239–241), написано ок. 633 г. (*Sherwood.* 1952. P. 36. N 38) или позднее (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 55).

V. Письма начала полемики с монофелитством.

1. Письма 32–39, «авве Полихронию» (Ep. 32–39; CPG, N 7699/32–39; PG. 91. Col. 625–633; рус. пер.: Письма. 2015. С. 269–273), дата неопределенная (*Sherwood.* 1952. P. 43. N 51–58) или ок. 636–640 гг. (*Jankowiak, Booth.* 2015, N 56). Письма встречаются в рукописях в 2 группах: письма 32–35 (Vat. gr. 504, 507; Laurent. Plut. 57. 7; Ath. Vatop. 475) и 36–39 (Ath. Vatop. 475, где они не идут сразу после писем 32–35). Личность адресата неизвестна. Янковяк и Бут по ряду косвенных признаков предполагают, что письма написаны после Кипрского Собора 636 г. по возвращении М. И. на Запад.

2. Письмо A, «Фалассию» (Ep. A; CPG, N 7702; PL. 129. Col. 583–586; рус. пер.: Письма. 2015. С. 283–286), написано в 640 г. (*Sherwood.* 1952. P. 43. N 60; *Jankowiak, Booth.* 2015. N 58), дошло до наст. времени только на латыни. Первое сохранившееся выступление М. И. против Эктесиса; в письме делается акцент не на волях, а на энергиях.

VI. Письма разным лицам неопределенного времени написания (Miscellanea). 1. Письмо 9, «пресвитеру и игумену Фалассию» (Ep. 9; CPG, N 7699/9; PG. 91. Col. 446–449; рус. пер.: Письма. 2015. С. 135–139), написано, возможно, в 628–630 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 33. N 31; *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 50; дата неопределенная — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 76). М. И. увещевает Фалассия быть мужественным перед лицом гонений (*Maximus Conf.* Ep. 9 // PG. 91. Col. 447), контекст которых неясен. Янковяк и Бут полагают, что речь может идти о гонениях со стороны промонофелитского епископа Карфагена Фортуната. Вероятно, имеется в виду внутренний конфликт между монахами монастыря и игуменом, а письмо носит, как и др. письма авве Фалассию, поучительно-наставительный характер:

М. И. увещевает его в добродетели христ. любви, которая превышает естественную и проявляется и в любви к врагам (одна из ключевых тем М. И.).

2. Письмо 21, «святейшему епископу Кидонии» (Ep. 21; CPG, N 7699/21; PG. 91. Col. 604–605; рус. пер.: Письма. 2015. С. 254–255), написано, возможно, в 627–633 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 30. N 21; дата неопределенная — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 77), своего рода краткий христологический трактат. На раннее время написания указывает тема священника как образа Христа, к-рая встречается в письмах 28 и 30 (ок. 632).

3. Письмо 25, «пресвитеру и игумену Конону» (Ep. 25; CPG, N 7699/25; PG. 91. Col. 613; рус. пер.: Письма. 2015. С. 260–261), написано в 633 г. или позднее (*Sherwood.* 1952. P. 40. N 45; дата неопределенная — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 78).

4. Письмо 26, «пресвитеру Фалассию, спросившему, как это некоторые из языческих царей ради Божия гнева, угрожавшего их подданным, приносили в жертву детей и родственников, и гнев прекращался, как описано у многих древних писателей» (Ep. 26; CPG, N 7699/26; PG. 91. Col. 616–617; рус. пер.: Письма. 2015. С. 262–263), написано после 628 г. (*Sherwood.* 1952. P. 34. N 32; дата неопределенная — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 79). По жанру (краткий ответ на трудный вопрос о месте из Свящ. Писания) напоминает «Вопросы и недоумения».

5. Письмо 41, «игумену и пресвитеру Фалассию» (Ep. 41; CPG, N 7699/41; PG. 91. Col. 636; рус. пер.: Письма. 2015. С. 275), написано в 630–634 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 34. N 35; дата неопределенная — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 80). Имя адресата содержится в ркп. Laurent. Plut. 57. 7, где письмо 41 следует за письмом 9.

6. Письмо 42, «тому же» (т. е. Фалассию; Ep. 42; CPG, N 7699/42; PG. 91. Col. 636–637; рус. пер.: Письма. 2015. С. 275), дата неопределенная (*Sherwood.* 1952. P. 25. N 3; *Larchet.* Introd. // Lettres. 1998. P. 50; *Jankowiak, Booth.* 2015. N 81). Текст лучше сохранился в ркп. Laurent. Plut. 57. 7, чем в издании Комбефиса.

7. Письмо E, неизвестному (Ep. E; CPG, N 7709/1; *Gitlbauer.* 1878. S. 84), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 89). Фрагмент письма неизвестному адресату из ркп. Vat. gr. 1809.

Богословские и полемические сочинения (Opuscula theologica et polemica). Сочинения, вошедшие в эту группу, были написаны М. И. предположительно с 626 по 649 г., т. е. охватывают основной период его лит. деятельности. Часть из них относится к полемике М. И. с монофизитами и несторианами, однако бóльшая часть была написана в период его полемики с моноэнергизмом и монофелитством.

I. Ранние сочинения.

1. «О двух природах Христа» (Opusculum 13 / Additamentum 16; CPG, N 7697/13, 7707/16; PG. 91. Col. 145–149; ср. фрагмент, к-рый может быть утерянным фрагментом этого сочинения: *Епифанович.* 1917. С. 61–62 [Add. 16]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 387–389), дата неопределенная; возможно, написано на Крите в 626/7 г. (*Sherwood.* 1952. P. 27. N 15; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 19) или до 633/4 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 16). Текст направлен против монофизитов и несториан; содержит учение о различении природ во Христе только в созерцании (*Maximus Conf.* Opusc. 13 // PG. 91. Col. 148) — выражение, обычное для халкидонитов, но не употребляемое М. И. после унии 633 г.

2. «Различные определения» (Opusculum 14 / Additamentum 21; CPG, N 7697/14; 7707/21; PG. 91. Col. 149–153; пространная версия: *Епифанович.* 1917. С. 68–70 [Add. 21]; см. также: *Roosen.* 2001. P. 5; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 390–392), написано ок 640 г. (*Sherwood.* 1952. P. 42–43. N 50; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 33), возможно, до 633/4 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 17). Краткий трактат, в к-ром определяются основные богословские и христологические понятия. В конце (хотя и не во всех рукописях) содержит краткие определения δύναμις с отсылом к ἐνέργεια, а затем θέλημα, при этом различаются природная и гномическая воли (*Maximus Conf.* Opusc. 14 // PG. 91. Col. 153). Янковяк и Бут считают, что малый акцент на понятии ἐνέργεια и др. особенности этого текста свидетельствуют о написании трактата до начала полемики с моноэнергизмом. Однако датировка Шервуда и Ларше более вероятна. Не исключено дописывание и расширение трактата после начала полемики с монофелитами.

3. «Термины, означающие единство» (Opusculum 18; CPG, N 7697/18; PG. 91. Col. 213–216; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 431), написано в 626–633 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 30. N 22; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 20) или до 634/5 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 18). М. И. дает определения 12 типам единения. Третье определение относится к γνῶμαι, соединяющимся в одну волю, и имеет параллель в Соборном послании свт. Софрония Иерусалимского (ACO II. Vol. 1(1). P. 438), написанном в 634/5 г.

Прп. Максим Исповедник. Пелена. XVI в. (СПГИАХМЗ)

II. Сочинения, написанные в период полемики с монофелитами.

1. «Георгию, святейшему пресвитеру и игумену, спросившему посредством письма о Христовом таинстве» (Opusculum 4; CPG, N 7697/4; PG. 91. Col. 56–61; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 330–333), написано в 634–640 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 41. N 48; 640 — *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 25–27. N 8; ок. 636–640, вероятно, ок. 640 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 57). Адресат, возможно, пресв. Георгий, упоминаемый в письмах 29 и 31, или игум. Георгий, архим. монастыря прп. Феодосия в Палестине (*Booth.* 2013. P. 267. Not. 164). В сочинении М. И. впервые разрабатывает проблему природных воль и толкует место из творения свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz.* Or. 30. 12. 6), бывшего предметом полемики с монофелитами (*Maximus Conf.* Opusc. 4 // PG. 91. Col. 61). М. И. опровергает монофелитов, используя учение о «взаимообщении свойств» и обожении человеческой

природы во Христе, исключающее противоборство воль, но предполагающее наличие в Нем человеческой воли.

2. «О словах: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!» (Мф 26. 39)» (Opusculum 6; CPG, N 7697/6; PG. 91. Col. 65–68; Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 336–338), написано в 640–642 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 44–45. N 64: в 641 — *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 43–49 (со ссылкой на: *Léthel.* 1979. P. 86); ок. 640–641 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 59). Адресат — анонимный монофелит. Толкование этого и следующего евангельского стиха встречается также в Opusc. 3, 7, 15, 16, 23, 24. В Opusc. 6 (вероятно, 1-м пространном толковании Гефсиманского моления в «богословских и полемических сочинениях») М. И. соединил свое толкование известного места из Слова свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz.* Or. 30. 12. 6), уже затронутого им в Opusc. 4, с раскрытием учения о двух волях во Христе и характере их взаимодействия во время моления в Гефсимании. В этом сочинении М. И. продолжает одну из важных тем своей христологии и говорит о всецелой сращенности человеческой воли во Христе с божественной в силу ипостасного единства двух природ; эта тема развивается в контексте учения о «взаимообщении свойств» в др. «богословских и полемических сочинениях».

3. «Догматический томос, отправленный на Кипр диакону Марину» (Opusculum 7; CPG, N 7697/7; PG. 91. Col. 69–89; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 339–351), написан ок. 642 г. (*Sherwood.* 1952. P. 51. N 73) или ок. 640/41 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 41), пространное антимонофелитское и антимоноэнергистское сочинение с явной ссылкой на знание Эктесиса (*Maximus Conf.* Opusc. 7 // PG. 91. Col. 77), но делающее акцент, как и письмо А, на проблеме действий. М. И. дает в нем свое толкование отрывков из сочинений св. отцов, которые моноэнергисты использовали в поддержку своего учения. Сочинение написано после Opusc. 6, но до Opusc. 20, близко по времени к Opusc. 8. Анализ см.: *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 32–46.

4. «Копия письма, написанного Максимом святейшему епископу господину Никандру, о двух энергиях во Христе» (Opusculum 8; CPG, N 7697/8; PG. 91. Col. 89–112; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 352–364), датируется ок. 640 г. (*Sherwood.* 1952. P. 43–44. N 61; ок. 640/41? — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 60). Об адресате ничего не известно. Написано примерно в одно время с Opusc. 7, тематика сходная. Анализ см.: *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 32–46.

5. «Догматический томос пресвитеру Марину» (Opusculum 20; CPG, N 7697/20; PG. 91. Col. 228–245; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 440–451), написан ок. 640 г. (*Sherwood.* 1952. P. 41–42. N 49; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 27) или ок. 641 г., но после Opusc. 7 (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 42; ср.: *Bathrellos.* 2004. P. 198. Not. 114). М. И. толкует в ответ на просьбу Марина 3 отрывка из творений св. отцов, к-рые использовали монофелиты; впервые предлагает учение об относительном усвоении Христом в Гефсимании человеческого противления (*Maximus Conf.* Opusc. 20 // PG. 91. Col. 237), это учение (с различением понятий сущностного усвоения воли и относительного усвоения противления) далее разрабатывается в Opusc. 19 (анализ см.: *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 32–46).

6. «О действиях и волях к пресвитеру Фалассию» (фрагмент: Opuscula 2–3; CPG, N 7697/2–3; PG. 91. Col. 40–56; Opusculum 26b / Additamentum 24; *Roosen.* 2001. P. 784–786; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 319–329, 483–484), написано в 645/6 г. (*Sherwood.* 1952. P. 53–55. N 81–82; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 86) или после 640 г., но до июня—июля 643 г. (до Opusc. 1 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 61). Вопреки мнению Шервуда рукописная традиция не дает твердых оснований считать, что трактат является продолжением Opusc. 1. У Комбефиса адресатом значится Марин, но это не подтверждается рукописями, где указан Фалассий.

7. «Господину Марину, пресвитеру Кипра» (Opusculum 10; CPG, N 7697/10; PG. 91. Col. 133–137; PL. 129. Col. 577–578 [фрагмент, переведенный на латынь Анастасием Библиотекарем]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 377–380), написано в 645/6 г. (*Sherwood.* 1952. P. 53–55. N 79; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 76) или ок. 643–646 гг., возможно в июне–июле 643 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 43). Сохранилось лишь в отрывках. М. И. защищает папу Римского (вероятно, Феодора) от обвинений со стороны к-польцев в приверженности учению *Filioque* и неверном понимании приложения ко Христу учения о прародительском грехе (*Maximus Conf.* Opusc. 10 // PG. 91. Col. 133–136), что было изложено им в Соборном послании в нач. 643 г. (*Jankowiak.* 2009. P. 208–215). Подлинность письма, оспариваемая некоторыми исследователями, отстаивается в: *Siecienski.* 2007; *Booth.* 2013. P. 270. Not. 177. В конце письма осуждается учение Феодора Фаранского об ипостасном действии (*Maximus Conf.* Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136–137). Анализ см.: *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 76–86.

8. «Разрешение апорий диакона Феодора, византийского ритора и синодикария архиепископа Константинопольского Павла» (Opusculum 19; CPG, N 7697/19; PG. 91. Col. 216–228; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 432–439), написано в 642 г. или позднее (*Sherwood.* 1952. P. 51–52. N 75; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 68), после 643 г., возможно в 645 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 45). Наряду с темой относительного усвоения (впервые встретившейся в Opusc. 20) в Opusc. 19 появляется связанная с ней (по мнению диак. Феодора) тема неведения Христа по человечеству. Первая апория Феодора основана на тезисе о том, что человеческая воля (пример ее проявления — моление о Чаше) должна усваиваться Христу в том же смысле, что и неведение, а последнее проявлялось Христом лишь по относительному усвоению, как было выяснено Церковью во время полемики с ересью *агноитов*. Эта тема станет весьма важной в ходе полемики. Напр., в диспуте с Пирром М. И. будет отвергать наличие у Христа гномической воли, ссылаясь на то, что сомнения и колебания, характерные для нее, связаны с неведением, чего во Христе быть не могло. В ответ на ту же апорию Феодора М. И. продолжает развивать учение об относительном усвоении, введя наряду с существовавшим в святоотеческой традиции понятием относительного усвоения понятие усвоения сущностного, впервые различив их между собой (*Maximus Conf.* Opusc. 19 //

PG. 91. Col. 220). Появление нового понятия, как и ответ на новый вопрос — о связи между волей и неведением, свидетельствует о том, что сочинение было написано после Opusc. 20, возможно до Opusc. 1 (последнее, вероятно, было написано после диспута с Пирром, а Opusc. 19 скорее всего до диспута).

9. «О двух волях единого Христа Бога нашего, к диакону Феодору» (Opusculum 16; CPG, N 7697/16; PG. 91. Col. 184–212; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 411–428), написано, вероятно, после 643 г. (*Sherwood.* 1952. P. 51. N 74; ср.: *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 58) или после 641 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 65). Адресат (не указанный в издании Комбефиса) определяется из отрывка в Opusc. 26b/Additamentum 24 (*Roosen.* 2001. P. 777). Обращение к нему М. И. исключает его отождествление с диак. Феодором-монофелитом. В сочинении опровергается наличие у Христа гномической воли, к-рая отличается от природной. Анализ см.: *Беневич.* Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 117–122.

10. «Марину, преподобнейшему пресвитеру и эконому священнейшей митрополии Констанции на острове Кипр» (Opusculum 1; CPG, N 7697/1; PG. 91. Col. 9–37; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 301–318), написано в 645/6 г. (*Sherwood.* 1952. P. 53–55. N 80; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 86) или ок. 643–646 гг. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 44), полное название встречается в ркп. Ferrar. C. II. 144. Fol. 100 (*Martini.* 1896. P. 344); наиболее зрелый антимонофелитский текст М. И., в котором разработаны основные понятия, описывающие волевой акт человека применительно к полемике с монофелитами. М. И. разъясняет (видимо, в ответ на нападки со стороны жестких дифелитов на Западе), каким образом сочетаются его более раннее учение о волях во Христе и во святых с позицией, занятой им в полемике с монофелитами. Анализ см.: *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 86–92; *Беневич.* Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 13–15,123–142.

III. Другие антимонофелитские сочинения (после 643).

1. «Десять глав о двух волях Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. Обращено к православным» (Opusculum 25; CPG, N 7697/25; PG. 91. Col. 269–273; *Deun.* 2008; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 470–472), написаны ок. 640 (*Sherwood.* 1952. P. 44. N 63; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 43; *Deun.* 2008. P. 195–197) или после 643 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 62).

2. «Тринадцать глав о волях» (Additamentum 18; CPG, N 7707/18; *Roosen.* 2001. P. 681–682; *Епифанович.* 1917. С. 64–65), написаны предположительно после 643 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 63), апории против учения об «одной воле» близки к Opusc. 25 и Additamentum 19.

3. «Десять глав о волях и действиях» (Additamentum 19; CPG, N 7707/19; *Roosen.* 2001. P. 689–691; *Епифанович.* 1917. С. 66–67), написаны предположительно после 643 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 64), апории против моноэнергизма и монофелитства близки к Opusc. 25 и Additamentum 18.

4. «Из письма того же святого Максима, написанного к иллюстрию Петру» (Opusculum 12; CPG, N 7697/12; PG. 91. Col. 141–146; PL. 129. Col. 573–576 [фрагменты на латыни]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 382–386), датируется 643/4 г. (*Sherwood.* 1952. P. 52. N 76; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 73; *Winkelmann.* 2001. S. 110–111. Not. 88) или ок. 645 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 66), сохранилось только на латыни в переводе Анастасия Библиотекаря. М. И. выражает готовность вступить в спор с Пирром. Сочинение содержит версию М. И. начала спора по поводу моноэнергизма.

5. «Три ответа тем, кто исповедует одно действие во Христе» (Opusculum 5; CPG, N 7697/5; PG. 91. Col. 64–65; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 334–335), написаны ок. 633 (*Sherwood.* 1952. P. 37. N 40; в 633 — *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 24) или после 645 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 67). Возможно, 1-е свидетельство модификации позиции моноэнергистов, к-рые стали исповедовать не одно, но «одно и два действия» во Христе. М. И. спорит с понятием «сложного действия». По мнению Янковяка и Бута, это позволяет отнести сочинение к более поздним, чем считалось прежде.

6. «Святым отцам, игуменам и монашествующим, и всем православным, живущим на сем христолюбивом острове сицилийцев» (Opusculum 9; CPG, N 7697/9; PG. 91. Col. 112–132; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 365–376), написано в 646–648 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 55. N 86; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 97) или в кон. 645–646 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 68) в Сицилии по пути из Карфагена в Рим (возможно, М. И. сопровождал Пирра). М. И. отвечает сицилийским православным на адресованное ему обвинение в том, что он исповедует сразу одну и две энергии и воли. М. И. дает объяснение своим прежним сочинениям, из-за которых его обвиняли в двусмысленности, и призывает к миру среди единомышленников. Кроме того, он подтверждает свои дифелитские и диэнергистские позиции и отвергает обвинения в том, что он исповедует сразу одну и две энергии и воли.

IV. Сочинения, написанные в преддверии Латеранского Собора 649 г. и вскоре после него.

1. «Духовный и догматический томос... написанный из Рима святейшему епископу Стефану Дорскому, подданному святому и апостольскому престолу святого града Христа Бога нашего» (Opusculum 15; CPG, N 7697/15; PG. 91. Col. 153–184; Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 393–410), датируется 646/7 г. (*Sherwood.* 1952. P. 55. N 87; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 26; ср.: ок. 647 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 69), антимоноэнергистский и антимонофелитский флорилегий, толкующий отрывки из Свящ. Писания (*Maximus Conf.* Opusc. 15 // PG. 91. Col. 157–160), творений св. отцов (Ibid. Col. 160–169, 173–176) и ересеархов (Ibid. Col. 169–173, 177–180), использовался на Латеранском Соборе. Еп. Стефан Дорский, некогда ученик и посланец свт. Софрония Иерусалимского в Рим, был в качестве викария папы Феодора послан в Палестину для смены монофелитской иерархии (*Booth.* 2013. P. 295–296). М. И. написал текст, призванный помочь еп. Стефану в деле борьбы с монофелитами. Миссия датируется 647 г. (*Jankowiak.* 2009. P. 235–237).

2. «О том, что невозможно говорить об одной воле у Христа» (Opusculum 24; CPG, N 7697/24; PG. 91. Col. 268–269; *Roosen.* 2001. P. 731–732; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 467–469 [перевод по PG]), написано ок. 640 г.

(*Sherwood.* 1952. P. 44. N 62; в 646/7, одновременно с Opusc. 15 — *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 40; после 640, возможно, ок. 649 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 70), состоит из 2 частей (PG. 91. Col. 268AC, 268C–269), по-видимому, из 2 соединенных фрагментов более пространного сочинения. Шервуд предполагает, что текст относится к начальному периоду полемики с монофелитами ок. 640 г., но использование ряда его мест и аргументов в деяниях Латеранского Собора говорит о том, что это сочинение могло быть подготовительным и написано незадолго до него (см.: *Roosen.* 2001. P. 948–949, 1030). Сочинение цитируется в «Диспуте в Визии» (Ibid. P. 503). См.: Ibid. P. 721–727.

3. «Определения воль» (Opusculum 26b / Additamentum 24; CPG, N 7697/26; 7707/24; PG. 91. Col. 276–280 [Opusc. 26b]; *Roosen.* 2001. P. 781–786; *Епифанович.* 1917. С. 72–75 [Add. 24]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 473–476), написано, возможно, незадолго до 649 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 71), флорилегий из 20 патристических отрывков о воле. Большинство отрывков, особенно из творений ранних св. отцов, являются монофелитской подделкой, другие существенно отредактированы и переделаны (*Roosen.* 2001. P. 751. Not. 15; P. 757–771). Вопрос об участии М. И. в составлении флорилегия остается открытым.

4. «Определения действий» (Opusculum 27 / Additamentum 25; CPG, N 7697/27, 7707/25; PG. 91. Col. 280–285 [Opusc. 27]; *Roosen.* 2001. P. 819–823; *Епифанович.* С. 76–77 [Add. 25]; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 477–482), написаны в 640–646 гг. (*Sherwood.* 1952. P. 52–53. N 77; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 75) или, вероятно, немногим ранее 649 г., но после Opusc. 15 (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 72). Флорилегий, сходный по структуре с предыдущим и, возможно, составленный тем же автором (*Roosen.* 2001. P. 790), но посвященный понятию «действие». Частично использовался на Латеранском Соборе.

5. «Из послания, написанного в Риме» (Opusculum 11; CPG, N 7697/11; PG. 91. Col. 137–140; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 381), написано в 649 г. (*Sherwood.* 1952. P. 56. N 88; *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 106; после окт. 649, но до июня 653 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 74), содержит восхваление Римской Церкви в связи с Латеранским Собором, к-рый по значимости приравнен к вселенским (*Maximus Conf.* Opusc. 11 // PG. 91. Col. 137).

V. Возможно, созданные в ссылке. «Два фрагмента из вопросов, заданных Максиму Исповеднику Феодосием Гангрским» (Opusculum 26a / Additamentum 20; Additamentum 38; CPG, N 7697/26, 7707/20, 7707/38; PG. 91. Col. 276 [Opusc. 26a]; *Епифанович.* 1917. С. 67–68 [Add. 20]; *Roosen.* 2001. P. 743–744; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 473), написаны, по-видимому, в 640 г. (*Sherwood.* 1952. P. 45. N 65; ок. 640 одновременно с Opusc. 25 — *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 50) или незадолго до 656/7 г. (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 75).

VI. Небольшие сочинения неопределенного времени написания.

1. «О терминах, [означающих] разграничение» (Opusculum 17; CPG, N 7697/17; PG. 91. Col. 212; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 429–430), дата неопределенная, но, вероятно, ранее 626 г. (*Sherwood.* 1952. P. 26–27. N 14; 624–626 — *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 19; дата неопределенная — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 82).

2. «О качестве, особенности и различии Феодору, диакону в Мазарии» (Opusculum 21; CPG, N 7697/21; PG. 91. Col. 245–257; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 452–458), написано, возможно, в 633 или в 646 г. (*Sherwood.* 1952. P. 36–37. N 39; 646 — *Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 22–23; дата неопределенная, но, возможно, ок. 633 или 645/6 — *Jankowiak, Booth.* 2015. N 83). Есть параллели с письмом 13, где обсуждаются сходные темы (*Maximus Conf.* Ep. 13 // PG. 91. Col. 513–516), что подразумевает более раннюю дату. Однако пребывание в Мазарии (ныне Мадзара-дель-Валло, Сицилия) может, как считает Ларше, указывать и на более позднюю дату этого сочинения, написанного по пути в Рим.

3. Opusculum 22 (CPG, N 7697/22; PG. 91. Col. 257–260; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 459–461), дата неопределенная (*Sherwood.* 1952. P. 25. N 4), возможно, является ранним сочинением (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 84), относящимся к первым годам монашеской жизни (*Larchet.* Introd. // Opuscules. 1998. P. 18–19), состоит из 2 отрывков более длинного сочинения. М. И. защищает Халкидонский Собор от критики, будто бы он противоречит Никейскому Собору.

4. «О Божественном Воплощении» (Additamentum 9; CPG, N 7707/9; *Епифанович.* 1917. С. 28–29; *Roosen.* 2001. P. 627), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 85), небольшой фрагмент о Воплощении, вероятно, написан *Евфимием Зигабеном* (*Roosen.* 2001. P. 621–623).

5. «О правде и благочестии» (Additamentum 14; CPG, N 7707/14; *Епифанович.* 1917. С. 60–61; *Roosen.* 2001. P. 665), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 86), короткий трактат о 3-частности души и 4 родовых добродетелях. Рукописи единогласны в атрибуции М. И., однако точная атрибуция невозможна (см.: *Roosen.* 2001. P. 659–662).

6. «Созерцание» (Additamentum 26; CPG, N 7707/26; *Епифанович.* 1917. С. 78–80; *Roosen.* 2001. P. 843–845), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 87), диаграмма с комментариями, представляющая Троицу. Тексты взяты из «Глав о богословии и домостроительстве». Авторство М. И. оспаривается; нельзя исключить, что диаграммы являются работой переписчика XVI в. Константина Палеокаппы (*Roosen.* 2001. P. 837–839).

7. «О «Введении» Порфирия и «Категориях» Аристотеля» (Additamentum 34; CPG, N 7707/34; *Епифанович.* 1917. С. 91–93; *Roueché.* 1974. P. 70–71; *Roosen.* 2001. P. 901–902), дата неопределенная (*Jankowiak, Booth.* 2015. N 88). Текст представляет собой выдержки из «Анализа «Введения» Порфирия» философа-неоплатоника *Давида Анахта.* Имеется параллель в философском окончании к неизданному «Письму монахам Аскалона Анастасия Апокрисария» (CPG, N 7734). Оба текста, вероятно, имеют 1 источник; возможно, автором этих текстов был М. И. (*Roosen.* 2001. P. 879–898; ср.: *Roueché.* 1980). Сочинение является одним из свидетельств связи М. И. с философской школой в Александрии (см.: *Boudignon.* 2004. P. 15–17).

«Диспут с Пирром» (Disputatio cum Pyrrho; CPG, N 7698; *Doucet.* 1972; рус. пер.: Диспут с Пирром. 2004). Одно из важных сочинений для изучения богословия М. И. и его

биографии, в написании к-рых он мог участвовать. Часто принимается исследователями за собственное сочинение М. И., однако принадлежность его М. И. наверняка утверждать нельзя. Не исключено, что оно было составлено учениками М. И. через 10 и более лет после того, как в Карфагене в 645 г. состоялся диспут М. И. с экс-патриархом К-польским Пирром (*Noret.* 1999). Анализ см.: *Беневич, Шуфрин.* 2014. С. 59–70.

Фрагменты и схолии. В катенах сохранились схолии и фрагменты сочинений М. И. на Свящ. Писание (CPG, N 7711/1–12): схолии на Псалмы (CPG, N 7711/1), на библейские песни (CPG, N 7711/2), на Книгу пророка Исаии (CPG, N 7711/3), на Песнь Песней Соломона (CPG, N 7711/4), на книгу Екклесиаста (CPG, N 7711/5), на Евангелия от Матфея (CPG, N 7711/6), Марка (CPG, N 7711/6a), Луки (CPG, N 7711/7), Иоанна (CPG, N 7711/8) на Деяния святых Апостолов (CPG, N 7711/9), на Послания ап. Павла (CPG, N 7711/10), на Соборные Послания (CPG, N 7711/11), фрагменты на Апокалипсис (CPG, N 7711/12). Фрагменты сочинений М. И. включены в сб. *«Учение отцов»* (Doctrina Patrum; CPG, N 7710/1–4).

Приписываемые сочинения. «Житие Девы Марии» (Vita Virginis; CPGS, N 7712), сохранилось только на груз. языке. Несмотря на то что нек-рыми исследователями выражается мнение о принадлежности этого текста М. И. (см.: *Shoemaker.* 2012), такую атрибуцию, по обоснованному мнению Бута, принять нельзя (*Booth.* 2015). Вместе с тем нельзя исключить влияние корпуса творений М. И. на составителя (или составителей) этого сочинения, что отражается на нек-рых богословских идеях, выраженных в нем.

«Различные главы о богословии и домостроительстве, а также о добродетели и пороке» (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio; CPGS, N 7715, 7694a) и «Иные главы» (Capita alia; CPG, N 7716; принадлежат *Илии Экдику*), включенные в греч. «Добротолюбие» и опубликованные в «Патрологии» Миня под именем М. И. (PG. 90. Col. 1177–1389, 1401–1461).

Др. приписываемые сочинения — «О душе» (Opusculum de anima; CPGS, N 7717), «Общие места» (Loci communes; CPGS, N 7718), «Гимны» (Hymni; CPG, N 7719).

Г. И. Беневич

Богословие. ***Учение о Боге. Сверхсущественная сущность, сила, энергия.*** Учение М. И. о Боге в целом и о Св. Троице в частности является продолжением и раскрытием учения великих каппадокийцев (в особенности свт. Григория Богослова) и «Ареопагитик» (см.: *Dalmais.* Un traité. 1953. P. 132; *Thunberg.* 1965; *Berthold.* 1982; *Piret.* 1983; *Larchet.* 2010. P. 126). В учении о Боге М. И. соединяет катафатическо-бытийное богословие свт. Григория и апофатическо-сверхбытийное богословие «Ареопагитик», определяя Бога как «единого, безначального, непостижимого и в то же время обладающего всей силой целокупного бытия» (ὅλην τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου — *Maximus Conf.* Cap. theol. I 1). Бог заключает в Себе «всю совокупность подлинного бытия... и подлинно превосходит само бытие» (Ibid. I 6; ср.: Ambig. ad Ioan. 10. 91; *Greg. Nazianz.* Or. 38. 7; Areop. DN. V 5), поскольку «бытие [происходит] от Него, но Он Сам не есть бытие» (οὐκ αὐτὸ τὸ εἶναι — *Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 10. 92). Согласно правилу «таинственного отрицательного богословия» (τῆς κατ᾽ ἀπόφασιν μυστικῆς θεολογίας), «блаженное и святое Божество по сущности является сверхнеизреченным, сверхнепознаваемым и бесконечно превосходящим всякую бесконечность» (Ibid. 10. 78; ср.: Ibid. 10. 92, 99). Бог «безграничен, неподвижен и беспределен, так что бесконечно превосходит всякую сущность, силу и энергию» (Cap. theol. I 1–2; ср.: Ibid. I 49). По Своему превосходству Бог не может быть назван ни сущностью, ни силой, ни энергией, будучи творческой Первопричиной всякой сущности, силы и энергии; поэтому М. И., с одной стороны, определяет Его как «созидающее сущность и сверхсущностное Первоначало бытия» (οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀντότης), «созидающее силу и наимогущественное Основание» (δυναμοποιὸς καὶ ὑπερδύναμος ἵδρυσις), «действенное и бесконечное Обладание всякой энергии» (πάσης ἐνεργείας δραστικὴ καὶ ἀτελεύτητος ἕξις — Ibid. I 4). С др. стороны, Бог — это «беспредельная сущность (ἄπειρος οὐσία), единственная, простая, единовидная, бескачественная, мирная, невозмутимая, всемогущая и созидающая все» (De carit. IV 9). Скорее же Бог — это «Самосущность» (αὐτοουσία — Quaest. ad Thalas. 44. 43), поскольку она «существует как подлинно самосущая (κυρίως αὐθύπαρκτος οὖσα) и как воистину самомощная сила» (δύναμις ὄντως αὐτοσθενής — Exp. orat. dom. 455–456).

Прп. Максим Исповедник. Мозаика кафоликона мон-ря Нео Мони, Хиос, Греция. 1042–1056 гг.

М. И. разделяет общую святоотеческую т. зр. о том, что сущность Бога совершенно непостижима; единственное, что мы можем о ней познать — это только то, что она существует (Ambig. ad Ioan. 15. 2; 31. 9; 34. 2). Божественная сущность абсолютно проста и в то же время беспредельна: «В простой и беспредельной сущности Святой Троицы нет устойчивых состояний и способностей, чтобы не делать ее сложной, наподобие творений; мыслить подобное относительно Бога — нелепо и нечестиво» (De carit. IV 8). Поэтому в Боге нет никаких различий между сущностью и привходящими свойствами: «Божество не [слагается] из некоей сущности и привходящих свойств, поскольку в таком случае Оно будет тварным как составляемое и слагающееся из этого» (Opusc. 21 // PG. 91. Col. 249). В Боге как «подлинно едином и единственном» есть «одно только тождество, простота и сходство» (Cap. theol. I 83). Бог абсолютно прост и есть «такая сущность, которая лишена того, что находится в ней как в подлежащем, и такое мышление, которое совершенно не имеет никакого подлежащего» (Ibid. II 3). По мнению М. И., мышление, будучи энергией Бога, имманентной Его сущности, совпадает с самой этой сущностью, как это имеет место быть в Перводвигателе Аристотеля или мировом Уме Плотина: «Сам Бог по сущности есть мышление, и целиком мышление, и только оно одно; и Он же есть сущность согласно мышлению (κατὰ τὴν

νόησιν οὐσία), и целиком сущность, и только она одна. И в то же время Он весь — превыше сущности и мышления, потому что Он есть нераздельная, неделимая и простая Единица» (Ibid. I 82). Даже понятие о такой единице, к-рая есть «первая и единственная», к-рая не есть ни число, ни исчисляемое, ни часть, ни целое, ни отношение, как «совершенно неподвижная», «подлинно безначальная и бесконечная», не имеющая чего-либо более древнего или сосуществующего с ней (Ibidem; Ambig. ad Ioan. 10. 97) — по мнению М. И., «указывает не на саму Божественную и блаженную сущность», но только на ее «совершенную простоту, которая запредельна всякому количеству, качеству и какому бы то ни было отношению» (Ambig. ad Ioan. 10. 98). Единица лишь символизирует то, что Божественная сущность, или Божество (ἡ θεότης), превосходит какое бы то ни было разделение на части или сложение в целое, будучи неколичественным (ἄποσον), так же как и какую бы то ни было качественную определенность бытия, будучи бескачественным (ἄποιον); оно совершенно свободно также от любой связи и отношения, будучи совершенно безотносительным, т. е. абсолютным (ἄσχετον), как «запредельное всему и не связанное ни с каким сущим никаким определением или способом» (Ibidem).

Вместе с тем, подобно свт. Григорию Богослову (см.: *Greg. Nazianz.* Or. 38. 7), М. И. проводит различие между простой и непознаваемой сущностью Бога и тем, что «окрест», или «около» (περί), Его сущности: «Из сущностных свойств, то есть из самой сущности, никогда не познается то, что́ есть Бог. Ибо понятие о том, что́ Он есть, непостижимо и совершенно недоступно никакой твари, равно как видимой, так и невидимой. Но созерцающим Бог приоткрывает Себя из того, что около [Его] сущности, только в отношении того, что Он существует, и только тогда, когда это созерцается правильно и благочестиво» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 34. 2; ср.: De carit. I 96, 100; IV 7; и др.). Однако в отличие от свт. Григория Богослова М. И. соотносит понятие «того, что около сущности» не столько с положительными (катафатическими), сколько с отрицательными (апофатическими) свойствами Бога: «Все, что около сущности, обнаруживает не то, что́ Он есть, а то, что́ Он не есть, как, например, нерожденность, безначальность, беспредельность, бестелесность; и все подобное находится около сущности и представляет то, что она не есть, а не то, что она есть» (Ambig. ad Ioan. 34. 2; ср.: Ibid. 16. 2). Для характеристики катафатических и апофатических свойств Бога М. И. использует необычное выражение «дела Божии» (ἔργα Θεοῦ), к-рые, по его мнению, существуют «около Бога» и не имеют начала во времени, а Бога он называет их вечным «Родителем» (γεννήτωρ), в то время как в отношении «дел Божиих, которые начали существовать во времени», т. е. в собственном смысле творений, Бог является Творцом (δημιουργός): «Благость и все то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается около Бога,— суть дела Божии, которые не начинали существовать во времени. Ведь никогда добродетели или чему-либо из вышеназванного не предшествовало небытие, хотя и причастные им [сущие] сами по себе начинали существовать во времени. Ибо всякая добродетель безначальна, и время не предшествует ей, поскольку она имеет Бога от вечности единственнейшим Родителем [своего] бытия» (Cap. theol. I 48; ср.: Ibid. I 50). Некоторые визант. отцы Церкви и совр. православные исследователи соотносят выражение ἔργα Θεοῦ с понятием божественных энергий (см.: *Greg. Pal.* Hagior. tom. 5 // ГПС. Т. 2. С. 574; *Idem.* Antirrhet. II 12. 46 // ГПС. Т. 3. С. 119–120; *Енуфанович.* 1996. С. 62; *Larchet.* 2010. P. 391, 408). Иногда М. И. называет катафатические свойства Бога Его «природными свойствами» (φυσικὴ ποιότης), т. е. принадлежащими Его природе, оговариваясь при этом, что сам термин «свойство» высказывается о Боге лишь в несобственном смысле: «Природное свойство — это всесвятость, всемогущество, всесовершенство, сверхсовершенство, самосовершенство, самодержавие, всевидение, а также если что-то еще иное такого рода называется естественным и Божественным (φυσικὸν τε καὶ θεῖον) и подобающим только Богу» (*Maximus Conf.* Opusc. 21 // PG. 91. Col. 249). При этом, хотя Бог никогда не существовал без этих Своих природных свойств или совершенств, Сам Он «бесконечное число раз бесконечно их превосходит» (Cap. theol. I 49). По Своей сущности Бог несравненно превосходит даже саму бесконечность (ἀπειρία), к-рую М. И. рассматривает также в качестве того, что находится «около Бога (περὶ Θεόν), но не есть Сам Бог (οὐ Θεὸς ἡ ἀπειρία)» (Ambig. ad Ioan. 15. 9; ср.: De carit. I 100), а потому нек-рые исследователи видят в ней указание на бесконечное множество божественных энергий (см.: *Larchet.* 2010. P. 377).

Наряду с божественной сущностью (οὐσία) и ее природными свойствами М. И. неоднократно упоминает о божественной силе (δύναμις) и действии (ἐνέργεια), к-рые тесно взаимосвязаны, но не сводятся одно к другому (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 10. 96; 22. 2–3; 23. 4; 67. 10; Cap. theol. II 1; Quaest. ad Thalas. 60. 95–98; Mystagogia. 5. 343–344; Opusc. 1 // PG. 91. Col. 33; Idem. 8 // Ibid. Col. 96; Disp. Pyr. // Ibid. Col. 344; Ep. 6 // Ibid. Col. 432; и др.). Хотя с т. зр. апофатического богословия о Боге следует мыслить как о бесконечно превосходящем всякую сущность, силу и действие (см.: Cap. theol. I 2–4), с т. зр. катафатического богословия всякое действие Бога (творение, промышление или обожение) является обнаружением и раскрытием естественной силы, присущей Его сущности (см.: Opusc. 1 // PG. 91. Col. 33; Disp. Pyr. // Ibid. Col. 349; ср.: *Larchet.* 2010. P. 352). В творении мира и промышлении о нем Бог проявляет Свою божественную энергию (θεία ἐνέργεια), к-рая определяет естественную энергию (φυσικὴ ἐνέργεια) каждой сотворенной вещи и прекратит свое действие лишь в эсхатологическом конце, уступив место «более божественной и неизреченно действующей энергии», дарующей святым обожение по благодати (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 47; ср.: Ambig. ad Ioan. 7. 12; 67. 10; Opusc. 1 // PG. 91. Col. 33). Согласно М. И., каждая божественная энергия является простой и неделимой (Mystagogia. 5. 427–428); в каждой Своей энергии Бог являет Себя целиком: «Всякое божественное действие (πᾶσα θεία ἐνέργεια) посредством самого себя указывает на целого Бога, неделимо пребывающего в каждом сущем согласно тому логосу, посредством которого оно существует своим особым образом» (Ambig. ad Ioan. 22. 3). Если по сущности Бог всегда остается абсолютно

непостижимым и неприобщимым (см.: Ibid. 7. 20; 10. 78; 34. 2; 42. 15; De carit. I 96, 100; и др.), то в Своих энергиях Он допускает познание Себя и причастие Себе (ср.: Cap. theol. I 48–50; II 76): «Бог, оставаясь по природе совершенно недоступным причастию, абсолютно всем — как достойным, так и недостойным — по причине Своей беспредельной благости отдает всего Себя по благодати» (Ambig. ad Ioan. 42. 15). Для М. И. именно божественные энергии (вечные «дела Божии») суть те самые «приобщимые сущие» (τὰ ὄντα μεθεκτά), к к-рым приобщаются сотворенные сущие (τὰ ὄντα μετέχοντα, Cap. theol. I 48). Все божественные энергии едины в своем источнике — божественной силе, принадлежащей к божественной сущности, но множественны и многообразны в своем проявлении (Ambig. ad Ioan. 10. 37). М. И. часто связывает проявление божественных энергий с третьей Ипостасью, называя их «энергиями Духа» или «дарами Святого Духа» (Quaest. ad Thalas. 29. 9–21, 47–48; 54. 199–200, 308–309, 365; 63. 150–159, 291–292; Quaest. et dub. 67, 189; и др.). Он также связывает множество божественных энергий с божественными логосами, доступными нашему познанию через естественное созерцание сущих: «Ум, естественно воспринимающий все содержащиеся в сущих логосы, в которых он созерцает бесконечные действия Бога (ἀπείρους ἐνεργείας Θεοῦ), производит, истинно говоря, беспредельное множество различий в божественных действиях» (θείων ἐνεργειῶν — Ambig. ad Ioan. 22. 2). Посредством логосов, собирающихся в едином Логосе — второй Ипостаси, «все сотворенное... причастно Богу» (Ibid. 7. 16). В целом же, как указывает Ларше, понятие божественной энергии у М. И. разнообразно: оно может означать и атрибуты Бога, или божественные свойства, насколько они себя проявляют или допускают причастность себе; и божественные логосы; и «невидимое Божие», познаваемое через творения (ср.: Рим 1. 20); и божественную беспредельность, свет, славу и благодать Божию (см.: *Larchet.* 2003. P. 133; *Idem.* 2010. P. 350–421).

Триадология. Одной из характерных черт тринитарного учения М. И. является унаследованное им от свт. Григория Богослова и «Ареопагитик» представление о том, что Бог есть одновременно и Единица и Троица (см.: *Larchet.* 1994. P. 15; *Idem.* 2003. P. 127). Как отмечает М. И., «Божество (ἡ θεότης) есть Единица, а не двоица; Троица, а не множество, как безначальная, бестелесная и не раздираемая противоречиями» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Thom. 1. 22–23; ср.: Areop. DN. 13. 3). При этом одно не противоречит другому, поскольку единство Бога относится к сфере сущностного бытия, а троичность — к сфере ипостасного существования: «Троица воистину есть Единица, потому что Она таким образом [сущностно] существует (ἐστί), и Единица — воистину Троица, потому что Она таким образом ипостазировалась (ὑφέστηκεν); ибо это единое Божество, Которое [сущностно] существует единично и ипостазируется троично» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Thom. 1. 29–31; ср.: Ambig. ad Ioan. 10. 78, 99; 67. 10; Mystagogia. 23. 840–863; Exp. orat. dom. 446–466; Ep. 15 // PG. 91. Col. 549; и др.). Подобно свт. Григорию Богослову (ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 6. 22; 22. 8), М. И. настаивает на совершенном равновесии между этими 2 необходимыми «полюсами» в Боге, которые хотя и тесно взаимосвязаны, но не совпадают и не сводятся друг к другу: «Един Бог, потому что едино Божество; Единица безначальная, простая, сверхсущностная, неделимая и нераздельная; одна и та же и Единица и Троица, целиком Единица и целиком Троица; целиком Единица — по сущности, и целиком Троица — по ипостасям» (*Maximus Conf.* Cap. theol. II 1; ср.: Mystagogia. 23. 860–863). Вслед за свт. Василием Великим М. И. определяет сущность и природу в целом как общее и родовое (κοινόν, καθολικόν, γενικόν), а ипостась и лицо как единичное и частное (ἴδιον, μερικόν; Ep. 15 // PG. 91. Col. 545). Подобно же свт. Григорию Богослову (ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 29. 2), М. И. рассматривает учение о единстве и троичности Бога в качестве исключительно христ. истины, противоположной 2 крайностям — эллинству с его «многоначалием» божеств, отличающихся друг от друга по природе, силе и энергии, и иудейству с его ограничением Божества в узких пределах одного лица: «Во Христе... одно лишь учение истинного благочестия и незыблемый закон таинственного богословия, отвергающий распространение Божества в первом учении и не принимающий Его сокращение во втором, чтобы Божество не представлялось находящимся во [внутреннем] раздоре из-за природного множества — ибо это есть эллинское [мнение] — или подверженным страданиям по причине единичности ипостаси, будучи лишено Слова и Духа или обладая Словом и Духом как простыми свойствами — ибо это есть иудейское [мнение]» (*Maximus Conf.* Exp. orat. dom. 416–437; ср.: Ambig. ad Thom. 1. 35–37). В триадологии М. И. единица соответствует простой и непостижимой сущности (οὐσία) Бога, или Его «сущностному бытию» (τὸ εἶναι, λόγος τοῦ εἶναι), а Троица — триипостасному способу существования этой сущности (τρισυπόστατος ὕπαρξις, τρόπος ὑπάρξεως, τρόπος τοῦ πῶς ὑφεστάναι — Ambig. ad Ioan. 67. 10; ср.: Ibid. 23; Ambig. ad Thom. 1. 28–31; Mystagogia. 23. 847–857; Exp. orat. dom. 461–463; и др.; об этих понятиях также см.: *Basil. Magn.* Adv. Eunom. I 15; *Greg. Nyss.* Contr. Eun. I 495–497 // GNO. T. 1. P. 161; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 8). С одной стороны, существует «единство, тождество и единичность Божества по сущности» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 40. 2). Божественная Единица — это не просто сущность, общая всем трем Ипостасям, но скорее сама «воипостасная Бытийность единосущной Троицы» (ἐνυπόστατος ὀντότης ὁμοουσίου Τριάδος — Ambig. ad Thom. 1. 25–26; ср.: Cap. theol. I 4). Перефразируя слова свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz.* Or. 39. 11), М. И. утверждает, что божественная Единица не просто «заключается» в трех единосущных Ипостасях, «скорее же, если говорить точнее, святая Единица есть Они Сами» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 67. 5; ср.: Cap. theol. II 1). Вместе с тем Св. Троица не есть результат соединения трех единиц (Ambig. ad Thom. 1. 26–27); Она изначально обладает подлинным единством — простым и неделимым единством сущности (Ambig. ad Ioan. 10. 107). Такое единство превосходит не только разделение на двоицу — форму и материю, из которых состоят тела (Ibid. 10. 106), но и вообще не является числом, а потому оно неисчисляемо и абсолютно неподвижно (Ibid. 10. 97). Если же свт. Григорий Богослов утверждает, что «Единица, изначально двинувшись в двоицу, остановилась в Троице» (*Greg. Nazianz.* Or. 29. 2), то, по мнению М. И., это движение не от-

носится к Богу Самому по Себе, но только к тому, как человек познает Его в своем воспринимающем уме (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 23. 4), переходя от единства бытия и сущности к различию по Ипостасям: «Сначала мы получаем озарение относительно логоса Его бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а [затем] также просвещаемся и относительно способа Его существования (τὸν τοῦ πῶς ὑφεστάναι τρόπον), ибо бытие, конечно же, мыслится прежде способа существования; таким образом, движение Божества (κίνησις θεότητος), происходящее через откровение относительно как Его бытия, так и способа Его ипостасного существования, становится познанием для способных Его вместить» (Ambig. ad Thom. 1. 33–38). Это движение Божества соответствует последовательности, в к-рой Бог открывался в Свящ. Писании, где люди сначала приучались исповедовать Бога Отца, затем вместе с Отцом — Сына и, наконец, с Отцом и Сыном — Духа Святого, чтобы «поклоняться совершенной Троице вместе с совершенной единицей, то есть единой сущности, и Божеству, и силе, и действию в трех Ипостасях» (Ambig. ad Ioan. 23. 4). Согласно М. И., каждая Ипостась Св. Троицы есть совершенный Бог, поскольку божественная сущность находится в ней целиком, и все три Ипостаси вместе — один совершенный Бог (Cap. theol. II 1). Ипостаси обладают единой, простой и нераздельной волей (Ambig. ad Ioan. 24. 4) и одним знанием (Quaest. ad Thalas. 60. 97–98). У трех Ипостасей, обладающих «бесконечной соприродностью» (Ambig. ad Ioan. 40. 3; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 40. 41) и равночестных по природе, единое излияние славы (*Maximus Conf.* Ambig. ad Thom. 1. 15–17) и «единовидно сияющий единый луч единого трисиянного света» (Mystagogia. 23. 862–863). «Свет, — говорит М. И.,— есть Бог и Отец, [пребывающий] в Свете (ср.: Пс 35. 10), то есть в Сыне и Святом Духе, существуя не как иной, и иной, и иной Свет, но как единый и тот же самый по сущности, а по способу существования — трисиянный» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 8. 15–18).

В учении о различии Ипостасей М. И. гл. обр. следует традиц. т. зр., восходящей к каппадокийцам, указывая в качестве главных ипостасных свойств, или особенностей, нерожденность Отца, рождение Сына и исхождение Св. Духа (Ambig. ad Ioan. 40. 2; Opusc. 21 // PG. 91. Col. 249; Ep. 15 // Ibid. Col. 549). Имя «нерожденный» (ἀγέννητον) означает то, что Отец не имеет возникновения (μὴ ἔχειν γένεσιν — Ambig. ad Ioan. 16. 2). Вместе с тем Отец обладает «божественной и неизреченной плодовитостью» (Ibid. 23. 4; ср.: Areop. DN. I 4), к-рая не может допустить, чтобы Бог Отец как высочайшее Благо был бы лишен Слова и Премудрости, т. е. Сына, или освящающей Силы, т. е. Св. Духа, Которые не суть Его привходящие свойства, но единосущны Ему и ипостасны (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 23. 4; ср.: Exp. orat. dom. 436–437; Quaest. et dub. 136). Если, согласно свт. Григорию Богослову (*Greg. Nazianz.* Or. 29. 15), можно сказать, что Отец больше Сына, то это имеет силу только в причинном отношении, поскольку Сын существует от Отца, а не Отец от Сына (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 25. 2). Вслед за свт. Григорием (*Greg. Nazianz.* Or. 29. 16) М. И. отмечает, что такие ипостасные имена, как «Отец» или «Родитель» (γεννῶν), и «Сын» или «рожденный» (γεννηθείς), указывают на взаимное отношение (σχέσις) Отца и Сына (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 26. 2); причем это отошение в Боге — вечное и неизменное, поскольку Отец был вечно Отец и рождение Сына от Отца — вечное и безначальное во времени, так что в результате рождения Сын не отделился от Отца, но всегда в Нем пребывает (Ibid. 24. 3–4; ср.: Exp. orat. dom. 245–251; De carit. II 29). Это же относится не только к Отцу и Сыну, но и к Св. Духу, поскольку, по мысли М. И., «и Сын, и Дух Святой всегда сущностным образом сопребывают с Отцом; Они природным образом существуют от Него и в Нем... а [Их] связь (σχέσις) обладает способностью вместе указывать на Тех, связью Которых она является и называется, не позволяя рассматривать Их [как следующих] один после другого» (Exp. orat. dom. 251–257). В учении о Св. Духе М. И. особенно подчеркивает Его единство с Отцом и Сыном по сущности, силе и энергии, к-рое обеспечивается Его сущностным исхождением от Отца через Сына: «Дух Святой как по природе и сущности относится к Богу и Отцу, так же по природе и сущности относится к Сыну, неизреченно исходя от Отца по сущности через рожденного Сына и даруя «подсвечнику» (Мф 5. 15), т. е. Церкви, свои энергии, словно светильники» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 63. 167–172; ср.: Quaest. et dub. I 34). Св. Дух исходит в мир также «через Сына», что еще раз подчеркивает «единство и неразличие [Их] сущности» (Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136). М. И. полагает, что это представление не противоречит учению о монархии Бога Отца, поскольку только «Отец признается единой причиной: одного — по рождению, а другого — по исхождению» (Ibidem; ср.: Exp. orat. dom. 251–253).

Для уяснения отношений между Ипостасями Св. Троицы М. И. прибегает к различным тварным аналогиям, взятым как из физического, так и из духовного мира, к-рые он рассматривает в качестве «естественного доказательства о Святой Троице» (Quaest. et dub. 136). Одной из таких аналогий для него является триадическая структура тварных сущих, которые причастны одновременно 3 категориям: сущности (οὐσία), различию (διαφορά) и движению (κίνησις; место последней категории иногда занимает жизнь — ζωή; см.: Ibid. 105, 136; Quaest. ad Thalas. 13; Ambig. ad Ioan. 10. 39). М. И. рассматривает Бога Отца как в тварном мире, так и внутри Св. Троицы в качестве принципа бытия, Сына — в качестве премудрости, а Св. Духа — в качестве движения и жизни (Quaest. et dub. 136). Данное представление М. И. можно понимать как христ. аналог неоплатонического учения об «умопостигаемой триаде»: бытие, жизнь, мышление (см.: *Фокин.* 2011. С. 24–26; *Он же.* 2013. С. 148–178). М. И. понимает это учение как указание на особый «способ существования» (τρόπος ὑπάρξεως) каждой из Ипостасей Св. Троицы: «Из этого (т. е. из различия между сущностью, различием и движением в тварном мире.— *А. Ф.*) святые научились богосовершенному и спасительному учению об Отце, Сыне и Святом Духе, согласно чему они не только таинственно просветились относительно логоса бытия Первопричины, но и были посвящены в способ Ее существования» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 10. 39). С этим представлением М. И. тесно связывает восходящую к свт. Григорию Нисскому (см.: *Greg. Nyss.* Or. catech. 1–3) «психологическую

аналогию» Св. Троицы: «Само Сущее (αὐτὸ τὸ ὄν) существует не без Премудрости и Жизни. Уразумев это, мы определили Премудрость как Сына и Слово Божие, а Жизнь — как Дух Святой, поскольку и [в] нашей душе, созданной по образу Божию, наблюдаются эти три [способности]: ум, слово и дыхание» (*Maximus Conf.* Quaest. et dub. 105). С помощью подобной психологической аналогии М. И. разъясняет также свое учение о монархии Бога Отца и об исхождении Св. Духа через Сына, поскольку «ум есть причина как слова, так и дыхания, но — посредством слова» (Ibid. I 34).

Космология. I. Учение о логосах. Это учение М. И. играет важнейшую роль в его богословской системе. Хотя представление о творческих логосах (λόγοι) встречается в предшествующей патристической лит-ре (*Климент Александрийский, Ориген,* «Ареопагитики», блж. *Августин*), данное учение М. И. уникально даже для греч. святоотеческой традиции (см.: *Larchet.* 2010. P. 134; подробнее см.: *Dalmais.* La théorie. 1952; *Balthasar.* 1961. S. 110–117; *Thunberg.* 1965. P. 73–79; *Larchet.* 1994. P. 19–24; *Idem.* 1996. P. 112–131). Хотя М. И. не изложил учение о логосах в систематической форме, можно выделить 3 главных аспекта этого понятия: 1) идеальный (логос как божественный замысел), 2) реальный (логос как сущность вещи) и 3) гносеологический (логос как объект познания). С идеальной стороны логосы суть те божественные замыслы, или идеи-образцы, к-рые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи в бытие (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 42. 15; ср.: 7. 16–22; 42. 13–14; Quaest. ad Thalas. 2, 13; и др.; ср.: в Боге от века существуют природные логосы (φυσικοὶ λόγοι, λόγοι τῆς οὐσίας) всех видимых и невидимых творений — De carit. I 97–99; Ambig. ad Ioan. 7. 16; 42. 15; Mystagogia. 2). Это бесконечное разнообразие предсуществующих в Боге логосов отражает бесконечное разнообразие божественных энергий, к-рым они соответствуют и через к-рые Бог присутствует в тварных вещах (Ambig. ad Ioan. 22. 2–3). Поскольку в Боге вечно заключаются логосы всех вещей, посредством этих логосов Он знает все вещи еще прежде их бытия (Ibid. 7. 19; ср.: De carit. IV 4). Поэтому М. И. утверждает, что «согласно предсуществующим в Нем логосам сущего, для Бога нет совершенно ничего нового... Ибо все, что существует или возникнет, Он уже предвозжелал, предзамыслил и предузнал; а каждое сущее Он осуществляет и приводит в бытие в благоприятный и подходящий [для этого] момент» (Ambig. ad Ioan. 42. 13). Вслед за «Ареопагитиками» (см.: Areop. DN. V 8) М. И. отождествляет логосы с божественными «исхождениями» (πρόοδοι — *Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 20; Quaest. ad Thalas. 2), а также «предопределениями» (προορισμοί) и «волениями» (θελήματα), согласно к-рым Бог наперед знает все вещи (Ambig. ad Ioan. 7. 24; ср.: Quaest. ad Thalas. 2, 13). Т. о., логосы вещей суть как бы записи божественной воли о каждом сущем, поскольку они передают божественный замысел творению (см.: Ambig. ad Ioan. 7. 21–22, 26, 31, 37).

Применительно к тварным вещам (в творении, согласно М. И., следует различать «логос и [его] проявление», т. е. смысл вещи и саму вещь — Quaest. ad Thalas. 32) логосы означают изначально заложенные в сущее формирующие принципы, или смыслы (Ambig. ad Ioan. 17. 7), к-рые определяют собой сущность, или природу, каждой отдельной вещи и ее основные природные свойства, а также цель существования этой вещи. Логос — не просто внешняя форма вещи, отличающаяся от бесформенной материи и дающая ей определенность, и не просто заложенная в материю, подобно семени, слепая сила саморазвития, но особое духовное начало и причина каждой вещи, а также ее конечная цель (Ibidem; Quaest. ad Thalas. 13). Согласно М. И., каждой сотворенной вещи соответствует ее особенный логос (Ambig. ad Ioan. 17. 9; ср.: Ibid. 7. 16; 10. 36), к-рый характерен именно для нее и делает из нее конкретную, определенную вещь, отличную от др. вещей и неповторимую в своем своеобразии, как это видно на примере его рассуждения о «суде Божием» (κρίσις) — особом действии Бога в сотворенном мире: «Различие [творений] указывает на суд, благодаря которому мы, исходя из наличия в каждом сущем природной способности, соответствующей подлежащему сущности, научаемся, что Бог есть премудрый распределитель логосов каждого отдельного сущего. Я имею в виду... не тот суд, который воспитывает и как бы наказывает согрешающих, но тот, который является охраняющим и разграничивающим сущее распределением, согласно чему каждое сотворенное сущее в единстве с теми логосами, по которым оно возникло, неколебимо пребывает в неизменном согласии с законом, заключающимся в его природной тождественности, как Создатель изначально определил и осуществил относительно каждого отдельного сущего, чтобы ему быть, чем быть, как быть и каким быть» (Ibid. 10. 36–37). Т. о., логос наделяет каждую вещь ее сущностью и существенными свойствами, ставя ее в непосредственную связь с Богом и тем самым делая ее как бы «частью Бога» (μοῖρα Θεοῦ), т. е. причастной Богу: «Мы являемся и называемся частью Бога из-за того, что логосы нашего бытия предсуществуют в Боге» (Ibid. 7. 20; ср.: Ibid. 7. 16–17). По мысли М. И., индивидуальный логос каждой вещи восходит к видовому логосу, а тот, в свою очередь,— к родовому, и эта иерархия логосов обусловливает собой как разнообразие тварных существ, так и их глубинное природное единство: «Все, что особым образом отличается друг от друга благодаря собственным различиям, соединено благодаря всеобщему и родовому тождеству. И [все] подталкивается к единству и тождеству друг с другом неким родовым логосом природы, как, например, один род благодаря сущности соединяется с другим и обладает единством, тождеством и нераздельностью... Все родовое согласно своему собственному определению целиком, нераздельно и единообразно присуще всему тому, что им охватывается, и все единичное целиком созерцается в отношении рода. Подобным образом и виды, будучи освобождены от разнообразных различий, становятся тождественными друг другу по роду. И индивиды, соединяясь друг с другом по виду, обретают полное единство и тождество друг с другом, благодаря одной и той же природе получая неразличность и освобождаясь от всякого несходства. Наконец, привходящие свойства, соединяясь друг с другом благодаря подлежащему, обладают единством, которое никак не разделяется в подлежащем» (Ibid. 41. 10). Так «сущность всех сущих (οὐσία ἡ τῶν ὄντων ἁπάντων)... движется логосом и способом расширения и сокращения (τῷ κατὰ

διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ). Ибо она движется от самого общего рода через менее общие к видам, посредством которых и на которые ей свойственно разделяться, продвигаясь вплоть до самых частных видов, которыми оканчивается ее расширение, ограничивающее ее бытие снизу. И опять-таки, она сводится от самых частных видов, через более общие, возвращаясь к самому общему роду, которым оканчивается ее сокращение, устанавливающее ее бытие сверху» (Ibid. 10. 89; ср.: Quaest. ad Thalas. 2). Т. о., согласно М. И., каждая вещь определяется не одним, а множеством логосов: одним логосом, к-рый соотносит ее с определенным родом (γένος), другим, который соотносит ее с определенным видом (εἶδος); одни логосы определяют сущность (οὐσία) и природу (φύσις) вещи, другие — ее способности (δύναμις), действия (ἐνέργεια), претерпевания (πάθος), внешний вид (εἶδος, σχῆμα), структуру (κρᾶσις), состояние (θέσις), связь (σύνθεσις); существует также множество др. логосов, к-рые определяют ее качества, количество, отношение, место, время, положение, движение, покой и др. состояния, соответствующие всем 10 аристотелевским категориям (см.: Ambig. ad Ioan. 10. 35–39; 15. 5; 17. 7–9). При этом нек-рые из этих логосов относятся не только к данной вещи, но и к др. вещам; именно поэтому одни логосы определяют собой частное и единичное, а другие — родовидовое и всеобщее (τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον — Ibid. 7. 16; ср.: Ibid. 10. 36; 21. 5). То, что М. И. наряду с родовидовыми логосами признает существование индивидуальных, частных логосов, придает ценность индивидуальному бытию, к-рое сохраняет свою независимость и самостоятельность (см.: Ibid. 10. 101; Quaest. ad Thalas. 2; и др.). При всем множестве логосов, которым причастна каждая вещь, она не теряет своего единства, поскольку существуют особые логосы, согласно к-рым происходит соединение различных логосов внутри одной и той же индивидуальной вещи и к-рые позволяют ей пребывать в единстве с собой и др. вещами, что обеспечивает гармонию между составными частями мирового целого и согласие различных законов под управлением Промысла Божия. Так, согласно М. И., «созерцая неизменную тождественность по сущности [и] виду и

Прп. Максим Исповедник. Роспись церкви мон-ря Раваница. Сербия. 80-е гг. XIV в.

безукоризненное управление каждой из сотворенных вещей, мы представляем в уме Того, Кто в неизреченном единстве содержит и сохраняет все четко отделенным друг от друга согласно тем логосам, по которым возникло каждое отдельное сущее... Умный промысл (πρόνοιαν νοῦ)... содержит весь мир и сохраняет его в согласии с теми логосами, по которым вселенная первоначально пришла в бытие» (Ambig. ad Ioan. 10. 36–37). Кроме того, существуют логосы, которые определяют порядок существования и преемственность тварных вещей, а также логосы, которые определяют процессы их количественного увеличения и уменьшения, и др. логосы, которые отвечают за качественные изменения. Одни логосы отвечают за неизменность и самотождественность природы вещей, их способностей, деятельности, движения и отношения между ними, а др. логосы — за их разнообразные изменения (Ibid. 15. 5; ср.: Cap. theol. I 9). В логосах заключаются принципы множественности и различия, движения и покоя, наблюдаемых в мире (Ambig. ad Ioan. 22. 2). Др. логосы, наоборот, отвечают за единство различных вещей, делая невозможным познание вещей отдельно друг от друга, поскольку все вещи находятся во взаимоотношениях и объединяются благодаря своим логосам, постепенно восходя ко все большей всеобщности вплоть до их высшего единства в божественном Логосе (Ibid. 41. 10). Так, благодаря логосам в тварном бытии существует своего рода «нераздельное различие» (ἀδιαιρέτως διαφορά) и «неслитная особенность» (ἀσύγχυτον ἰδιότητα — Ibid. 7. 15). Поскольку логосы всех вещей заключались в Боге вечно, еще прежде творения мира, каждая вещь согласно своему логосу в возможности и потенциально уже существовала в Боге прежде всех веков; однако тогда она еще не существовала в действительности и актуально, но была приведена в бытие согласно тому же самому логосу в определенное время, которое Бог Своей Премудростью определил как наиболее подходящее для ее возникновения (см.: Ibid. 7. 19; ср.: Ibid. 7. 16; 42. 13; Quaest. ad Thalas. 2). Бог сохраняет каждую вещь Своим Промыслом, актуализируя ее потенции, а также приводит ее обратно к Самому Себе согласно тому логосу, по к-рому она была сотворена. Будучи сотворены Богом согласно предсуществующим в Боге логосам, «все [сущие] существуют, возникли и пребывают, природным движением всегда приближаясь к своим логосам, сообразным с намерением [Божиим], и так сохраняясь в бытии» (Ambig. ad Ioan. 42. 15).

При этом М. И. полагает, что все логосы, и частные и всеобщие, объединяются и собираются как в своем высшем единстве и Первоначале в Божественном Логосе, Который есть «пребывающий Сам по себе, сущностный и ипостасный Бог Слово (Θεὸν Λόγον) Бога и Отца, и Который есть начало и причина всего» (Ibid. 7. 15). Именно поэтому М. И. утверждает, что «единый Логос есть множество логосов, и множество [логосов суть] единый [Логос]» (Ibid. 7. 20; ср.: Ibid. 7. 15–16; 10. 41). Господь Иисус Христос, будучи ипостасной Премудростью, «силой премудрости содержит всеобщие [логосы] сущих, а разумением и знанием охватывает их составные части, как всеобщий Создатель и Промыслитель по природе, Самим Собой сводя воедино разделенное, упраздняя присутствующую в сущем вражду и приводя к миру, любви и нераздельному единомыслию все, что на небе и на земле» (Ibid. 41. 11; ср.: Ibid. 10. 41). При этом Бог Слово не есть простая совокупность или сумма всех логосов: хотя все они, по словам М. И., «сводятся к Нему и от Него имеют свое бытие», Он Сам, подобно платоновской идее блага, стоящей на границе мира идей, «превыше их... [как] пресущественное и преблагое Слово» (Ibid. 10. 41; ср.: Quaest. ad Thalas. 40. 96–102). Все логосы абсолютно просты и едины в божественном Логосе, Который как самостоятельная божественная Ипостась, безмерно их превосходит:

«Логос ангельского создания, логос каждой из сущностей и сил, наполняющих собой вышний мир, логос людей, логос всего, что получило бытие от Бога, чтобы не перечислять каждое по отдельности, суть Один и Тот же [Логос], Который благодаря беспредельному превосходству пребывает Сам по Себе невыразимым и непостижимым, за пределами всякой твари и соответствующего ей действительного и мыслимого различия и различения; Один и Тот же во всем, что от Него, соразмерно каждому благопристойно являемый и умножающийся, и в Самом себе собирающий все» (Ambig. ad Ioan. 7. 16). При этом не только логосы собираются в божественном Логосе как своем трансцендентном первоисточнике, но и Сам Он в них присутствует целостно и неделимо, «нераздельно различаясь вместе с различием тварных сущих из-за неслиянной особенности их [отношения] друг к другу и к самим себе» (Ibid. 7. 15; ср.: Ibid. 22. 2). Так, по мысли М. И., божественный Логос как бы «воплощается» в тварных вещах, одновременно скрываясь в них и открываясь в их логосах (Ibid. 10. 31): ««Логос оплотняется» (παχύνεσθαι ὁ Λόγος, см.: *Greg. Nazianz.* Or. 38. 2)... потому что Он, неизреченно сокрыв Себя ради нас в логосах сущего, обозначается, словно в неких письменах, соответственно в каждой видимой [вещи], весь во всем одновременно наиполнейший и всецелый в каждой отдельной части, целостный и неумаленный, в различном неразличный и всегда самотождественный, в сложном простой и несложный, в имеющем начало безначальный, невидимый в видимом и неосязаемый в осязаемом» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 33. 2). Поэтому все вещи, согласно своим логосам, в соответствии с положением в иерархии бытия и достоинством причастны божественному Логосу, поскольку Он есть их Начало; и все они стремятся к Нему, поскольку Он есть их конечная цель.

С т. зр. гносеологии логосы оказываются непосредственным объектом и целью нашего разумного познания. Поскольку человек сам наделен логосом, т. е. разумом (λόγος), он может познавать логосы природы, т. е. формирующие принципы и законы сотворенного мира, невидимые и сокрытые под видимыми предметами (Quaest. ad Thalas. 13). По мысли М. И., познавая логосы, мы познаем невидимый духовный мир, сокрытый в мире видимом (Mystagogia. 2). В познании логосов сущего, или логосов природы, состоит 2-й этап духовного делания, к-рый М. И., следуя *Евагрию Понтийскому,* называет «естественным созерцанием» (Ambig. ad Ioan. 10. 30–40; 20. 4; 31. 4; 47. 2; 67. 2; Quaest. ad Thalas. Introd. 168–169; De carit. I 26; и др.). Согласно М. И., человеческая душа обладает 3 основными познавательными способностями: умом (способностью интуитивного мышления), разумом (способностью дискурсивного мышления) и чувством (νοῦς, λόγος, αἴσθησις, см.: Ambig. ad Ioan. 10. 11; и др.), которым соответствуют особые познавательные движения: 1-е движение — «простое и неизъяснимое, согласно которому душа, непостижимо двигаясь вокруг Бога, никоим образом ни из чего сущего не познает Его из-за [Его] превосходства»; 2-е движение — «сообразно причине, определяющей непознанное; двигаясь этим движением в природной сфере, душа прилагает свою познавательную деятельность ко всем природным и формирующим логосам того, что познается только по отношению к своей причине»; 3-е движение — «сложное, согласно которому душа, соприкасаясь с внешними предметами, от них, словно от неких символов, запечатлевает в себе логосы видимых предметов» (Ibid. 10. 9). Подобно тому как, читая Свящ. Писание, за его буквами и словами мы стремимся отыскать скрытый в них духовный смысл, так и в созерцании окружающего мира следует стремиться обнаружить под «зримыми формами и видами сотворенных вещей», словно под одеждой, сокрытые там, будто тела, «логосы, согласно которым они сотворены» и в которых сокрыт Сам Логос — Создатель и Законодатель вселенной (Ibid. 10. 31; ср.: Quaest. ad Thalas. 32). В целом, как учит М. И., существует 5 способов «естественного созерцания» логосов, 3 из к-рых (по сущности, по движению и по различию) относятся к физическому, а 2 (по сочетанию и по положению) — к нравственному миру. Первые 3 предназначены к познанию Бога: «благодаря им Бог становится известным для людей, которые из сущего собирают Его проявления как Творца, Промыслителя и Судии», 2 других «ведут к добродетели и родству с Богом» (Ambig. ad Ioan. 10. 35; ср.: Ibid. 67. 2). Т. е. через познание логосов сущности сущих, их движения и различия возможно достичь познания божественных энергий, проявленных в творении мира, промышлении и суде, а через познание логосов сочетания и положения — достичь нравственного совершенства (Ibid. 10. 36–38; ср.: De carit. I 98–99; Mystagogia. 1). В процессе познания происходит постепенное умственное обобщение логосов через восхождение от частного к общему, поскольку все частные и индивидуальные логосы восходят к видовым, видовые — к родовым, а те — к всеобщим логосам (Ambig. ad Ioan. 41. 11; ср.: Ibid. 21. 5; 21. 12). Правильное и благочестивое «созерцание содержащихся в сущем духовных логосов» (Ibid. 50. 4) позволяет не только постичь глубинный смысл каждой вещи, ее духовное начало и конец,— и тем самым достичь «во всем равного ангелам созерцательного знания логосов, содержащихся в сущем» (Ibid. 41. 5),— но и познать Самого Творца — Бога Слова (см.: Ibid. 10. 41; 41. 11; Mystagogia. 1; и др.). Однако для достижения такого познания необходимо отрешиться от «всякого разнообразия содержащихся в сущем многообразных логосов» и собрать все познавательные способности «в единообразное, простое и неразличное умозрение», в результате чего образуется «так называемое неделимое, неколичественное и единое знание», переходящее в мистическое богопознание (Ambig. ad Ioan. 15. 2–3; ср.: Ibid. 20. 4; 45. 5). Следуя этим путем, святые «посредством разума (διὰ μέσου τοῦ λόγου) возвели к уму (πρὸς τὸν νοῦν) чувство (τὴν αἴσθησιν), обладающее одними лишь простыми духовными логосами чувственных предметов; разум же единообразно в одном простом и нераздельном разумении соединили с умом, содержащем в себе логосы сущих; а ум, совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих и упразднившийся от самого своего естественного действия, принесли Богу и, в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге посредством Духа» (Ibid. 10. 9; ср.: Quaest. ad Thalas. Prol. 12–18). Т. о., логосы сущего, являющиеся одновременно божественными замыслами-волениями и сущностными смыслами вещей, лежащими в основе на-

шего рационального познания мира и делающими возможным восхождение человека к познанию Бога, в силу срединного положения обеспечивают необходимую связь между тварным миром и его Творцом и тем самым играют важнейшую роль не только в космологии М. И., но и в его учении о богопознании, а также в его антропологии, сотериологии и эсхатологии.

II. Мотивы, образ и порядок творения. Вслед за свт. Григорием Богословом (*Greg. Nazianz.* Or. 38. 9) и «Ареопагитиками» (Areop. DN. IV 1) в качестве главного мотива творения мира М. И. указывает на благость Божию, к-рой свойственно стремление к распространению, в результате чего Бог выходит из Своей самозамкнутости и сокрытости, творя мир как многогранное подобие Своей благости (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 35. 2; ср.: Ibid. 41. 1; De carit. IV 2–3; *Greg. Nazianz.* Or. 38. 9). Так «единый Бог умножается раздаянием благ сообразно воспринемлющим» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 35. 2; ср.: Areop. DN. II 11). Творение мира не является необходимым, будучи актом божественной воли, а не природы, поскольку Бог привел все вещи из небытия в бытие согласно Своим предвечным замыслам (логосам) по Своей благой воле, к-рая воплощает эти божественные замыслы в действительность (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 16; ср.: Ibid. 7. 24). По мысли М. И., именно свободная и благая воля Божия является средством, с помощью к-рого мир переходит из потенциального состояния в актуальное, обретая самостоятельное существование: «Творец, когда захотел, осуществил и привел [в бытие] от вечности предсуществовавшее в Нем знание о всех сущих» (De carit. IV 4). Иногда М. И. описывает процесс творения как последовательное «выведение» (πρόοδος) вещей из их логосов, где они существовали от века: «Бог, сразу исполнив, как знает Он Сам, первые логосы сотворенных вещей и общие сущности сущих, до сих пор осуществляет не только сохранение их в бытии, но и актуальное созидание, исхождение и образование содержащихся в них в возможности частей, а также уподобление посредством промысла отдельных сущих их общим [логосам]» (Quaest. ad Thalas. 2). Т. о., в процессе творения каждое сущее из бытия в возможности, к-рое оно имеет в своих предсуществующих в Боге логосах, постепенно переходит к бытию в действительности (Ambig. ad Ioan. 7. 19; ср.: Ibid. 42. 13). М. И. неоднократно подчеркивает, что вселенная творится Богом из не-сущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) или из ничего (ἐκ τοῦ μηδενός), т. е. из абсолютного небытия (см.: Ibid. 7. 15–16; 10. 99; 35. 2; 41. 9; De carit. IV 1; и др.). Это означает, что не было никакой материи, из к-рой Бог привел бы в бытие видимое и невидимое творение (De carit. IV 2); поэтому материя («материальная двоица», ὑλικὴ δυάς) не является началом тварного бытия: «Двоица не беспредельна, не безначальна, не неподвижна и не может быть началом вообще чего бы то ни было, будучи ограничена по единению и разделению» (Ambig. ad Ioan. 10. 95). Только Бог является единственным началом, серединой и концом всякого тварного сущего (Cap. theol. I 10; Ambig. ad Ioan. 7. 10, 16, 20; 10. 99; 15. 7). Сотворенный мир делится на мир умопостигаемый (духовный, «из умных и бесплотных сущностей») и чувственный (материальный), к-рые образуют неслитное и нераздельное единство (Mystagogia. 2; ср.: Ambig. ad Ioan. 7. 6; 41. 2; 61. 3; и др.). Хотя М. И. полагает, что творение мира — это единое действие Св. Троицы как единого вседержительного Первоначала, он нередко указывает, что единый акт творения распределяется между Ипостасями Троицы: «Отец как Ум замыслил, Сын как Слово создал, а Дух Святой усовершил» (Ibid. 61. 3; ср.: Quaest. ad Thalas. 2; *Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 16. 38). Бог Отец «когда хочет, творит единосущным Словом и Духом по Своей беспредельной благости» (*Maximus Conf.* De carit. IV 3). Творение мира в целом осуществилось в 5 этапов, к-рые М. И. называет «пятью разделениями» (πέντε διαιρέσεις): сначала тварная природа как единое целое отделилась от природы нетварной путем непостижимого и неизреченного акта творения; затем она разделилась на природу умопостигаемую и чувственную; последняя — на небо и землю; далее, на земле был сотворен рай, к-рый отделился от остальной земли — ойкумены; наконец, в раю был сотворен человек, получивший разделение на муж. и жен. начала (Ambig. ad Ioan. 41. 2).

Особенности тварного бытия. Главное отличие творения от Творца М. И. усматривает в том, что оно возникло и имело начало возникновения (γένεσις), непосредственным следствием чего является свойственное ему непрестанное движение (κίνησις — Ibid. 7. 6; 15. 7; 67. 4); в то время как Бог Творец не имеет возникновения и пребывает неподвижным, будучи «первым движущим, которое неподвижно (τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον), потому что безначально» (ἄναρχον — Ibid. 10. 88). Действительно, «началом всякого природного движения является возникновение движущихся; а начало возникновения движущихся — это Бог как Источник возникновения» (Ibid. 15. 7; ср.: Ibid. 7. 6; 10. 91). Т. о., все сотворенное, начиная с момента возникновения, находится в постоянном движении, поскольку не имеет покоя в самом себе и не является собственной целью, так как не является причиной самого себя (αὐταίτιον — Ibid. 15. 5, 7). Движение, к-рое характеризует всякую тварную природу (φύσις), М. И. рассматривает в качестве ее природной силы, или способности (φυσικὴ δύναμις), к-рая проявляет свое природное действие (ἐνέργεια), стремящееся реализовать в полноте логос своей природы и достичь своей конечной цели (Ibid. 7. 9). В отличие от Бога все сотворенное ограниченно и складывается из множества категорий: сущности, качества, количества, способностей, состояний, отношений и т. п. (Ibid. 7. 19; 10. 89; 67. 9; Quaest. et. dub. 121; De carit. IV 6, 9). Из них М. И. чаще всего выделяет 3 — сущность, силу и энергию (Cap. theol. I 2–3), к-рые также могут быть представлены рядом сходных категорий: сущность, движение, различие (Ambig. ad Ioan. 10. 35, 41; Quaest. ad Thalas. 13), сущность, жизнь, различие (Quaest. et dub. 136), начало, середина, конец (Cap. theol. I 3–5) и др., в которых проявляются 3 вида божественных энергий — творческие, промыслительные и судящие (Ambig. ad Ioan. 10. 35–37). Всякое тварное сущее сложно и ограничено временем и пространством как имеющее начало и предел, а мир в целом, хотя и множественен количественно, не является бесконечным (Ibid. 10. 58, 91–94). С т. зр. движения каждое сотворенное сущее не является самодеятельным (αὐτενέργητον), поскольку небеспричинно: оно приводится в действие той причиной, из-за которой и для которой оно находится

в движении (Ibid. 15. 6). Не будучи самодеятельными и самодвижущимися, тварные сущие «страстны», т. е. подвержены различным страдательным состояниям (πάθος), и только тогда, когда они достигнут своей конечной цели, они познают «бесстрастие» (τὸ ἀπαθές, т. е. отсутствие всяких страдательных состояний), к-рое есть также их неподвижность, устойчивость и покой (Ibid. 7. 6–7; 15. 7). Т. о., всякое тварное сущее движется для того, чтобы достичь завершения и совершенства (τὸ αὐτοτελές), т. е. своей конечной цели, к-рая находится вне его и одновременно является его причиной и началом. Только тогда, когда тварь достигнет этой цели, ее движение прекратится и она познает покой, соответствующий ее окончательному совершенству. Эта конечная цель есть Сам Бог, или, точнее, «бесконечность (ἀπειρία), которая около Бога», т. е. божественные энергии, но не божественная сущность, остающаяся неприступной (Ibid. 7. 7; 15. 7–9).

Т. о., в космологии М. И. представлена динамичная картина сотворенной вселенной в целом и каждого тварного сущего в отдельности, которые понимаются как бы одушевленными, начинаясь с их прихождения в бытие и продолжаясь в постоянном движении, направляющем их к Богу как их окончательной цели, т. е. к обожению. Однако достижение этой цели связано с собственным движением творения. Не рассматривая движение твари как некую ущербность или деградацию, М. И. воспринимает его как промыслительный дар Бога Своему творению для того, чтобы дать ему возможность достичь завершения и совершенства. Это движение есть средство для разумных творений, позволяющее им проявить свободу, так что расстояние (διάστημα), отделяющее их от Бога, оказывается для них пространством свободы и духовной реализации; оно дает разумным творениям, а с ними и всей тварной вселенной, возможность для актуального осуществления в собственном существовании того, что потенциально уже заложено в логосе их природы (см.: Ibid. 41. 2–5; 65. 2–3; Quaest. ad Thalas. 2; и др.; см. также: *Larchet.* 2003. P. 138–139). М. И. полагает, что если ангел или человек «будет двигаться сообразно своему логосу, он окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия, как [его] начало и причина... [Так] он по природе премудро и разумно через благоприличное движение обретет свое родственное Начало и Причину, не имея более куда еще и как двигаться после [достижения] своего начала и возвращения и восстановления к тому логосу, сообразно которому он был сотворен, поскольку его движение к божественной цели уже достигло своего предела — самой этой божественной цели» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 17). Эта конечная цель существования разумных творений, как ангелов, так и людей, соответствующая божественному замыслу о них, есть обожение (см.: Ibid. 7. 21–22, 26, 31, 37), к-рое для всех остальных творений достигается через человека как средоточие видимого и невидимого творения (Ibid. 7. 31; 41. 2).

А. Р. Фокин

Антропология. Логос человеческой природы М. И. определяет в 2 направлениях. Во-первых, в том, что она неразрывно состоит из души и из тела. М. И. настаивает на одновременности прихода в бытие обеих этих составных частей человеческого существа, отвергая как «эллинское» (неоплатоническое и оригенистское) учение о существовании души прежде тела, так и «еврейское» учение о позднейшем сравнительно с телом появлении души (Ep. 12 // PG. 91. Col. 489). Тело — нечто «иносущностное» (ἑτεροούσιον) для души, к-рая, будучи источником движения тела, совершенно бестелесна и не имеет формы, веса, величины, пространственных ограничений (Idem. 6 // Ibid. Col. 425–428). Но между этими различными сущностями имеется и неустранимое единство, так что вместе они образуют один «вид» (εἶδος). Эта сущностная связь «непреложна» и сохраняется после смерти. Душа, хотя и продолжает существование после разрушения тела, остается «не просто душой, но душой конкретного человека», равно как и тело, даже распадаясь на исходные элементы, остается «частью целого человеческого вида». Поэтому душу и тело никогда нельзя рассматривать «безотносительно» (ἄσχετον) друг к другу (Ambig. ad Ioan. 7. 42–43).

Во-вторых, человеческая природа определяется божественным замыслом о ней, по которому она должна найти свое завершение в Боге, так что неотъемлемой частью ее логоса является обожение. При творении оно дано природе человека, но потенциально, как норма ее совершенства. М. И. отвергает представление оригенистов об изначально осуществленном совершенстве разумных существ, заключавшемся в их пребывании (μονή) в Боге, отпадение от чего стало началом их движения (κίνησις), приведшим к возникновению, или становлению (γένεσις), видимого мира (Ibid. 7. 2). В противоположность триаде «пребывание — движение — становление» М. И. предлагает др. порядок: «становление (γένεσις) — движение (κίνησις) — покой (στάσις)». Человек получает бытие от Бога, а вместе с ним и природное движение, завершающееся в Боге (Ibid. 15. 7; см.: *Шервуд.* 2007. С. 391–392). «Восхождение к собственному началу», т. е. движение человека к Богу, является у него «врожденным» (ἔμφυτος) (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 21), и в самой его природе заложены способности, позволяющие достигать этой цели. «Бог, сотворив природу человека, дал ей бытие вместе с волей, и с ней сочетал творческую силу для осуществления надлежащего» (Quaest. ad Thalas. 40. 4–6). Для поддержания этого движения разумных существ к Богу помимо природных сил необходима и божественная благодать. Бог Своим промыслом устраивает так, чтобы во всех осуществился «один и тот же самый логос» и явилась «действенной обоживающая всех благодать» (Ibid. 2). Это совершается Св. Духом, Который «промыслительно проникает во всех и возбуждает в каждом логос согласно природе» (Ibid. 15).

I. Природа и ипостась. Разработанное М. И. преимущественно в христологическом контексте (в полемике с севирианским монофизитством) определение этих терминов имеет значение и для антропологии. Согласно М. И., природа (φύσις) и сущность (οὐσία) (эти термины в богословии М. И. тождественны) относятся к общему (κοινόν), универсальному (καθολικόν) и родовому (γενικόν) индивидуальных существ (Opusc. 14 // PG. 91. Col. 149; Ep. 15 // Ibid. Col. 545). С природой (сущностью) связаны, «являясь ее единственным и истинным обнаружением», природные способности, или силы (δύναμις), а также действие, или энергия (ἐνέργεια) (Ambig. ad Thom. 5. 2). Ипостась (ὑπόστασις), или лицо (πρόσωπον),— это нечто

особое (ἴδιον) и частное (μερικόν). Ее можно определить как «сущность с ее особенностями (ἰδιώματα)» (Ep. 15 // PG. 91. Col. 545, 557), и она обозначает «кого-то, кому свойственна сущность (τόν τινα τῆς οὐσίας)» (Opusc. 23 // Ibid. Col. 260), отличая его от других. Т. о., «вещи, соединяющиеся по одной и той же природе, или же сущности, то есть имеющие одну и ту же сущность и природу, отличаются друг от друга ипостасями, или же лицами, как это есть у ангелов и людей, и у всех тварных существ, созерцаемых в виде и роде» (Ep. 15 // Ibid. Col. 549). Именно ипостась определяет побуждение и цель движения. Хотя природа неизменна в отношении своего логоса, она действует по различным тропосам (τρόποι), т. е. по-разному осуществляет природные силы, сообразно расположению воли (διάθεσις), к-рое определяет конкретное лицо, или ипостась (ср.: Ambig. ad Ioan. 20. 2).

II. Воля и свобода выбора. Воля (желание, хотение; θέλησις, θέλημα) проистекает из способности самоопределения, или «самовластия» (τὸ αὐτεξούσιον), по природе свойственного разумным существам, и потому также принадлежит человеку по природе (Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 304). Однако «просто желать» (τὸ ἁπλῶς θέλειν) следует отличать от того, чтобы «желать каким-то определенным образом» (τὸ πῶς θέλειν). Если первое «присуще всем сопринодным и единородным», второе является «способом (τρόπος) употребления желания», присущим только тому, кто его употребляет, и отделяющим его от других (Ibid. Col. 292–293), т. е. относится к ипостаси. Отсюда различие природной воли (θέλημα φυσικόν) и гномической воли (θέλημα γνωμικόν). Природная воля — это «способность стремления к тому, что соответствует природе, и поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих» (Opusc. 1 // Ibid. Col. 12). Это означает, что она не может хотеть ничего противного природе и ничего дурного. Гномическая воля — «самопроизвольное (αὐθαίρετος) устремление и движение способности суждения к одному или другому» (Idem. 14 // Ibid. Col. 153), т. е. к добру или злу. «Она является определяющей не для природы, но для лица и ипостаси» (Idem. 16 // Ibid. Col. 192).

Понятие гномической воли основывается на важном в системе М. И. понятии γνώμη («намерение», «расположение сознания»). По его определению, это «стремление к тому, что в нашей власти, из которого происходит преднамеренный выбор (προαίρεσις)»; или «расположение (διάθεσις), бывающее при наличии тех вещей, что в нашей власти, о которых сделана прикидка (βούλευσις)» (Idem. 1 // Ibid. Col. 17); «хотение (θέλησις), придерживающееся относительно настоящего или мнимого блага» (Disp. Pyr. // Ibid. Col. 308). Описывая реализацию волевого акта человека, М. И. выделяет в нем такую последовательность: «Желая, мы ищем, рассматриваем, советуемся (или «прикидываем», βουλευόμεθα), судим, располагаемся (διατιθέμεθα), предпочитаем, устремляемся и пользуемся» (Ibid. Col. 293). Намерение (γνώμη) соответствует этапу расположения (διάθεσις); именно здесь человек сознательно определяется по отношению к добру или злу, к действию в соответствии с логосом природы или противоположно ему. Вместе с предыдущим этапом суждения (κρίσις) оно подготавливает последующий этап преднамеренного выбора, также соответствующий ипостасному способу осуществления желания, за которым следуют последние этапы волевого акта: устремление к выбранной цели и ее использование (*Larchet.* 1996. P. 137–138).

III. Логос и тропос. В тесной связи с предшествующими различениями стоит оппозиция понятий λόγος и τρόπος («образ бытия», «манера действия»). Одна из главных коннотаций, к-рые М. И. сообщает этим многозначным терминам, состоит в том, что логос является устойчивым и неизменным (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 42. 30) и соответствует закону природы (Ibid. 31. 7). Напротив, тропос подлежит изменению и разнообразию. «Всякое обновление по природе относится к тропосу обновляемого предмета, а не к логосу природы», поскольку изменение логоса означает разрушение природы. Если «логос человеческой природы — это душа и тело», то «тропос — это порядок (τάξις), по которому она природно действует и претерпевает действие, многократно чередующийся и меняющийся, но нисколько не изменяющий вместе с собой природу» (Ibid. 42. 26). Т. о., логос соотносится с природой и сущностью, а тропос — с лицом и ипостасью, и он зависит от «намерения» и «преднамеренного выбора» того или иного лица и фактически соответствует хорошему или дурному использованию им своих способностей и природных действий. Именно этим люди отличаются между собой, и они в силу свободы воли могут действовать либо «по природе, либо вопреки природе» (Opusc. 10 // PG. 91. Col. 137).

IV. Образ и подобие. В отличие от святителей Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и Кирилла Александрийского, полагавших образ (εἰκών) и подобие (ὁμοίωσις) в библейском рассказе о сотворении человека (Быт 1. 26) тождественными по значению, и вслед за Климентом Александрийским, Оригеном и свт. Василием Великим, М. И. различает их, ставя эту пару терминов в прямое соответствие с парами терминов «природа — ипостась» и «логос — тропос» (*Larchet.* 1996. P. 151–152). «Сущность — то, что по образу, то есть логос; а то, что по подобию, то есть жизнь,— ипостась» (*Maximus Conf.* Opusc. 1. Sholia // PG. 91. Col. 37). Образ Божий дан человеку сразу при творении и его составляют природные качества души, «отображающие божественную сущность»: нетленность, бессмертие, невидимость, независимость («владычество», αὐτοδέσποτον) и самоопределение («самовластие», αὐτεξούσιον). Подобие же составляется добродетелями. Это «благость и премудрость» (De carit. III 25), «бесстрастие, кротость, великодушие», и все вообще «черты Божией благости», относящиеся к направленному на творение божественному действию (энергии). Бог обладает ими по природе, а человеку надлежит получить их «по причастию», и они предоставлены его «волевой (гномической) способности» (τῇ ἐπιτηδειότητι) или «самовластному разуму» с тем, чтобы он «сделал себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетели» (Quaest. et dub. III 1; De carit. III 25). Стремление к подобию заложено в саму природу души человека, являясь частью образа (Ambig. ad Ioan. 7. 31). Но его достижение — результат не столько человеческих усилий, сколько благодати Св. Духа, предваряемой волеизъявлением человека. «Человек изначально сотворен «по образу» Божию с тем, чтобы ему непременно родиться Духом по свободному выбору (προαίρεσις) и прибавить себе

«по подобию» посредством хранения божественной заповеди, дабы один и тот же человек был как творением Божиим по природе, так и сыном Божиим и богом через Духа по благодати» (Ibid. 42. 31).

V. Бытие (τὸ εἶναι), благо-бытие (τὸ εὖ εἶναι), вечно-бытие (τὸ ἀεὶ εἶναι). Эта триада терминов, органично связанная с отмеченными выше различениями, занимает существенное место в системе М. И., являясь своего рода «лейтмотивом» его мысли (*Larchet.* 1996. P. 165). Согласно ему, это 3 предсуществующих в Боге и пребывающих в Нем логоса (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 22), или 3 «всеобщих образа (τρόποι), в соответствии с которыми Бог сотворил все» (Ibid. 10. 12) и к-рым причастна «словесная и разумная природа» (De carit. III 24). Бытие «даровано сущим (τοῖς οὖσι) по сущности (κατ' οὐσίαν)» (Ambig. ad Ioan. 65. 2), т. е. принадлежит им по природе с самого прихода к существованию, и является частью образа Божия (De carit. III 25). Через него сотворенные разумные существа получают начало «простого» природного движения (ἁπλῶς κινεῖσθαι). Благобытие также даруется Богом, но если бытие «зависит только от Бога, как причины», то благо-бытие «обусловлено нашим намерением (γνώμη)» и характеризуется уже определенным качеством движения (πῶς κινεῖσθαι), а именно «постоянным движением (ἀεικινησία) к Богу» (Ambig. ad Ioan. 7. 9–10; 10. 12). Оно обретается посредством добродетели и «прямого следования своему логосу природы», в то время как порочность и движение вопреки логосу приводит человека к противоположности, к «зло-бытию» (τὸ φεῦ εἶναι) (Ibid. 42. 15). Бытие соответствует образу, а благо-бытие — подобию Божию (De carit. III 24–25). Вечно-бытие также относится к образу Божию (Ibidem) и только Бога имеет своей причиной (Ambig. ad Ioan. 10. 12), поскольку не зависит от выбора человека и подается по благодати (Ibid. 65. 2) всем людям без исключения. Однако только те, которые получили посредством добродетели благо-бытие, познают вечно-благобытие (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι) как предел и конечную цель их движения. «Концом (τέλος) движения тех, которые движутся, является само благо-бытие в вечности (τὸ ἐν τῷ ἀεὶ εὖ εἶναι), как и началом — само бытие, каковое есть Бог» (Ibid. 7. 10). С триадой терминов «бытие — благо-бытие — вечно-бытие» у М. И. сопрягаются др. триады (*Larchet.* 1996. P. 166): «потенция (δύναμις) — действие (ἐνέργεια) — покой (ἀργία)»; «сущность — преднамеренный выбор — благодать» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 65. 2); триада ап. Павла (Деян 17. 28) «бытие — движение — жизнь» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 22); библейские дни — 6, 7 и 8-й. «Шестой день обнаруживает логос бытия сущих; седьмой же указывает на образ (τρόπος) благо-бытия сущих; а восьмой намекает на неизреченное таинство вечно-благо-бытия сущих (Cap. theol. I 51, 56).

Прп. Максим Исповедник. Роспись кафоликона мон-ря Ватопед, Афон. 1721 г.

VI. Человек в его райском состоянии. М. И. утверждает, что Адам согрешил «одновременно» с его приходом к существованию (ἅμα τῷ εἶναι, ἅμα τῷ γενέσθαι) (Quaest. ad Thalas. 59. 262; 61. 13). Это не следует понимать буквально, в смысле безусловной одновременности, но означает лишь, что райское состояние продолжалось совсем недолго. М. И. подразумевает его как действительно бывшее (ср.: *Шервуд.* 2007. С. 506–507), хотя и уделяет ему сравнительно немного внимания (*Larchet.* 1996. P. 178–179), как правило касаясь его только в связи с грехопадением и в сравнении с падшим состоянием. Первозданный человек был украшен нетлением и бессмертием (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 8. 2), ему были неведомы наслаждение и боль (Quaest. ad Thalas. 61. 9–10), а также общий с бессловесными существами способ размножения через соитие полов и орошение семенем (Ambig. ad Ioan. 41. 7; 42. 4). Человеческое тело не знало «закона греха» (Quaest. ad Thalas. 49. 303–304). В самом телесном составе не было тления, и он «не разрывался противоположными и взаимно уничтожающими качествами». Нагота первозданного человека означает, что его тело не имело грубой дебелости и смертности, а бесстрастие освобождало его от чувства стыда. Ничто не препятствовало познанию Бога и «охотно избранному родству с Ним по любви, которое должно было возникнуть через движение к Богу». Для этого человек не имел нужды в разнообразных умозрениях и деяниях, но у него была «простая и единовидная» добродетель и ведение (Ambig. ad Ioan. 45. 3), т. е. он был всецело захвачен стремлением к Богу и был способен к непосредственному богопознанию (*Larchet.* 1996. P. 181).

Однако в творении Адаму не было дано совершенства, поскольку ему только предстояло обрести обожение, проявив преднамеренный выбор (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 42. 31). Блаженство, заключавшееся в «неизреченном вкушении» Бога, было дано человеческому уму как «некая способность (δύναμις) к наслаждению», к-рой еще надлежало воспользоваться (Quaest. ad Thalas. 61. 10–11). Что для М. И. райское состояние человека было незрелым и непрочным, явствует из его рассуждений о древе познания добра и зла (Быт 2. 17). Согласно предложенному им «духовному толкованию», этим древом является само видимое творение, к-рое обладает «как духовными логосами, питающими ум, так и природной силой, услаждающей чувство, но извращающей ум» и потому допускает 2 различных способа познания. Созерцаемое «духовно», оно доставляет ведение добра, а воспринимаемое «телесно», т. е. через чувственное восприятие,— ведение зла. Отсюда и произнесенный Богом запрет на вкушение его плодов. Эта заповедь имела временный и педагогический характер и должна была отсрочить созерцание чувственного творения до той поры, пока человек не укрепится в бессмертии и бесстрастии через причастие Богу, «имея по благодати тождественное с Богом премудрое познание сущих, благодаря претворению ума и чувства к обожению» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas.

Introd. 331–349). Ведь, как уточняет М. И., «прежде совершенного состояния хорошо не касаться естественного созерцания, чтобы устремляясь от видимых созданий в поиске духовных логосов, не собрать незаметно и страсти. Ибо у тех, кто несовершенны, скорее внешние формы видимых вещей господствуют над чувствами, нежели скрытые в этих формах логосы творений — над душой» (Ibid. 49. 308–314).

VII. Человек как микрокосм и посредник. По своей двойной природе человек уподобляется всему сотворенному миру (κόσμος): его душа соответствует невидимым, умопостигаемым существам мира, а тело — видимым, чувственным (Mystagogia. 7). Такой природный состав делает его посредником. Созданная по образу Божию разумная душа в стремлении к подобию и обожению становится для тела «тем, чем Бог является для души», дабы при ее посредничестве тело достигало теснейшей близости с Богом и удостаивалось Его вселения (Ambig. ad Ioan. 7. 31). Но человек является посредником и по предназначению, поскольку Бог определил ему объединить с Ним и в Нем всю сотворенную реальность, устранив 5 разделений, к-рыми «охватывается состав (ὑπόστασις) всего, что приведено в бытие»: 1) между природой сотворенной и несотворенной; 2) в сотворенной природе — между существами чувственными и умопостигаемыми; 3) внутри чувственного творения — между небом и землей; 4) на земле — между раем и обитаемым миром (вселенной); 5) в человечестве — между мужским и женским полом. В каждом из этих разделений человек находился бы в середине противоположностей и, связывая их, мог последовательно «от ближних к дальним и от худших к лучшим» возвести все творение к Богу. Разделение «в самом себе», на мужской и женский пол, он должен был устранить бесстрастием; рай и вселенную — посредством святой жизни; небо и землю — через тождество с ангелами по добродетели; чувственное и умопостигаемое — через равное с ангелами ведение. Наконец, соединить сотворенную и несотворенную природу в любви к Богу, через всецелое взаимопроникновение (περιχώρησις) с Ним по благодати «став всем, чем только является Бог, кроме тождества по сущности» (Ibid. 41. 2–5). Т. о., при посредничестве человека «многочисленные существа, отстоящие друг от друга по природе, приходили бы к единству, сближаясь друг с другом вокруг единой природы человека, и Бог становился бы всем во всех» (Ibid. 7. 31).

VIII. Прародительский грех. Его природа. М. И. вполне чужд оригенистским и гностическим концепциям, по к-рым грех заключался в соединении души с телом или видимым миром или даже в самом вступлении в бытие. В многочисленных местах он отмечает, что грех Адама — это преступление (παράβασις) заповеди, данной Богом в раю, и проявленное человеком непослушание (παρακοή) (*Larchet.* 1996. P. 187–188). М. И. многократно упоминает и приведший ко греху обман (ἀπάτη) со стороны диавола (Ibid. P. 188. Not. 10–11), но указывает, что Адам согрешил по собственному согласию, проявив свободную волю. Причиной повреждения его природы был «растлившийся преднамеренный выбор» (προαίρεσις), а грех состоял в «отпадении преднамеренного выбора от блага к злу» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 42. 8–11).

В согласии с «Ареопагитиками» (Areop. DN. IV 18–35) М. И. утверждает, что зло не заключается в сотворенных вещах и вовсе не имеет фактической реальности. Это «недостаток (ἔλλειψις) направленной к цели деятельности (ἐνέργεια) присущих природе сил» или «безрассудное движение природных сил по ошибочному суждению к чему-то иному помимо цели (τέλος)», т. е. Бога, а также «неведение благой Причины сущего» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. Introd. 217–222, 303–304). Т. о., грех Адама представлял собой изменение направления его движения, злоупотребление (παράχρησις) природными способностями или их действием против природы. Грех «присущ не природе, но намерению (γνώμη), будучи извращением и падением души, движимой вопреки разуму и закону» (Opusc. 16 // PG. 91. Col. 192). Это отступление от Бога с тем, чтобы обратиться к чувственным предметам и привязаться к ним посредством доставляемого ими наслаждения. «Человек не стал двигаться по природе (φυσικῶς), как он был сотворен, окрест неподвижного, как собственного начала (т. е. Бога.— *Ф. Ю.*), но безрассудно противно природе (παρὰ φύσιν) добровольно стал двигаться окрест того, что ниже его и над чем начальствовать ему было заповедано свыше, данной ему при сотворении природной способностью к соединению разделенного злоупотребив скорее для разделения соединенного» (Ambig. ad Ioan. 41. 6). Заложенную в его уме способность к наслаждению, предназначенную для «вкушения Бога», он первым же ее движением обратил на чувственные предметы (Quaest. ad Thalas. 61. 12–16). Тем самым он «предпочел умной доброте безобразие окружающего его вещества», что привело и к «совершенному забвению Бога» (Ambig. ad Ioan. 8. 2).

Грех является отказом от истинного обожения. В праотце человек «добровольно сам себя устранил от божественной и блаженной цели, предпочтя по своему выбору стать прахом тому, чтобы быть богом по благодати» (Ibid. 7. 32). Вместо этого Адам склонился к тщетной надежде на само-обожение, соблазнившись на обещанное диаволом получение «славы Божества» и «природы Божества» (Quaest. ad Thalas. 62. 162–163; 64. 504–505). Он «попытался без Бога, прежде Бога и не по Богу иметь то, что принадлежит Богу, чего делать не следовало, да и невозможно было» (Ambig. ad Ioan. 10. 60). Диавол советом: «будете как боги» (Быт 3. 5), принятым Адамом и Евой, фактически уже научил их многобожию, внушив ложное представление о Божестве (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 44. 19–27). Неведение Бога привело к обожествлению творения, сущностью служения к-рому является себялюбие (φιλαυτία), дающее «опыт наслаждения и страдания, посредством которых и проникла в жизнь человеческую вся тина зол» (Ibid. Introd. 355–359).

IX. Последствия грехопадения. Первый результат прародительского греха — отделение человека от Бога, «разлучение» с Ним «по намерению (κατὰ τὴν γνώμην)» (Ep. 2 // PG. 91. Col. 396). Уклонившись от своего Начала и Причины (Бога), человек «в противоречии со своим логосом (παραλόγως) движется к небытию», «находится в безостановочном кружении и страшном беспорядке по душе и телу», поскольку «добровольно променял лучшее и сущее на худшее и не-сущее» (Ambig. ad Ioan. 7. 23). Следствием преступления (παράβασις) становится грех (ἁμαρτία), к-рый М. И. разделяет на 2: 1) произвольный и подверженный порицанию

(εὐδιάβλητος), а именно, «отпадение произволения от блага к злу»; 2) вызванный первым грехом, но сам по себе не подлежащий порицанию (ἀδιάβλητος) — изменение природы из нетления в тление и невольный отказ от бессмертия (Quaest. ad Thalas. 42. 9–18). Т. е. человек утрачивает качества, к-рые он первоначально получил по благодати и должен был укрепить существованием, согласным с логосом природы,— бесстрастие, нетление и бессмертие; его природа отныне подвержена страстности, тлению и смертности (*Larchet.* 1996. P. 195. Not. 64–70). Страстность дает прежде место природным непредосудительным страстям, но создает и почву, на которой могут развиться заслуживающие порицания страсти. Ведь, с одной стороны, «очевидно, что в этой страстности существует господство над природой наслаждения и страдания» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 61. 93–94). С др. стороны, в ней «по причине греха лукавые (демонические) силы» получили местопребывание и «удерживают невидимо скрытые действия» (Ibid. 21. 43–47), и именно здесь они оказывают влияние на человека, чтобы подвигнуть его к страстям против природы при помощи природных страстей.

«Намерение» (γνώμη), к-рое прежде грехопадения проявляло себя как постоянное расположение к добру и согласие воли человека с логосом природы, склонившись в преступлении Адама к удовольствию, уже не хранит неуклонно прежнего направления, получая «расположение против природы» (Ambig. ad Thom. 4. 4). Оно если не прямо противится Богу, то в любом случае становится неустойчивым, колеблющимся в выборе между добром и злом, подвергаясь влиянию со стороны наслаждения (ἡδονή) и страдания (ὀδύνη), опытно изведанных человеком. Последние играют значительную роль в расширении зла. Человек всеми возможными способами стремится получить наслаждение, одновременно пытаясь любыми средствами избегнуть страдания, не замечая, что второе всегда вытекает из первого. Влечение к наслаждению и отвращение от страдания приводят к появлению в человеке множества греховных страстей, к-рые рождаются либо от первой склонности, либо от второй, либо от их соединения (Quaest. ad Thalas. Introd. 240–300). М. И. предлагает и др. классификацию страстей. Все они имеют основание в 3 «начальных видах зла»: неведение Бога, себялюбие и тирания (деспотичная власть в отношении ближнего), причем 2-е происходит от 1-го, а 3-е от 2-го (Ep. 2 // PG. 91. Col. 397). Себялюбие играет существенную роль в рождении и развитии всех страстей, к-рые становятся средствами получить наслаждение или избегнуть страдания. Это «причина всех страстных помыслов», от себялюбия происходят «три главнейших помысла»: чревоугодия, сребролюбия, тщеславия, а от этих 3 — все остальные: блуда, любостяжания, гордыни, гнева, печали, злопамятства, уныния и проч. (De carit. III 56).

М. И. подчеркивает отрицательное воздействие греха на отношения человека к себе подобным, раздробление человечества на враждебные друг другу индивиды. Происходит разделение «в намерении» не только с Богом, но и «с другими людьми» и «расчленение природы и рассечение ее на множество мнений и представлений» (Ep. 2 // PG. 91. Col. 396). По причине себялюбия нарушается заповеданное Богом единство намерения всех людей, благодаря чему их единая природа «вооружается против самой себя» (Idem. 3 // Ibid. Col. 408–409). Прародительский грех распространяет пагубные последствия и на весь мир, вводя туда изменение и расстройство. Он «предал всю природу в пищу смерти» (Ambig. ad Ioan. 10. 60), и «мир посредством греха стал страной смерти и тления» (Quaest. ad Thalas. 65. 85–87).

X. Передача последствий греха. Все потомки Адама наследуют его природу в том состоянии, к-рое является результатом прародительского греха. Это греховное повреждение природы передается в самом рождении. Первый человек «по самому происхождению бытия был свободен от тления и греха, ибо они не были созданы вместе с ним». Но «когда он, преступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в явившейся из-за него страстности имел происхождение уже как бы по закону природы» (Ibid. 21. 5–18). Следуя свт. Григорию Нисскому (*Greg. Nyss.* De hom. opif. 17 // PG. 44. Col. 188–189), М. И. полагает, что в плане Божием было некое «божественное и духовное возрастание в числе», к-рого человеческая природа после преступления лишилась и «навлекла на себя зачатие посредством семени и рождение посредством истления». Предпочтя «приятное и явственное для чувств», первый человек осужден на «страстное, рабское и вынужденное рождение по подобию сущих на земле бессловесных и неразумных скотов» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 42. 25, 31). «Первоначальная цель Бога была в том, чтобы мы рождались без брака и истления, а брак был введен по причине преступления заповеди». Поскольку «Адам совершил беззаконие, все, кто ведет род от Адама, зачинаются в беззакониях, попадая под осуждение праотца», а т. к. «Ева, мать нас всех, первой зачала грех, пылая страстью к наслаждению», то и «мы, подпадая под осуждение праматери, говорим, что мать зачинает нас во грехах (ср.: Пс 50. 7)» (*Maximus Conf.* Quaest. et dub. I 3). Т. е. греховным является само чувственное наслаждение, неизбежно сопровождающее зачатие. Все «рожденные от соития подлежат осуждению» (Ibid. 113), и в этом плотском рождении заключается «сила (κράτος) нашего осуждения» (Ambig. ad Ioan. 42. 32). Поэтому «никто не безгрешен, ибо всякий по природе подлежит закону рождения». И «чем более [человеческая] природа стремилась к собственному упрочению (σύστασις) через рождение, тем более она связывала себя законом греха» (Quaest. ad Thalas. 21. 16–27).

Христология. I. Воплощение, предопределенное от века. Домостроительство спасения, в центре к-рого стоит вочеловечение Слова — это исполнение предвечного намерения (σκοπός) относительно человека, предполагавшего его обожение и соединение всего творения под единым главой (ἀνακεφαλαίωσις) в Боге. Первозданному человеку дан был способ (τρόπος) достижения этой цели через правильное употребление природных способностей, но поскольку он не достиг ее, божественный план, оставаясь неизменным по своему логосу, исполняется новым, сверхъестественным способом во Христе, через «таинственнейшее» пришествие Самого Бога к людям (Ambig. ad Ioan. 7. 37). Оно было «предузнано прежде сложения мира» (1 Петр 1. 20, по греч. тексту) в совете Бога Отца. «Ангелом» (Вест-

ником) этого «великого совета» (Ис 9. 6, по LXX) становится Само Слово Божие в Своем воплощении. Ради этого «таинства Христа» (τὸ κατὰ Χριστὸν μυστήριον) «все века и все сущее в этих веках», т. е. все сотворенные существа, «получили начало и завершение (τέλος) своего бытия» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 60. 5–48; Cap. theol. II 23). Этот предвечный совет состоял в том, что Богу Слову надлежало «без превращения примешаться (ἐγκραθῆναι) к природе человеческой через истинное единение по ипостаси и соединить с Собой без изменения человеческую природу, дабы Сам Он стал человеком, а человека этим единением с Собой сделал богом». Отсюда разделение «веков», т. е. всей истории сотворенного мира, на 2 больших периода: время вочеловечения Слова, или снисхождения Бога к людям, и время обожения, т. е. восхождения людей к Богу (Quaest. ad Thalas. 22. 4–54).

В периоде, который подготавливает Воплощение, М. И. различает 3 закона: природный, письменный и закон благодати. Первый содержится в логосах сотворенных существ, 2-й — в Свящ. Писании (ВЗ), 3-й соответствует вочеловечению Слова и Его делу спасения и обожения (закон Христов). При этом Христос, «как Создатель всего», является Творцом всех 3 законов, Он их соединяет и резюмирует, Он же составляет их конечную цель (τέλος), будучи «началом, серединой и концом всего сущего» (Ibid. 19). Он присутствует в каждом из этих законов, поскольку Бог Слово уже отчасти открывается в логосах творения и словно бы воплощается в словах писаного закона (Ambig. ad Ioan. 33). Эти 3 закона соответствуют постепенному откровению Слова людям, а также последовательному восхождению человека к Богу и соединению с Ним через добродетели и познание, соответствуя триаде «бытие — благо-бытие — вечно-благо-бытие» (Quaest. ad Thalas. 64. 725–804). Закон благодати включает 2 предыдущих, превосходя их и восполняя: «Таинство Воплощения Слова содержит смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей» (Cap. theol. I 66).

Христологическое учение у М. И. излагается по 2 главным направлениям: защита правосл. христологии с опровержением севирианского монофизитства (Opusc. 2, 3, 16, 21, 24; Ep. 12–15); обоснование учения о двух природных действиях и волях Христа в полемике с моноэнергизмом и монофелитством (Opusc.; Disp. Pyr.).

II. Дифизитство. М. И. выступает последовательным сторонником Халкидонского Собора, следуя линии «неохалкидонитов» (*Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский,* имп. св. *Юстиниан I*) и постановлений *Вселенского V Собора.* Главный объект его критики — «умеренное» монофизитство Севира Антиохийского. С одной стороны, М. И. полемически сближает его с манихейством, аполлинарианством и евтихианством (Opusc. 3 // PG. 91. Col. 49); с др. стороны, ставит в параллель с несторианством, как противоположным догматическим заблуждением (Idem. 2, 3 // Ibid. Col. 41–44, 56). Согласно М. И., заявляя о тождественности в христологии терминов «природа» и «ипостась», Севир стремится прикрыть свое неправомыслие (Idem. 2 // Ibid. Col. 40), но именно такое отождествление является источником терминологической путаницы и неустранимых противоречий его богословской системы (Ep. 15 // Ibid. Col. 568–569). Важное внимание М. И. уделяет истолкованию терминов и формул, заимствованных Севиром у свт. Кирилла Александрийского (прежде всего, «одна природа Бога Слова воплощенная»), показывая, что в контексте сочинений самого александрийского святителя они имеют правосл. значение, в то время как Севир при декларативной верности свт. Кириллу вступает в противоречие с его учением (Opusc. 21 // Ibid. Col. 252–253; и др.).

1. Две природы и одна Ипостась Христа. Сын Божий, при воплощении «соединив с Собой по ипостаси одушевленную умной и разумной душой единосущную нашей плоть», стал совершенным (τέλειος) человеком, «не перестав быть Богом». По божественной природе (или сущности) Он является несотворенным, неограниченным, бесстрастным и бессмертным, а по человеческой природе — сотворенным, ограниченным, страстным и смертным (Ep. 12 // Ibid. Col. 468). После соединения сохраняются обе природы с их действительным различием, а не «различием в природном качестве» (ἐν ποιότητι φυσικῇ) — севирианское понятие, к-рое М. И. подверг обстоятельной критике (Opusc. 2, 21 // Ibid. Col. 40–44, 253–256). Природы во Христе соединились, но остаются неслитными, что означает не их разделение (διαίρεσις), но пребывающее неизменным их различие (διαφορά), т. е. то понятие (λόγος), по к-рому отличаются природа (сущность) плоти и Бога Слова. «Логосы соединившихся природ сохраняются — и они сами как есть образуют одно Лицо Сына и одну Ипостась» (Ep. 12 // Ibid. Col. 469). В ответ на монофизитский тезис, высказанный, в частности, Иоанном Филопоном (*Diekamp.* Doctr. patr. S. 272–273), что употребление числа «два» по отношению к природам непременно уже приводит к их разделению, М. И., ссылаясь на свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz.* Or. 31. 17–19), доказывает, что число только указывает на количество тех или иных предметов, в то время как их раздельность или нераздельность является таким отношением (σχέσις) между ними, к-рое существует до всякого исчисления и не определяется числом (*Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 473–476). Использование числа необходимо, поскольку без количества невозможно говорить о к.-л. различии. «Природное различие во Христе после соединения» вынуждены признать и севириане, поэтому они должны либо согласиться, что две природы сохраняются, либо прийти к тому, что их вовсе не существует. По определенному «логосу и образу бытия» (κατά τινα λόγον τε καὶ τρόπον) Христос является «двумя» ввиду различия природ, но по др. «логосу и образу бытия» Он же «один» в силу тождества и единства Его Ипостаси (Idem. 13 // Ibid. Col. 513–516). Между двумя природами во Христе имеется «ипостасное единство» (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις), означающее схождение разных сущностей (ἡ τῶν ἑτεροουσίων σύνοδος) в одну Ипостась с неизменным и полным сохранением их самотождественности или «природной особенности» (ἡ φυσικὴ ἰδιότης) по отношению друг к другу. Оно отличается от несторианского «относительного единства» (σχετικὴ ἕνωσις), заключающегося в равенстве движения воли (θέλημα) и тождестве намерения (γνώμη) тех, кто «существуют сами по себе в личностных единичностях (ἐν μονάσι προσωπικαῖς)» (Idem. 12 // Ibid. Col. 484).

2. «Одна природа Бога Слова воплощенная». Ссылаясь на «Послание Евлогию» свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex.* Ep. 44 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 35), М. И. показывает, что тот, употребляя это выражение, не отрицал двух природ Христа. Выражение полемически обращено против Нестория, который, хотя правильно исповедовал две природы и их различие, не признавал при этом «одного Христа, одного Сына и одного Господа», т. е. «одну воплощенную природу Слова» (*Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 477). Это выражение указывает на отрицавшееся Несторием «единство Ипостаси» (Ibid. Col. 480). Выражения «две природы» и «одна природа Слова воплощенная» не отменяют друг друга, но каждое в отдельности недостаточно, оставляя место соответственно либо для разделения природ, как у Нестория, либо для их слияния, как у Аполлинария и Евтихия (Ibidem). Неосновательной является ссылка севириан на «Второе послание Суккенсу», где свт. Кирилл будто бы объявляет противоречащим «одной природе Слова воплощенной» выражение «две природы нераздельно (ἀδιαίρετως)» (*Cyr. Alex.* Ep. 45. 5 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 161–162). Из объяснений святителя видно, что он запрещает употреблять последнее выражение «не вообще», но в несторианском смысле, уточняя, что оно может быть православным, если «нераздельно» понимать в значении ипостасного единства. Однако для несториан «нераздельно» выражает «относительное соприкосновение» (ἡ κατὰ σχέσιν συνάφεια), и в этом значении должно быть отвергнуто (*Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 481). «Одна природа Слова воплощенная» — это описательное выражение (περίφρασις), «посредством имени и определения» (δι' ὀνόματος καὶ ὅρου) представляющее одновременно две природы в их единстве. Имя «одна природа Слова» обозначает «общее сущности вместе с собственным Ипостаси» (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μετὰ τοῦ ἰδίου τῆς ὑποστάσεως), т. е. божественную сущность Ипостаси Бога Слова, а определение «воплощенная» — человеческую сущность, или природу (Ibid. Col. 501). М. И. высоко оценивает это выражение как «содержащее в себе все таинство благочестия» (Disp. Pyr. // Ibid. Col. 300).

3. Сложная Ипостась Христа. Опровергая понятие «одна сложная природа» (μία σύνθετος φύσις), применявшееся севирианами к Христу и подкреплявшееся примером природы человека, состоящего из души и тела (*Sever. Antioch.* Philal. 42 // CSCO. 133. P. 260–261; см.: *Говорун.* 2004. С. 154), М. И. указывает, что в сложной природе ее части приходят к сложению по природной необходимости и их бытие должно быть одновременным. Пример сложной природы — природа человека, но к Христу такое понятие неприменимо, поскольку Бог Слово существовал прежде веков, Его воплощение не было «восполнением целого» и Он воплотился не по закону природы, а добровольно, по домостроительству (*Maximus Conf.* Ep. 12, 13 // PG. 91. Col. 488, 516–517). Хотя М. И. в целом принимает предложенное Леонтием Византийским сравнение единства природ в Ипостаси Слова с единством души и тела в человеке, поскольку здесь тоже есть ипостасное единство и природное различие (Opusc. 14 // Ibid. Col. 152), но устанавливает и ограничение для такого сравнения. Если в человеке имеется изначальное единство «сложной природы» как основание ипостасного единства, то во Христе имеется лишь ипостасное единство без единства природного (*Grumel.* 1926. P. 404). Др. аргумент: если Христос — сложная природа, тогда она должна быть или родовой (общей), или единичной (особенной). Но Христос не может быть ни родовой природой, поскольку нет др. «христов», ни единичной, поскольку тогда Он не единосущен ни Отцу, ни людям (*Maximus Conf.* Ep. 13 // PG. 91. Col. 517–520). Единство Христа определяется не тем, что у Него «сложная природа», но тем, что у Него «одна сложная Ипостась» (ὑπόστασις μία σύνθετος), в соответствии с к-рой «Он — всецело Бог и Один из Святой и всеславной Троицы вместе с человечеством, по причине божества, и Он же — всецело человек и один из людей вместе с божеством, по причине человечества» (Ibid. Col. 525). М. И. говорит, что «логосы сошедшихся (природ) образуют (συντελεῖν) Лицо Сына и Его одну Ипостась» (Idem. 12 // Ibid. Col. 469) или что «одна сложная Ипостась Христа образуется (ἀποτελεῖσθαι) из двух природ», причем она «сохраняет те природы, из которых она сложилась, как целое — собственные части» (Ibid. Col. 492–493). Но это не означает, что Ипостась Христа до Воплощения была несовершенной и она «восполняется» человеческой частью. «Одна Ипостась Христа» является «общей для плоти и божества», и это — «одна и та же самая Ипостась Слова, как ныне, так и прежде», только прежде она была «беспричинной, простой и несложной», а после восприятия плоти она «без изменения стала поистине сложной» (Idem. 15 // Ibid. Col. 556). Т. е. та же самая Ипостась Слова, к-рая была до Воплощения, становится ипостасью и воспринятой Словом человеческой природы (*Говорун.* 2004. С. 163).

4. Природы, «из которых, в которых и которые есть» (ἐξ ὧν ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ ἐστί) Христос. М. И. неоднократно употребляет эту христологическую формулу, в таком или несколько отличающемся виде, преимущественно в полемике с монофизитами и монофелитами (*Maximus Conf.* Opusc. 6, 9 // PG. 91. Col. 68, 121; Ep. 12, 15 // Ibid. Col. 501, 573; Ambig. ad Thom. 5. 12; и др.). Первое выражение этой формулы повторяет «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), встречающееся у свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex.* Ep. 45 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 154). Второе повторяет «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) Халкидонского ороса, внесенное туда как более предпочтительное ввиду возможной монофизитской интерпретации предыдущего. Впрочем, «неохалкидониты» VI в. настаивали, что противопоставление этих выражений не соответствует мысли свт. Кирилла и уже употребляли их совместно (*Phot.* Bibl. 229. P. 256b; 230. P. 271). Полагают, что 3-е выражение — «есть две природы» — введено самим М. И. (*Piret.* 1983. P. 204; *Ларше.* 2007. С. 32), хотя у Леонтия Иерусалимского и Леонтия Византийского встречаются формулировки, почти тождественные 3-частной формуле М. И. (Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 527–528). Христос — «из двух природ», т. е. Он составлен (сложен) из божества и человечества, как целое из частей. Христос существует «в двух природах», т. е. после нераздельного и неслитного единства Он «совершенен в божестве и совершенен в человечестве» и «как целое познается в тех частях, из которых Он составлен». Христос

есть «две природы», поскольку «Он одновременно Бог и человек». Совместное употребление 3 выражений в формуле подчеркивает, что каждая из двух природ Христа в одной сложной Ипостаси сохраняет свой логос и природные особенности без взаимного смешения и превращения; тем не менее это не предполагает их разделения (*Maximus Conf.* Ep. 12, 15 // PG. 91. Col. 501, 572–573; см.: *Ларше.* 2007. С. 32–33).

То, что единый Христос существует в Своих природах и является Своими природами, делает возможным общение свойств (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) обеих природ. Природные свойства каждой из них становятся свойствами другой без взаимного превращения и смешения (*Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 296–297). В чудесах и страданиях проявляет Себя единый Христос, Который совершает и божественное (чудеса) и человеческое (перенесение страданий). При этом божественное Он совершал «плотски», т. е. посредством плоти, а «человеческое — божественно», поскольку принимал страдания по доброй воле, а не по принуждению (Ep. 15, 19 // Ibid. Col. 573, 592–593). Общение свойств позволяет также утверждать, что предвечное Слово рождено от Девы, и называть Ее «воистину» и «в точном смысле» Его Матерью и Богородицей (Ambig. ad Thom. 5. 13). М. И. развивает понятие взаимопроникновения (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας) божественной и человеческой природы во Христе. Для иллюстрации взаимопроникновения М. И. часто использует образ раскаленного меча: как у меча при всецелом смешении огня с железом сохраняются свойства огня (способность жечь) и железа (способность резать), так и тесное единство природ и их действий во Христе не выводит эти действия за пределы их природы (Ibid. 5. 25; Opusc. 16 // PG. 91. Col. 189–192; и др.).

Взаимопроникновение предполагает, что человеческая природа Христа с самого прихода к существованию является обоженной, приобретая необычайные свойства и качества. Он в «подверженном страданию теле» уже сияет божественной славой на горе Преображения (Quaest. et dub. 190). Всецело обоженной является Его природная человеческая воля (Opusc. 6 // PG. 91. Col. 68). В свете этого М. И. решает и вопрос о неведении Христа: хотя по свойству человеческой природы она могла быть в неведении, однако в силу соединения со Словом и проникновения божественных свойств Его человечество знало все, что подобает божеству (Quaest. et dub. I 67). Такое преображение человеческой природы в обожении при сохранении ее сущности, сил и действий объясняется в свете оппозиции логоса и тропоса. Природа остается тождественной по своему логосу сущности, но становится обоженной в том, что касается ее способа (тропоса) существования (Ambig. ad Ioan. 36; 42. 29; Ambig. ad Thom. 5. 11).

Пресв. Богородица и прп. Максим Исповедник. Роспись ц. свт. Николая мон-ря Подврх, Сербия. 1613–1614 гг.

III. Дифелитство и диэнергизм. Важнейшим вкладом М. И. в правосл. христологию стало раскрытие им правосл. учения о двух волях и двух действиях Христа в борьбе с моноэнергизмом и монофелитством. В опровержении этих ересей М. И. пользуется своим опытом борьбы против севирианского монофизитства, в к-ром он усматривает их истоки (Opusc. 3 // PG. 91. Col. 49; *Ларше.* 2007. С. 25), а также критики оригенизма, где ему уже приходилось касаться вопроса об отношениях силы и действия с сущностью или природой (*Larchet.* 2003. P. 161). В ходе монофелитского спора М. И. уточняет свою терминологию. Так, в ранних сочинениях он еще употреблял применительно к человечеству Христа без отчетливой дифференциации от термина «воля» термины «намерение» (γνώμη) и «произвольный выбор» (προαίρεσις), отмечая, впрочем, что они оставались в Нем «неподвижными» и «нетленными», т. е. неуклонно укорененными в добре. Позднее он отказался от их использования в отношении Христа (*Idem.* 1996. P. 239–241; *Дионисий (Шленов).* 2004. С. 358–359). При таком переосмыслении терминологии учение М. И. о природных волях Христа оставалось в существе своем неизменным, лишь углубляясь благодаря более детальному анализу сложных мест Свящ. Писания (*Беневич.* Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 133).

При всех уточнениях, к-рые М. И. вносил в ходе полемики, он неизменно придерживался принципа: действие (энергия) относится к природе (сущности), сопровождает ее и неотделимо от нее. Именно действие является «устанавливающим и прирожденным признаком природ» (*Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 348). «У кого одно действие, у тех одна и сущность, а отличающийся действием отличается и сущностью» (Ibidem). Поскольку действие «является определяющей чертой природы», ипостаси одной и той же природы имеют один и тот же вид действия. Различие же ипостасей, напр. человеческих, проявляется в образе осуществления (ἐκβάσεως τρόπος) этого одного природного действия, т. е. осуществляет ли она его согласно логосу природы, или противоположно ему (Opusc. 10 // Ibid. Col. 136–137). То же самое относится и к воле. «У кого одна воля, у тех и одна сущность», и «различие природ не проявляется в одной воле» (Disp. Pyr. // Ibid. Col. 313–316). В Боге, где одна природа в трех Ипостасях — одно действие и одна воля. Во Христе — две природы; ни Его божественная, ни Его человеческая природа не могут быть лишенными существования, воли и действия (ἀνύπαρκτος, ἀθέλητος, ἀνενέργητος). Поэтому, если Он поистине является по природе и Богом и человеком, то имеет как божественные волю и действие, так и человеческие (Opusc. 8 // Ibid. Col. 93–96). Утверждение одной воли Христа, полагать ли ее природной или ипостасной, приводит к нелепым выводам. Если эта одна воля — природная, тогда во Христе следует признать одну сущность и отсутствие природного различия (Disp. Pyr. // Ibid. Col. 316). Если же эту одну волю (или одно действие) считать ипостасной, тогда Христос не является ни Богом, ни человеком

(Opusc. 8 // Ibid. Col. 97–100). Такая ипостасная воля (или действие) отделяла бы Его от Отца и Св. Духа, внося разделение в Св. Троицу (Idem. 24 // Ibid. Col. 269).

Наличие во Христе и божественной и человеческой воли М. И. подкрепляет рядом библейских и патристических свидетельств (Idem. 15 // Ibid. Col. 157–176; *Орлов.* 2010. С. 133–142). Наряду с этим он объясняет и святоотеческие выражения, к-рые выставляли в свою защиту монофелиты, прежде всего: *«богомужное действие»* (θεανδρικὴ ἐνέργεια) из «Ареопагитик» (Areop. Ep. 4) и «одно родственное действие, явленное посредством обоих (μία τε καὶ συγγενὴς δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια)» свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex.* In Ioan. IV 2 / Ed. Ph. E. Pusey. Vol. 1. P. 530). Согласно М. И., эти «указывающие на единичность» (μοναδικάς) выражения не отрицают два природных действия Христа и не сводят их к какому-то одному, но обнаруживают «единение и сращение (συμφυΐα)» природных действий как следствие ипостасного единства. Сложное прилагательное «богомужное» в первом выражении «описательно (περιφραστικῶς) обозначает двойное действие двойного по природе», поскольку его части указывают на два действия: божественное и мужеское. А сочетание их в одном слове говорит о том, что каждое из двух действий «не существует отдельно от другого и познается одно в другом и одно посредством другого». При таком единении действий их природное различие не нарушается. Выражение свт. Кирилла Александрийского относится к чудесам Христа, в к-рых Он действовал и как Бог «всесильным приказанием», и через «прикосновение» плоти (Ibidem), соединенной с Ним по ипостаси, т. е. при сохранении природного различия двух действий. Однако эти два действия «всецело соединены путем сращения и взаимопроникновения (περιχωρήσει) одно в другое», поэтому говорится, что нам «явлено одно действие, родственное обеим частям». Это сказано «не ради упразднения сущностного различия природных действий», но в подтверждение их «полного единения» (*Maximus Conf.* Opusc. 7, 8 // PG. 91. Col. 84–88, 100–101). М. И. дает и несколько иное толкование последнего выражения. «Одно» действие здесь понимается как действие собственно божественное. Оно производится Христом и бестелесно — «повелением», и телесно — «прикосновением» посредством плоти. Это не нарушает «человеческого и страдательного действия плоти», но напротив, божественное действие в чудесах Христа «сберегает его для своего проявления» (Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 344).

Признание природной человеческой воли во Христе не означает, будто тем самым вводится возможность ее противления воле Божией. М. И. различает определяющуюся природой «волю» (θέλησις) и «предмет воли» (θελητόν) в противоположность монофелитам, отождествлявшим эти термины. Две природные воли во Христе направлены на один предмет аналогично тому, как у святых с Богом разная природная воля, но один предмет воли (Ibid. Col. 292). М. И. акцентирует различие между природной и гномической волями. Наличие во Христе природной человеческой воли с ее простыми действиями доказывается многочисленными примерами из Свящ. Писания, где открываются желания и чувства Христа, к-рые не могут определяться божественной природой (Ibid. Col. 320–324). Но поскольку намерение (γνώμη) или преднамеренный выбор (προαίρεσις) в человеке проистекают от неведения, делая необходимым обдумывание или «прикидку» (βουλή), и тем самым допускают грех хотя бы как возможность, применительно к Христу нельзя говорить о гномической или преднамеренно-выбирающей (προαιρετικόν) воле (Ibid. Col. 308–309; Opusc. 1 // Ibid. Col. 28–29).

Опираясь на слова свт. Григория Богослова: «Его (Христа.— *Ф. Ю.*) воление, как всецело обоженное (θεοθέν), не противно Богу» (*Greg. Nazianz.* Or. 30. 12), М. И. утверждает, что человеческая воля Спасителя «была отнюдь не гномическая, а в собственном смысле природная, всегда запечатляемая Его сущностным божеством и движимая к исполнению домостроительства», так что в силу обожения ее можно назвать «божественной», хотя она и не перестает быть человеческой (*Maximus Conf.* Opusc. 7 // PG. 91. Col. 81). В свете этого М. И. объясняет Гефсиманское моление Спасителя. Его слова: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26. 39) — выражали Его человеческую волю, определялись Его человеческой природой, для к-рой страх смерти естественен, так что это «домостроительное уклонение» (παραίτησις) показывало подлинность Его плоти. Последующие же слова: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22. 42) — указывали на то, что Его человеческая воля была «всецело обожена, сходясь с волей божественной». Христос «по домостроительству подчиняет ее и приводит к единению с Отеческой волей». Признание в Нем только одной божественной воли означало бы, что Он страшится смерти и имеет волю, отличную от воли Бога Отца как Бог по природе, что нелепо (*Maximus Conf.* Opusc. 7 // PG. 91. Col. 80–81).

Обожение человеческой воли Спасителя проявляется в добровольности принятия Им на Себя страданий. Свойственное природе (τὰ φυσικά) в Нем не предшествует воле (θέλησις). Действительно претерпевая голод, жажду и страх, Он испытывал их «превосходящим нас», «сверхъестественным» (ὑπὲρ φύσιν) образом, а именно — «добровольно» (ἑκουσίως) (Disp. Pyr. // Ibid. Col. 297–300). «Свободно (ἐξουσίᾳ) сделав делами произволения (γνώμης) природные страсти, а не как мы — результатом природной необходимости, Он противоположно тому, как это имеет место у нас, прошел свойственное нам страстное по природе, свободно явив как движимое произволением (γνώμῃ κινητός) то, что у нас от рождения является движущим произволение (γνώμης κινητικόν)» (Ambig. ad Thom. 5. 15). Обожение человеческой воли не лишает ее сущностного бытия (τῆς κατ' οὐσίαν ὀντότητος) и не дает оснований «не исчислять природно присущее природе, то есть волю», поскольку без природной человеческой воли воплощенное Слово не может быть совершенным человеком (Opusc. 16 // PG. 91. Col. 189–192). Т. о., отрицание человеческого действия и человеческой воли означало бы рассмотрение Воплощения и всего домостроительства спасения как иллюзорного (*Larchet.* 2003. P. 162).

Сотериология. М. И. разделяет традиц. для Церкви учение об *Искуплении.* Он говорит о «гневе» Божием, состоявшем в том, что человек «в отмщение и наказание» за свою порочность «был предан наказанию смертью». Христос Своим пришествием «освободил и искупил при-

роду людей, порабощенную тлению, подвергшуюся смерти из-за греха и тиранически управляемую диаволом». Невинный и безгрешный, Он «заплатил за людей весь долг (ὀφειλήν), словно Сам был виновен», и отдал «Себя Самого в выкуп и возмещение (λύτρον καὶ ἀντάλλαγμα) за нас» (*Maximus Conf.* Mystagogia. 8; Ep. 16 // PG. 91. Col. 577). Бог «через Единородного Сына Своего, воплотившегося Бога Слова, принявшего на Себя все наши долги, искупил нас от смерти и вновь возвел к славе Своей» (Exp. in Ps. 59. 88–101). Но значительно большее внимание в сотериологии М. И. уделено идущему от ап. Павла (Еф 1. 10) и развитому предшествующими отцами Церкви (сщмч. *Ириней* Лионский, свт. Кирилл Александрийский) учению о «возглавлении» (ἀνακεφαλαίωσις) во Христе человечества и всей сотворенной природы (*Maximus Conf.* Quaest. et dub. 53, 64, 142; Ambig. ad Ioan. 41. 9; и др.). Христиане, «возглавляемые» (ἀνακεφαλαιούμενοι) в Боге посредством Христа, как члены Его тела (Церкви), получают спасение, совершенное прежде как в «начатке» в Его собственной плоти (Ambig. ad Ioan. 7. 37; ср.: Вопросы и недоумения. 2010. С. 263). Христос становится новым «главой» человеческого рода вместо ветхого Адама, к Которому собираются проч. «члены тела» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 31. 9). «Ведь Он был не просто человек, но Бог, вочеловечившийся для того, чтобы через Себя и в Себе обновить состарившуюся саму по себе природу людей» (Quaest. ad Thalas. 53. 116–118).

I. Усвоение человеческой природы. Для спасения человека Слово восприняло человеческую природу, с одной стороны, в полноте, со всеми свойствами, силами и действиями, характеризующими логос сущности, и в первоначальной целостности, т. е. такой, как ее сотворил Бог. С др. стороны — с теми последствиями греха Адама, к-рые каждый человек наследует при рождении, т. е. в состоянии тленности, смертности и страстности, но без греховности, к-рой страстность отмечена у людей. Это двойное восприятие М. И. выражает через характерное для него различение происхождения («становления», γένεσις) и рождения (γέννησις) (*Larchet.* 2003. P. 165). Согласно М. И., и то и другое требовало исцеления, поскольку в Адаме происхождение из-за греха привело к тлению, а рождение стало наказанием за грех (Богословско-полемические сочинения. 2014. С. 810). Христос поддержал и исцелил второе посредством первого и обновил первое, сохраняя второе. Вочеловечившееся Слово имело в Себе первого Адама «как по образу происхождения, так и по образу рождения». Христос «от первого устроения Адама получил безгрешность по происхождению без нетления, а от рождения, введенного впоследствии грехом в природу, воспринял одну только страстность, без греха» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 21. 36–41). Христос соединил в Себе оба этих «образа» прихода в бытие, не восприняв их крайностей (ἄκρος), каковыми для происхождения является нетление, а для рождения — склонность к греху. Благодаря этому Он «рождение сделал спасительным для происхождения, его страстностью чудным образом (παραδόξως) обновляя нетление рождения, а происхождение устроил охраняющим рождение, его безгрешностью освящая страстность рождения» (Ambig. ad Ioan. 42. 4).

Рождение Христа произошло иным образом в сравнении с тем, к-рому подчинены все люди после грехопадения. Он как «Творец природы» разрешает вошедшие в человеческую природу после грехопадения законы, осуждавшие на рабский и «общий с бессловесными животными» способ воспроизведения и «обновляет» законы человеческой природы (Ibid. 31. 2). «Зачавшись, Он Сам стал семенем Своей плоти, а родившись — печатью девства Родившей» (Ambig. ad Thom. 5. 13). Так как зачатие всякого человека «начинается наслаждением», а его «рождение начинается мучением» роженицы, Господь не допустил ни Своего зачатия от семени, ни «тления» родившей Его Св. Девы. Благодаря этому из природы изгоняется «как добровольное наслаждение, так и проистекающее через это наслаждение мучение» (Cap. divers. 14), равно как и склонность к греху, действующая в человечестве через них. Такое обновление означало, что страстность, тленность и смертность, передававшиеся от поколения к поколению через плотское рождение, были во Христе не следствием природной необходимости, но восприняты Им вполне добровольно, благодаря чему Он смог освободить от них человеческую природу (*Larchet.* 2003. P. 166).

II. Восприятие страстности и смертности. Слово Божие, взявшее на себя страстность природы, но без влечения к удовольствию и без отвращения от боли, смогло противиться демоническим силам. Сначала, при искушении в пустыне, они испытывали Господа посредством искушений «добровольных», «связанных с наслаждением», а во время крестных страданий — искушениями «невольными», «связанными со страданием», чтобы найти в Нем к.-л. проявление греховных страстей. Однако Господь отверг и те и др. искушения, даруя в Своем Лице победу над диаволом «тем, ради кого Он стал человеком» и «исцелив страстность всей природы» как по отношению к наслаждению, так и по отношению к страданию (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 21. 57–85; Quaest. et dub. 194). Воспринятая Господом смерть, будучи «несправедливейшей», поскольку она не была следствием греха, означает осуждение и смерть смерти. Он «даровал человеческой природе через страдания — бесстрастность, через мучения — облегчение, а через смерть — вечную жизнь» (Quaest. ad Thalas. 61. 103–104). Свящ. Писание уподобляет Христа «червю» (Пс 21. 7), поскольку Его плоть стала своего рода «приманкой», соблазнившись на к-рую и надеясь проглотить простого человека, диавол попался на «крючок» соединенного с плотью божества (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 64. 486–508; Quaest. et dub. 157). Эта плоть «растравила ненасытного дракона, с жадностью поглощающего ее, и, став для него ядом, полностью истребила его силой пребывающего в ней божества» (Cap. divers. 11). Христос освободил человечество от тирании удовольствия, страданий и смерти и от осуществлявшегося посредством их владычества демонических сил, приобретя всем людям способность им сопротивляться и их побеждать (*Larchet.* 2003. P. 167).

III. Сотериологическая роль человеческой воли Христа. Христос по человечеству был изъят от свойственной человеку после грехопадения воли греховной, переменчивой, противящейся Богу и склонной к злу. Его человеческая воля была «совершенно обоженной» и приобрела «неподвижное состояние» (στάσιν

ἀκίνητον) в Боге Слове (*Maximus Conf.* Opusc. 1 // PG. 91. Col. 32), так что Он мог сохранить ее перед лицом искушений безупречной, непоколебимой, не отклоняющейся от добра и всегда согласной с божественной волей в постоянном повиновении Богу. Став человеком, Слово «сохранило волю (γνώμην) бесстрастной и безмятежной, совершенно не поколебавшейся даже перед распинателями, но напротив, избравшей смерть за них вместо жизни» (Exp. orat. dom. 134–140). Тем самым Христос освободил человеческую природу от последствий грехопадения и от господства греха. «Если изменение произволения (προαίρεσις) в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в природу, то непреложность произволения во Христе вновь вернула этому естеству через Воскресение бесстрастность, нетленность и бессмертие» (Quaest. ad Thalas. 42. 52–57). Он приобрел людям расположение воли исправленное, способное быть согласным логосу природы, оставаться устойчивым по отношению к добру и постоянно быть согласным воле Божией. Как первый Адам «наполнил дольний мир, став первоначальником родившихся от него плотью во истление подражанием его преступлению», так и Христос, новый Адам, «наполнил горний мир, став первоначальником рожденных от Него духом в нетление подражанием Его послушанию» (Ambig. ad Ioan. 31. 3).

IV. Объединяющее дело воплощенного Слова. В качестве Посредника Христос исполняет дело объединения, распространяющееся на мир в целом, первоначально возложенное на Адама, но не исполненное им из-за грехопадения. Он объединяет в Себе все века (Quaest. ad Thalas. 22. 60–62) и осуществляет единство логосов, существовавших в начале, упраздняя 5 разделений природы. Он становится совершенным человеком во всем, кроме греха, не нуждаясь для этого рождения в брачном союзе и устраняя тем самым «наше» половое разделение, так что в Нем уже «нет мужеского пола, ни женского» (Гал 3. 28). Освятив мир Своим пребыванием в нем по человечеству, Он по смерти открывает путь в рай, говоря разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 43) и возвращая рай ученикам, обедая с ними после Воскресения. Тем самым устраняется разделение между раем и обитаемой вселенной, т. е. земля становится единой. Он объединяет небо и землю в Вознесении, поскольку, входя на небо с земным телом, единосущным нашему, показывает единой всю чувственно воспринимаемую природу. Далее, Он объединяет чувственное и умопостигаемое, проходя со Своей душой и со Своим телом все ангельские чины, показывая схождение (σύννευσις) всего творения в его самом основном и наиболее общем *логосе* (κατὰ τὸν ἀρχικώτατόν τε καὶ καθολικώτατον). Наконец, по воспринятому Им человечеству Он предстает «за нас пред лицо Божие» (Евр 9. 24). Как Слово, Он никогда не отделялся от Отца, а как человек, Он исполнил весь совет Божий о нас, объединив в Себе все творение (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 41. 6–9). Тем самым «Он соединил, по сверхприродному логосу и тропосу, тварную природу с нетварной» (Quaest. ad Thalas. 48. 77–78).

Церковь и ее таинства. М. И. повторяет мысль ап. Павла (1 Кор 12. 27) о том, что христиане составляют тело Христово (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 7. 37; Mystagogia. 1) и что Церковь является телом Христовым (Quaest. ad Thalas. 63. 148–151; 65. 170–172), откуда вытекает, что, только став христианами и принадлежа к Церкви, люди могут присоединиться к Христу и получить от Него и в Нем полноту даров Св. Духа. Оказываясь в Церкви, «они возрождаются и воссоздаются Духом; она дарует и сообщает всем в равной мере единый божественный образ и наименование — то есть быть и называться Христовыми» (Mystagogia. 1). Церковь обобщает в себе 3 закона (природный, письменный и закон благодати), «ибо в этих трех законах заключается весь строй Церкви, который описывается широтой добродетели, долготой ведения и глубиной премудрости» (Ibidem). В особенности Церковь представляет в Себе последний закон, поскольку в Ней становится действенным «новое таинство» (Quaest. ad Thalas. 63), т. е. являющееся последствием Воплощения таинство обожения человека (*Борнер.* 2015. С. 137). Душа христианина способна достигать в Церкви высочайшей степени духовного преуспеяния, будучи с этой т. зр. тождественной с Церковью (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 64. 805–808), членом которой является каждый христианин. При этом в Церкви можно усмотреть образ человека: ее устроение (храм — алтарь — жертвенник) соответствует устроению человека (тело — душа — ум); алтарь, подобно душе, указывает на естественное созерцание, а жертвенник, как ум,— на таинственное богословие. Равным образом и «человек есть в таинственном смысле Церковь» (Mystagogia. 4). С др. т. зр., Церковь «носит отображение и образ (τύπον καὶ εἰκόνα) Божий, поскольку по подражанию и отображению Она обладает тем же самым действием». «Обнаруживается, что Она как образ Первообраза совершает по отношению к нам те же действия, что и Бог» (Ibid. 1). Такого рода деятельность Церкви особенно очевидна при совершении литургии, к-рая содержит символическое изображение всего богочеловеческого дела спасения и обожения в порядке его различных этапов и степеней, как сам М. И. объясняет это в «Мистагогии» (Ibid. 8–24; см.: *Larchet.* 1996. P. 402–408; *Борнер.* 2015. С. 133–149).

Крещение, посредством которого верующий становится членом тела Христова, Церкви, получает значение в свете изначального призвания человека к обожению согласно Божественному замыслу и непосредственно связано с воплощенным домостроительством Бога Слова и сообщением его спасительных последствий человеческой природе. Человек изначально сотворен по образу Божию, чтобы ему уже по собственному произволению родиться Духом (Ин 3. 5) и «явиться сыном Божиим и богом по благодати обожения». Крещение является этим новым духовным рождением, отличающимся как от первого сотворения человека Богом, так и от ставшего последствием греха Адама плотского рождения. Добровольно подчинившись телесному рождению, Бог Слово «таинственно в Духе исправил» его, «разрешив в Себе Самом ради нас узы плотского рождения», после чего «соизволяет воспринять ради нас рождение от Крещения в духовное усыновление». Тем самым устанавливается «призвание» (ἀνάκλησις) и «воссоздание» (ἀνάπλασις) человека, в котором его природа не только возвращается к первоначальному состоянию, но и обретает обожение. Бог сочетает здесь логос бытия (соответствующий творению че-

ловека по образу Божию) и логос благо-бытия (через свободно принимаемое человеком духовное рождение), упраздняя возникшее между ними вследствие грехопадения разделение, возводя человека к логосу вечно-бытия, ожидаемому после всеобщего воскресения (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 42. 31–32). Помимо нового образа рождения воплощенного Слова Крещение имеет основание в Его смерти (Quaest. ad Thalas. 61. 255–260) и в Его воскресении. «Крещение носит отображение (τύπος) погребения и Воскресения, ведь об этом явствует погружение и возведение» крещаемого (Quaest. et dub. 115).

М. И. указывает на спасительные последствия Крещения для человека. Во-первых, это — очищение. В Крещении происходит освобождение от прародительского греха (Liber ascet. // *Deun.* 2000. P. 119), упразднение владычества греха или плотского мудрования (Рим 8. 6) (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 65. 725–727), умерщвление произволения (προαίρεσις) по отношению к наслаждениям (Ibid. 30). В нем подается благодать безгрешности (ἀναμαρτησία) (Ibid. 61) и происходит «отведение (ἀποστροφή) умственных зверей», т. е. демонов (Quaest. et dub. II 8). Во-вторых — просвещение. Очищенного от грехов человека Святой Дух «озаряет божественными признаками добродетели». Он не только «закладывает образы (τρόπους) добродетелей» (Ibid. 4), но и производит соответствующие добродетели благие дела, а также дарует «мудрость и ведение» (Cap. theol. II 63). В-третьих — усыновление. Посредством свободно принятого «рождения в Духе», т. е. Крещения, Христос дает «верующим во имя Его» «власть быть чадами Божиими» (Ин 1. 12) (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 42. 32). Бог «подает усыновление, даруя сверхъестественное рождение свыше через Духа в благодати» (Exp. orat. dom. 97–98). Церковь «посредством святого Крещения в Духе Святом» дарует «благодатный дар усыновления» (Mystagogia. 24). Наконец — обожение. Из божественных качеств, получаемых человеком в Крещении, М. И. отмечает прежде всего «нетление по плоти» (Cap. theol. I 87).

Говоря о Крещении, М. И. акцентирует вопрос о «синергии» божественной благодати и человеческой свободной воли. Хотя Крещение подает полноту благодати, необходимо и содействие самого человека, к-рый должен «со всей силой и усердием показать себя достойным этих божественных даров, благоугождая Богу добрыми делами» (Mystagogia. 24). Подаваемое в Крещении «нетление плоти» — лишь «первое», к-рое нуждается в сохранении «через преуспеяние в благих делах и добровольное умерщвление плоти», дабы получить как уже неотъемлемое «последнее нетление по Христу в Духе» (Cap. theol. I 87). Благодать Крещения присутствует в каждом полностью — но «в возможности» (δυνάμει), что М. И. называет «первым образом рождения от Бога». Все крещаемые получают «дух усыновления» (Рим 8. 15) как «семя, воспроизводящее в рождаемых подобие» Божие. Но поскольку воля человека сохраняет склонность к греху, то и после Крещения он может согрешить по своему произволению. Для получения «второго образа рождения», в к-ром благодать Крещения становится «действенной» (κατ' ἐνέργειαν), требуется собственное усилие воли человека. Тогда Св. Дух утверждает и делает безгрешным произволение человека по «навыку в добродетели и ведении» и «производит непреложное совершенство через опытное ведение» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 6).

Учение М. И. о Евхаристии отмечено влиянием «Ареопагитик» и характером символизма, что не препятствует ему быть реалистичным в основе (*Larchet.* 1996. P. 427–429). М. И. говорит и о др. формах причастия, соответствующих разным степеням «воплощения» Слова в творении (в логосах творений и в Свящ. Писании), к-рые ведут к единению с Богом и преображению души человека. Однако евхаристическое причастие, соответствующее собственно Воплощению и вочеловечению Бога Слова, располагается на гораздо более высоком уровне (Ibid. P. 430–431). Вполне реалистическое понимание этого таинства очевидно из тех мест творений М. И., где он прямо признает его преображающее действие на человека. «Кто причащается ему достойным образом, тех оно преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию, подобными первопричинному Благу и обладателями всего, что принадлежит Ему, насколько это возможно и доступно для людей» (*Maximus Conf.* Mystagogia. 21). «Святым причащением пречистых и животворящих таин [осуществляются] сколь возможные через уподобление общность и тождество с Богом по сопричастности; посредством причащения человек удостаивается стать из человека богом» (Ibid. 24. 932–935). Христос «дает Себя в снедь» и «ради обожения вкушающих усвояет им божественное свойство, поскольку Он явственно есть и называется Хлебом Жизни (Ин 6. 48) и силы» (*Maximus Conf.* Exp. orat. dom. 131–134). Как и в случае Крещения, хотя благодать евхаристического причастия дается в полноте, поскольку в этом таинстве «всецелый Бог всецело наполняет» причастников (Mystagogia. 21), но неодинаковым образом для каждого человека, в зависимости от степени его духовного преуспеяния. Причащающийся воспринимает евхаристический Хлеб «не таким, каков он есть на самом деле, но лишь таковым, каковым он может воспринять Его». Христос «дает Себя в пищу всем, но не всем одинаково» и «каждому — настолько, насколько позволяет ему принять его духовное достоинство» (Cap. theol. II 56).

Аскетика. М. И. выступает приверженцем традиции в самой форме аскетических сочинений: диалог вопрошающего ученика и старца в «Слове о подвижнической жизни», краткие сентенции, собранные в «сотницы» глав (*Louth.* 2005. P. 20–21; *Plested.* 2015. P. 165). Содержательно среди его источников на 1-е место обычно выдвигают сочинения Евагрия Понтийского, особенно после работы М. Виллера (*Viller.* 1930), к-рый полагал, что М. И. заимствовал от Евагрия «весь костяк своей системы» и мн. ее частности. К Евагрию восходят такие аспекты аскетики М. И., как выделение 3 сторон человеческой души (раздражительная, желательная, разумная) и 3 этапов духовной жизни (делание, созерцание, богословие) с общим порядком движения, начиная с веры и кончая упразднением человеческого ума в чистой молитве и богословии; классификация грехов и добродетелей; учение о страстях и бесстрастии. Позднейшие исследователи отошли от абсолютизирования влияния Евагрия. Шервуд аргументированно показал, что М. И. критически переосмыслил учение Евагрия (*Шервуд.*

2007. С. 421–435). Ряд исследователей отметили важную роль др. источников, прежде всего Макариевского корпуса (см. в ст. *Макарий Великий*) (*Riou.* 1973. P. 39–40; *Garrigues.* 1976. P. 121–123), а также творений свт. *Диадоха* Фотикийского и прп. *Марка Пустынника* (*Larchet.* 1996. P. 12, 678). Из пунктов учения, сближающих М. И. с автором Макариевского корпуса, отмечают, в частности, Преображение как образ буд. восстановления; божественный свет Преображения как указание на *апофатическое богословие* и высшие степени молитвы; воплощение Слова в душах верующих; значение Крещения; акцент на опытном богопознании; сердце как средоточие духовной жизни (*Louth.* 2005. P. 25; *Plested.* 2015. P. 168–173). Однако аскетика М. И. несводима к письменным источникам. Во многом она воспринята из устной традиции от духовных наставников. Кроме того, в ней отразился собственный подвижнический опыт М. И., позволивший дать творческий синтез учения предшественников (*Plested.* 2015. P. 173–174). Аскетика М. И. тесно связана с системой его догматических воззрений, представляя собой «прямое раскрытие» антропологии и сотериологии «с нравственной стороны» (*Епифанович.* 1996. С. 103).

I. Синергия человеческой воли и благодати. Подвижничество оправдано необходимостью проявления свободной воли человека для усвоения спасения и обожения. Они хотя и являются делом исключительно благодати Божией, но становятся действенными только по мере расположения человеческой воли. Бог Слово «дает усыновление, даруя сверхъестественное рождение свыше через Духа по благодати, а сохранением и соблюдением его является свободный выбор (προαίρεσις) рождаемых, который по искреннему расположению любит поданную благодать и деланием заповедей усердно украшает поданную по благодати красоту» (*Maximus Conf.* Exp. orat. dom. 97–102). Христос «освобождает от власти господствующего закона [греха] всю природу», но только «в тех, кто желают и чувственным умерщвлением земных членов (ср.: Кол 3. 5) подражают Его добровольной смерти. Ибо таинство спасения принадлежит тем, кто желают, а не тем, кто привлекаются насильно» (*Maximus Conf.* Exp. orat. dom. 160–164). Вместе с тем собственные усилия человека лишь выражают это желание, в то время как все на пути подвижничества устраивает Сам Бог. Он «совершает в нас, как в орудиях, всякое деяние и созерцание, добродетель и ведение, победу и премудрость, благо и истину; мы же не привносим ничего, кроме расположения, желающего добра» (Quaest. ad Thalas. 27. 73–77). Подвиг человека направлен на то, чтобы место изменчивой и нравственно неустойчивой воли заняло «намерение (γνώμη), чистое от наклонности и расположения» к греху (Ibid. 6. 40–41), дабы в нем беспрепятственно действовала божественная благодать.

II. Учение о страстях. Главное в подвижничестве — борьба со страстями, которые М. И. определяет как «противоестественное движение либо к неразумной любви, либо к безрассудной ненависти к чему-то или из-за чего-то» (De carit. II 16). Они всегда вызываются чувственным предметом (Quaest. ad Thalas. 50. Shol. 8. 28–34) и образуются из сочетания чувственного предмета, чувства и природной способности (силы), желательной, раздражительной или разумной (θυμός, ἐπιθυμία, λόγος), к-рая отклоняется от того, что ей свойственно по природе (Quaest. ad Thalas. 16. 72–75). Т. е. это злоупотребление природных сил души. «Злоупотребление разумной силой есть невежество и безрассудность, а раздражительной и желательной — ненависть и распущенность» (De carit. III 3). Соответственно этим 3 силам души М. И. выстраивает классификацию страстей, сближающуюся с распространенной в аскетической литературе схемой 8 порочных помыслов (*Епифанович.* 1996. С. 107). Действие страсти проходит 4 ступени: приражение, или прилог (προσβολή), т. е. простой помысел (*Maximus Conf.* De carit. I 84), вожделение (ἐπιθυμία), склонение (ἕξις) к злу, или сосложение (συγκατάθεσις) с ним, и исполнение греха на деле. Две первые ступени не навлекают на человека ответственности, поскольку в них еще нет согласия воли и «завершения зла», а последние две уже являются грехом и подлежат наказанию (Quaest. et dub. I 31, 33). Развитие страстей обусловливается действием демонов, которые возбуждают страстные помыслы (ἐμπαθεῖς λογισμοί), приводя к согласию на грех и к осуществлению греха сначала в мыслях, а потом и в действии (De carit. II 31).

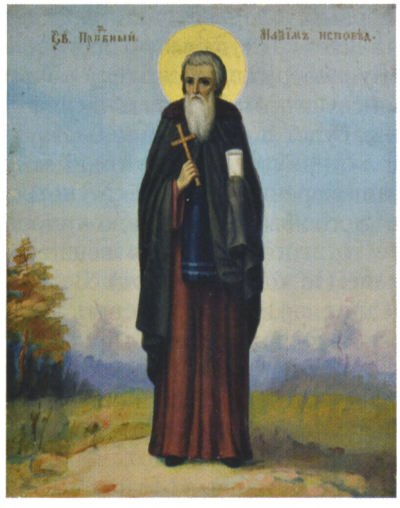
III. Этапы подвижничества. М. И. использует 3-частную схему Евагрия, выделяя 3 этапа: практическую философию, естественное созерцание и таинственное богословие (πρακτικὴ φιλοσοφία, φυσικὴ θεωρία, μυστικὴ θεολογία), или просто: делание, созерцание и богословие (πρᾶξις, θεωρία, θεολογία) — многократно употребляя эти и близкие термины (*Епифанович.* 1996. С. 113–114). В соответствие этим этапам М. И. ставит 3 степени духовного развития: очищение, просвещение, усовершение (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 63. 215–224), 3 чина спасающихся: боящихся, преуспевающих, совершенных (Ibid. 10. 6–15) и 3 главенствующие на каждом этапе добродетели: веру (и страх Божий), надежду и любовь (Ambig. ad Ioan. 20. 7). Содержанием 1-го этапа является достижение бесстрастия через навык в добродетели, 2-го — оставление всего чувственного, 3-го — пребывание и утверждение в Боге (Ibid. 20. 3).

1. Делание. На этом этапе подвижник занят исполнением заповедей, умерщвлением плоти, борьбой со страстями, усвоением добродетели, очищением души и ума. Здесь происходит «возвращение (ἀποκατάστασις) к самим себе природных сил плоти и души» (Quaest. ad Thalas. 47. 144–145). Желательная сила души находит исцеление в воздержании, раздражительная — в любви и отвращении от ненависти, разумная — в молитве и духовном созерцании (De carit. IV 15). Исходным побуждением выступает страх Божий, к-рый рождается от угрозы наказания, но по мере достижения бесстрастия становится чистым благоговением, сопряженным с любовью (Ibid. I 81–82). В основе подвига лежит отвержение себялюбия (φιλαυτία) — «матери страстей», позволяющее с помощью Божией легко одолеть и проч. страсти (Ibid. II 8, 59). Главной добродетелью является смирение, к-рым побеждается всякая диавольская сила (Cap. theol. I 15). Оно рождается от терпеливого перенесения скорбей (Quaest. ad Thalas. 26. 114–116) и охраняет собранные аскетом душевные блага (Ambig. ad Ioan. 10. 119).

Первая борьба — против похоти (ἐπιθυμία), т. е. страстей удовольствия, или «добровольных страстей»

(ἑκούσια πάθη), порабощающих волю. Здесь подвижник сталкивается с 3 главными предметами обольщения: пищей, стяжанием и славой, к-рыми диавол искушал и Господа в пустыне (Liber ascet. // *Deun.* 2000. P. 25). Затем он встречает «невольные страсти» (ἀκούσια πάθη), т. е. страдания как следствие наслаждения. Поскольку «из-за наслаждения мы любим страсти и из-за страдания избегаем добродетели» (Quaest. ad Thalas. Introd. Schol. 7. 18–19), необходимо уклоняться от наслаждений и охотно принимать страдания, которые являются карой за грех (Exp. orat. dom. 800–814). Страдания уничтожают страсти и служат к прощению грехов. «Почти всякий грех случается из-за наслаждения, а истребляется он через страдание и печаль» (De carit. II 41). Печаль (λύπη) или скорбь (πόνος) — это следствие неудовлетворенной похоти (Ambig. ad Ioan. 10. 108). Поскольку похоть вызвана привязанностью к чувственным и тленным предметам, для отрешения от нее необходима спасительная «печаль по Богу» (2 Кор 7. 10), созидаемая Св. Духом при размышлении о Страшном Суде и буд. воскресении (*Maximus Conf.* Ep. 4 // PG. 91. Col. 412–417). «Избегающий всех мирских похотей поставляет себя выше и всякой мирской печали» (De carit. I 22). Подвиг терпения страданий не остается безотрадным, ведь умножение телесных и чувственных скорбей при осуществлении добродетели одушевляется надеждой и сопровождается чистым душевным наслаждением (Quaest. ad Thalas. 58. 136–151). Далее подвижник вступает в борьбу со страстями раздражительной способности (θυμός): гневом, ненавистью, злопамятством. Они чужды любви, потому и заповедь Господа «любите врагов ваших» (Мф 5. 44) (*Maximus Conf.* De carit. I 61). Препятствует исполнению этой заповеди пристрастие к чувственным предметам и сластолюбие (Liber ascet. // *Deun.* 2000. P. 19–21), поэтому победа над похотью облегчает борьбу с гневом (Exp. orat. dom. 273–280).

Исцеление страстных сил должно сопровождаться борьбой с источниками страстей, т. е. помыслами (λογισμοί). Это более трудный подвиг, ведь «насколько легче грешить в мысли, чем на деле», настолько тяжелее мысленная брань в сравнении с бранью, ведущейся посредством



Прп. Максим Исповедник. Икона. Кон. XIX — нач. XX в. (частное собрание)

вещей (De carit. I 63; II 72). Кроме того, это брань с демонами, внушающими помыслы (Ibid. I 91; II 20, 71). Помыслы либо отражаются посредством псалмопения, молитвы и богомыслия, либо прямо отсекаются презрением к причинам страстей (Ibid. IV 48). В этой брани необходимо трезвение, возбуждаемое непрерывным поучением в Свящ. Писании и проистекающим из этого страхом Божиим, при к-ром «душа начинает видеть бесов, борющихся с ней посредством помыслов, и давать отпор им» (Liber ascet. // *Deun.* 2000. P. 39), и непрестанная молитва (De carit. II 19; IV 43). Цель делания состоит в достижении бесстрастия. Это награда за воздержание и труды добродетели (Ibid. II 25, 34), «мирное состояние души, в котором она становится неподвижной по отношению к злу» (Ibid. I 36) и непрестанно увеселяется Божественной любовью (Ibid. I 34). Бесстрастие возводит подвижника к любви как к высшей добродетели, охватывающей проч. добродетели, более всего приближающей человека к Богу (*Епифанович.* 1996. С. 126–127; *Larchet.* 2004. P. 178–179).

2. Созерцание. Делание освобождает душу от самолюбия, а созерцание — от неведения (ἄγνοια). Это высшая ступень подвижничества, поскольку здесь совершенствуется ум, высшая часть человека. Если делание посредством добродетелей препятствует уму низводиться к телесным предметам, то созерцание, «окрыляемое огнем любви, возводит ум к Богу» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 63. 315–319). Суть духовного подвига заключается теперь в постижении логосов видимых вещей, созерцании вещей невидимых (бестелесных), постижении свойств Божиих, тайны промысла и суда, восхождении к свету Св. Троицы (De carit. I 87, 90, 94–99). На этом этапе ум приводится в ангельское состояние (Cap. theol. I 98). Разумная душа обретает свободу, «через естественное созерцание в духе отлагая само природное действие, направленное к чувственному» (Ibid. I 38). Созерцание стоит в неразрывной связи с деланием и по-прежнему нуждается в нем, поскольку оно, очищая страсти, подготавливает ведение (De carit. IV 57–58). «Удостоившись божественных и возвышенных созерцаний, имей еще большее попечение о любви и воздержании, дабы, сохраняя в безмятежности страстную часть, ты не прекращал обладать светом души» (Ibid. IV 79). Созерцание является и необходимым дополнением к деланию, укрепляя и одухотворяя добродетели. «Деятельный путь недостаточен для полного освобождения ума от страстей, с тем чтобы он мог молиться без развлечения, если за ним не последуют различные духовные созерцания. Ведь первое освобождает ум только от невоздержания и ненависти, а последние избавляют его от забвения и неведения, и так он сможет помолиться как должно» (Ibid. II 5). «Ум, сочетающийся с Богом и пребывающий в Нем через молитву и любовь... носит в себе почти все божественные свойства» (Ibid. II 52), и такая неразвлеченная молитва подготавливает «премысленный акт таинственного богословия» (*Епифанович.* 1996. С. 131).

3. Богословие. На этом этапе подвижник достигает «высочайшего» (ὑψηλοτάτη), «истинного», «таинственного», «божественного» и «невыразимого» ведения, удаляясь от всех сотворенных предметов, чувственных и умопостигаемых, и всех тварных свойств, от всего, что не является Богом (*Larchet.* 1996. P. 496–497). Здесь прекращаются собственные человеческие действия, направленные на познание. Это «Суббота суббот, духовный покой разумной души, когда она отвела ум от всех божественных логосов, содержащихся в сущих, только к Богу целиком вперила его в любовном исступлении и сделала совершенно неподвижным через таинственное богословие» (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 39).

Это не отвлеченная интеллектуальная процедура апофатического богословия, но действительное, хотя и сверхчувственное, сверхразумное, невыразимое ведение Бога. «Ум, оказавшийся внутри таинственного богословия», познаёт «помимо ума (ἀνοήτως) слово веры, выше которого не полагается ничто из сущих, ни чувство, ни разум, ни ум, ни мышление, ни ведение» (Quaest. ad Thalas. 25. 54–60). М. И. говорит не только о познании, но и об «ощущении» Божества (De carit. I 12). Познаётся не сущность Бога, сама по себе непостижимая, но свойства и логосы, к-рые «окрест Его» (Ibid. I 100; II 27; и др.). Важнейшее место в мистике М. И. занимает божественный свет (*Larchet.* 1996. P. 510–512), к-рый в «богословском тайноводстве» является «световодством» (φωταγωγία) всей Св. Троицы (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 40. 36–39), будучи «отличительной чертой» Божественной «сущности» (Quaest. et dub. 191. 47–48). Этот свет М. И. рассматривает одновременно и как «средство» для познания Бога, и как «объект» познания, созерцая к-рый, человеческий ум сам становится «простым и целиком световидным» (De carit. III 97). «Богословское тайноводство» делает человека «подобным Богу и по благодати равным Ему, насколько это возможно, по свойству» (Ambig. ad Ioan. 20. 7) и творит его обожение (Quaest. ad Thalas. 40. 22) как высшую цель подвижнических трудов и осуществление изначального предназначения человека.

Эсхатология. М. И. ясно учит о конце мира и о следующем за ним конечном воздаянии. Второе пришествие Христа он описывает во вполне традиц. чертах, как уничтожение видимого мира (2 Петр 3. 10) и суд Божий над людьми в присутствии ангелов, после чего праведники получат вечные блага, а грешникам достанется «вечный огонь, внешняя тьма, неусыпный червь, скрежет зубов, непрерывный плач и бесконечный позор, от которого всякий осужденный на нескончаемые вовек мучения будет терзаться сильнее, чем от остальных видов наказания вместе» (*Maximus Conf.* Ep. 4 // PG. 91. Col. 416–417). После прекращения движения сотворенных существ и достижения ими покоя (στάσις) наступит «беспримесное и предельно ясное присутствие Бога», как «восьмой и первый, а вернее, один неразрывный день». Тем, к-рые по произвольному выбору (προαιρετικῶς) пользовались логосом бытия согласно природе, будет подано вечно-благо-бытие по причастию с Богом. Тем же, кто намеренно (γνωμικῶς) употреблял логос бытия противно природе, вместо этого уготовано вечно-злобытие (τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι). Ведь последние не могут вместить блага, поскольку расположены противоположно (ἐναντίως) ему, и после явления «искомого», т. е. Бога, как цели движения, уже не имеют движения, необходимого для того, чтобы обрести Его (Ambig. ad Ioan. 65. 2-3).

Будущий век — это «Суббота суббот», в к-рой человек «через любовное исступление и таинственное богословие» станет «совершенно неподвижным в Боге» (Cap. theol. I 39). Бог «целиком войдет во всех вообще и в каждого в отдельности, наполняя все мерой благодати и во всех с Ним сращенных соразмерно вере каждого, словно в членах, обретая полноту» (Opusc. 1 // PG. 91. Col. 25). Прекращение собственного природного движения и действия не исключает того, что обоженный человек будет двигаться божественными действиями; М. И. передает это как «вечно-движимый покой» (ἀεικίνητος στάσις) (Quaest. ad Thalas. 59. 131–132; Ambig. ad Ioan. 67. 10). Жизнь будущего века станет нескончаемым стремлением к Богу и таким наслаждением, в к-ром не может наступить никакого «пресыщения», поскольку беспредельному Богу свойственно лишь увеличивать без ограничений стремление к Себе тех, кто «вкушает» Его по причастию (Ambig. ad Ioan. 7. 28). Человек получит «равночестность с бесплотными умными силами», с к-рыми его природа «вследствие тождества неизменного и присносущего движения окрест Бога» будет «воспевать и освящать единое триипостасное Божество» пением Трисвятого гимна (Mystagogia. 19).

Вопрос об учении М. И. о «всеобщем восстановлении» (*апокатастасисе*) был подробно исследован Шервудом (*Шервуд.* 2007. С. 478–494), к-рый показал отличие соответствующего учения М. И. не только от учения Оригена, но и от учения свт. Григория Нисского: М. И. учит о восстановлении душевных и телесных сил природы у всех людей в воскресении и о сообщении Богом всем людям знания о божественных благах, однако причастие Себе Бог дает только достойным, так что учения о «всеобщем спасении» у М. И. нет (см. также: *Larchet.* 1996. P. 652–662; Вопросы и недоумения. 2010. С. 232). Непосредственно касаясь учения свт. Григория Нисского о «восстановлении» (апокатастасисе), М. И. пишет, что «Церковь знает три восстановления»: восстановление каждого при осуществлении логоса добродетели; восстановление всей природы в воскресении к нетлению и бессмертию; восстановление, о к-ром учил свт. Григорий. Согласно М. И., это «восстановление сил душ, подпавших греху, к тому состоянию, в котором они были сотворены. Ибо необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в чаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы память о пороке, внедренном в них, и проходя все века и не находя, где бы остановиться, пришли бы к Богу, не имеющему предела. Так, посредством ясного знания (τῇ ἐπιγνώσει), а не причастия благ, душа получает свои силы и восстанавливается в первоначальное состояние, и Творец выказывается как не являющийся причиной греха» (*Maximus Conf.* Quaest. et dub. 19). Здесь вопрос о вечном мучении грешников обходится, а слова о забвении греха, восстановлении сил души и достижении Бога «посредством ясного знания» дали повод находить у М. И. «своего рода смягченный апокатастасис» (*Grumel.* 1928. Col. 457). Мысль о конечном всеобщем восстановлении человеческой природы и ее сил у М. И. встречается неоднократно. «В грядущем веке греховные дела уходят в небытие, когда, пройдя через огонь Суда, природа получит обратно свои силы здравыми» (*Maximus Conf.* Quaest. et dub. 159). Однако это восстановление природы необходимо отличать от личного спасения каждого. Так, объясняя место из творений свт. Григория Богослова о различении видов «огня», к-рыми Бог наказывает грешников (*Greg. Nazianz.* Or. 40. 36), М. И. отмечает отличие огня преходящего, служащего временному наказанию и действующего до того восстановления человеческой природы с ее силами, о к-ром учит свт. Григорий Нисский, от огня «страшнейшего», увековеченного для злых. «Хотя Божество является и несет

в Себе воздаяние достойным, тех, которые не украшаются добрыми делами и (будто червь непрестанно точит им память) размышляют о том, как не достигли и лишились блага, тех такое пламя постоянно пожирает и без конца мучает страшнее огня» (*Maximus Conf.* Quaest. et dub. 99). На основании последнего текста и ряда др. мест Ларше заключает, что, согласно М. И., восстановление природных сил нераскаянных грешников сопровождается вечными муками. Их причиняет божественный огонь, к-рый есть не что иное, как божественные действия, доставляющие блаженство тем, кто достойны вечно-благо-бытия, и муку тем, кто заслужили вечно-зло-бытие (*Larchet.* 1996. P. 661). Хотя человеческие силы будут восстановлены в их первозданном состоянии, но память об упущенной возможности реализации этих сил через добрые дела и недоступность наслаждения, воздаваемого Богом за добрые дела в вечности, станет причиной вечного мучения (Вопросы и недоумения. 2010. С. 233).

Значение и влияние. М. И. объединил в гармоническое целое интеллектуальные и духовные направления предшествующей православной традиции, представив наиболее разработанный в визант. мысли богословский синтез, «полное миросозерцание, затронувшее все вопросы христианского ведения». Это определило «неотразимое и длительное влияние», к-рое он оказал на богословие последующих веков (*Епифанович.* 1996. С. 162).

Византия и поствизантийский Восток. I. Наиболее заметно влияние М. И. в области христологии. По замечанию Епифановича, полемические сочинения М. И. «совершенно затмили» в сознании византийцев антимонофизитскую и антимонофелитскую литературу предшествующего времени (Там же. С. 163). Опровержение севирианского монофизитства позволило ему в значительной степени уточнить вопрос о соотношении во Христе двух природ и Его одной Ипостаси. Православной догматикой было вполне усвоено разработанное в борьбе против моноэнергизма и монофелитства учение о двух действиях (энергиях) и двух волях Христа. В наст. время считается доказанным, что именно труды М. И. лежали в основе актов Латеранского Собора 649 г. Хотя на VI Вселенском Соборе имя М. И. не упоминается, его постановления фактически утвердили учение преподобного. Прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» повторяет учение М. И. о волях и действиях Христа (*Ioan. Damasc.* De fide orth. 58–59, 61–62), а также учение о волях и действиях применительно к антропологии (Ibid. 36–37). Вероятно, именно от М. И. прп. Иоанн унаследовал уважение к *Немесию* Эмесскому, сочинение к-рого он также широко цитирует в антропологических главах «Точного изложения...». Однако важные аспекты мысли М. И., напр., его учение о логосах, оставлены у прп. Иоанна Дамаскина без внимания (*Louth.* 2015. P. 500–501). Мн. фрагменты творений М. И. вошли и в догматико-полемический свод нач. XII в. «Догматическое всеоружие» Евфимия Зигабена.

II. В 10-м «Богословско-полемическом сочинении» по поводу инкриминируемого латинянам учения о том, что Св. Дух «исходит и от Сына» (ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ Υἱοῦ), принимая во внимание объяснение самих рим. богословов, М. И. утверждает, что «они не считают Сына причиной Духа (ведь они признают, что у Сына и Духа одна причина — Отец, у Сына — по рождению, у Духа — по исхождению), но полагают, что Дух исходит через Него (δι' αὐτοῦ πορίεναι), указывая таким образом несоединенность и неизменность сущности» (*Maximus Conf.* Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136). Позиция М. И. определила важное место этого фрагмента в спорах между вост. и зап. богословами относительно лат. прибавки к Символу веры (Filioque) начиная со времени свт. Фотия (ок. 867), свидетельство чему можно найти в одном из посланий защитника позиции Рима Анастасия Библиотекаря (*Anastasius Bibliothecarius.* Ad Ioannem Diaconum // PL. 129. Col. 560–561), к-рый вполне адекватно передает содержание этого трактата М. И. К нему постоянно обращаются в спорах, последовавших за Лионским Собором 1274 г., в к-рые были вовлечены к-польские патриархи *Иоанн II Векк* (1275–1282) и *Григорий II Кипрский* (1283–1289), в богословских дискуссиях XIV в. (*Nil. Cabas.* De Spirit. Sanct. proc. V 4–7) и в эпоху Флорентийского Собора (*Marcus Eugenicus.* Capita syllogistica. 10 // PO. T. 17. Fasc. 2. P. 382–383; *Idem.* Confessio rectae fidei // Ibid. P. 436). Позицию М. И. и в наст. время нередко рассматривают как возможную основу для достижения взаимопонимания между зап. и вост. богословами по этому спорному вопросу (*Ларше.* 2004. С. 36).

III. Визант. книжники и вне прямой связи с богословскими спорами своего времени читали и ценили творения М. И. В «Библиотеке» свт. Фотий показывает всестороннее знакомство с ними и рассматривает: «Вопросоответы к Фалассию», сборник 27 писем, «Слово о подвижнической жизни» и «Главы о любви», письмо префекту Георгию (предположительно, письмо 1), «Главы о богословии и домостроительстве», письма 13, 15 и 19, «Трудности к Фоме» и «Второе письмо к Фоме», письмо Марину (вероятно, Opusc. 1) и «Диспут с Пирром» (*Phot.* Bibl. 192–195). Свт. Фотий дает характеристику стиля М. И. Он находит его отягощенным повторами и гипербатонами (изменением естественного порядка слов), употреблением слов не в собственном значении, что делает его сочинения неясными и трудными для понимания. Построение речи шероховатое, М. И. совсем не заботится о том, чтобы быть приятным для слушателя. При рассмотрении трудных мест он нередко удаляется не только от их известного буквального и исторического смысла, но и от самих подлежащих разрешению затруднений. Однако свт. Фотий отмечает, что тем, кто склонны погружать свой ум в возвышенные созерцания, не найти их в таком разнообразии и столь подробно исследованными, как здесь. Наконец, «повсюду светится его благочестие, а также его чистая и подлинная любовь ко Христу» (Ibid. 192. P. 156–157). Влияние М. И. на богословие самого свт. Фотия можно усмотреть, во-первых, в чисто формальном аспекте, поскольку его «Амфилохии» принадлежат к излюбленному М. И. жанру решения «трудных вопросов». В содержательном плане свт. Фотий обнаруживает глубокое понимание усложненной аргументации, к-рую М. И. дает при изложении христологических вопросов (*Louth.* 2015. P. 502).

Творения М. И. читали при дворе *Великих Комнинов*. *Анна Комнина* (1083 — ок. 1153 или 1154) вспоминала, что ее мать усердно изучала «догматистов — святых отцов, а особенно философа и мученика Максима». В разговоре с матерью Анна

Комнина передавала распространенное, по-видимому, мнение, что «философствования и мудрость этого мужа вызывают головокружение у читателей» (*Ann. Comn.* Alex. V 9). Ее дядя *Исаак Комнин* (1050 — ок. 1103) находился под сильным влиянием М. И., многое из него заимствовав в своем трактате «О провидении и судьбе». Увлекаясь сочинениями неоплатоника *Прокла Диадоха,* он стремился «христианизировать» их посредством учения М. И. о логосах творения (*Steel.* 1982). Хорошо знал сочинения М. И. и пользовался ими *Михаил Пселл* (XI в.), но при его общем интересе к светской философии он был склонен извлекать из них скорее повод для усвоения идей неоплатоников без свойственного М. И. их критического переосмысления. У него встречается несколько пренебрежительный отзыв о М. И., при к-ром он высказывает свое предпочтение Платону (*Maximos (Constas).* 2013. P. 40–41).

IV. М. И. был одним из самых востребованных авторов в эпоху исихастских споров XIV в. В «Триадах» свт. *Григорий Палама* широко цитирует «Трудности» («Амбигвы»), «Вопросоответы к Фалассию», «Главы о богословии и домостроительстве» для обоснования своей позиции относительно божественных действий (энергий), видения Бога в божественном свете, нетварного характера благодати. Те же сочинения привлекает и один из главных противников свт. Григория, *Григорий Акиндин.* Большинство цитат из «Трудностей» у обоих оппонентов приходится на 10-ю «Трудность к Иоанну», где рассматривается Преображение Господне, являющееся центральным пунктом полемики, и где М. И., в частности, пишет, что в Преображении Господь становится «образом и символом (τύπον καὶ σύμβολον) Самого Себя» и что «посредством явления Самого Себя Он приводит все творение к Себе, скрывающемуся в тайне от всех» (*Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 10. 77). В то время как оппоненты исихастов усматривали в слове «символ» указание на символический, т. е. тварный, характер Фаворского света, православные в словах «символ Самого Себя» видели теснейшую связь символа и символизируемого, так что этот свет должен рассматриваться как нетварный. Он был «природным символом», участвующим в природе того, что он символизирует. Эту аргументацию широко развивает *Феофан,* митр. Никейский (*Maximos (Constas).* 2013. P. 44–51). Также свт. Григорий Палама (*Greg. Pal.* Capita CL. 111 // ГПΣ. Т. 5. Σ. 96) приводит слова М. И. о том, что обоженный по благодати человек будет «всем тем, что есть Бог, за исключением тождества по сущности» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 22. 40–43; Ambig. ad Ioan. 41. 5) в защиту своего реалистического учения об обожении (*Louth.* 2015. P. 505).

V. Широкое использование творений М. И. в исихастских спорах свидетельствует об особенном интересе к ним в монашеской среде. Довольно рано творения М. И. заняли видное место в различных флорилегиях аскетического содержания (*Richard.* 1962. Col. 499–510). Среди них обширное «Собрание богоглаголивых изречений и учений богоносных святых отцов...» («Евергетинос»), составленное в 1-й пол. XI в. мон. *Павлом Евергетином,* основателем к-польского мон-ря «Богородицы Евергетиды», куда вошли мн. из «Глав о любви» и «Глав о богословии и домостроительстве» и фрагменты «Слова о подвижнической жизни» (*Declerck.* 1985). Хотя 1-е печатное издание «Евергетиноса» (1783) вышло без указания издателей, вероятнее всего, за ним стояли труды прп. *Никодима Святогорца* и св. *Макария Нотары,* митр. Коринфского (Ibid. P. 93–94). Они же включили в изданное ими «Добротолюбие» (1782) наряду с др. образцовыми подвижническими текстами и творения М. И.: «Главы о любви», «Главы о богословии и домостроительстве», 500 глав (выбранные из «Вопросоответов к Фалассию»), «Различные богословские и домостроительные главы», «Десять глав о добродетели и пороке» и «Толкование на Молитву Господню». Публикация и распространение «Добротолюбия» (в т. ч. числе в слав. и рус. переводах) позволяют говорить об усвоении богословия М. И. правосл. монашеством Нового времени (*Louth.* 2015. P. 505–506).

Западное средневековье. Влияние М. И. на зап. богословскую мысль началось еще при его жизни, во время его пребывания в Риме и в связи с его решающим участием в подготовке Латеранского Собора 649 г. В IX в. Иоанн Скотт *Эриугена,* крупнейший богослов *Каролингского возрождения,* перевел на латинский язык «Трудности к Иоанну» и «Вопросоответы к Фалассию». Творения М. И. были среди тех «светлейших и чистейших греческих источников», которые он изучал с особенным старанием (*Бриллиантов.* 1998. С. 99–100). Эриугена вводит онтологию, космологию, антропологию М. И., и, прежде всего, учение об обожении в собственную богословскую систему (*Kavanagh.* 2015. P. 480). Анастасий Библиотекарь, бывший секретарем неск. пап (*Николая I, Адриана II* и *Иоанна II*) и игравший важную роль в церковной политике Рима, перевел «Богословско-полемические творения» (*Maximus Conf.* Opusc. 10, 12, 20), «Мистагогию» и, что особенно важно для последующей зап. мысли, схолии на «Ареопагитский корпус». Их читали *Бернард Клервоский, Альберт Великий* и *Фома Аквинский.* Роберт *Гроссетест* осуществил новый перевод части этих схолий (Пролог и схолии на трактаты «О небесной иерархии» и «О божественных именах»). К XII в. относится лат. перевод «Глав о любви» (*Larchet.* 2003. P. 215–216). В XIV и XV вв. было выполнено неск. лат. переводов «Слова о подвижнической жизни» (*Deun.* 2000).

Иером. Феодор (Юлаев)

Ист.: CPG, N 7707/1–4; BHG, N 1231–1236d, 2261; *Муретов М. Д., пер., изд., примеч.* Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима // БВ. 1913. Т. 1–3. № 1–3, 5–10. С. 1–176; *он же.* Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Серг. П., 1915. Ч. 1: Житие прп. Максима и служба ему; *Епифанович С. Л.* Мат-лы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К., 1917; *Brock S.* An Early Syriac Life of Maximus the Confessor // AnBoll. 1973. Vol. 91. P. 299–346; *Allen P., Neil B., ed.* Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita. Turnhout; Leuven, 1999. (CCSG; 39); *iidem, ed., transl.* Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile. Oxf., 2002; *iidem.* The Life of Maximus the Confessor: Recension 3. Stathfield, 2003; ***рус. пер.:*** Житие прп. Максима Исповедника / Пер.: М. Д. Муретов; ред. и примеч.: А. И. Сидоров // Ретроспективная и сравнительная политология: Публ. и исслед. М., 1991. Вып. 1. С. 133–176; Греч. житие прп. Максима / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 332–338; *Григорий Решайнский.* История о нечестивом Максиме из Палестины / Пер.: А. В. Муравьёв // Там же. С. 323–331; Прп. Максим Исповедник и его соратники: Док-ты из ссылки / Пер.: Д. А. Черноглазов // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2014². С. 171–255.

Соч.: CPG, N 7688–7711, 7715–7721; Opera omnia // PG. 90–91; *Gitlbauer M., Hrsg.* Die Überreste griechischer Tachygraphie im «Codex Vaticanus graecus 1809» // Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Phil.-hist. Cl. W., 1878. Bd. 28. H. 2. S. 1–110; *Cantarella R., ed.* La mistagogia ed altri scritti. Firenze, 1931; *Ceresa-Gastaldo A., ed.* Capitoli sulla carità. R., 1963. P. 48–238; *Doucet M., ed.* Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus: Diss. Montréal, 1972. P. 542–610; *Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the VIIth Cent. // JÖB. 1974. Bd. 23. S. 61–76; *Σωτηρόπουλος Χ. Γ.* Ἡ μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Ἀθῆναι, 1978, 1993[2], 2001; *Laga C., Steel C., ed.* Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenae. Turnhout, 1980. Pars 1: Quaestiones I–LV; 1990. Pars 2: Quaestiones LVI–LXV. (CCSG; 7, 22); *Declerck J., ed.* Quaestiones et dubia. Turnhout, 1982. (CCSG; 10); *Jeauneau E., ed.* Ambigua ad Johannem, iuxta Johannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem. Turnhout, 1988. (CCSG; 18); *Deun P., van, ed.* Maximi Confessoris opuscula exegetica duo. Turnhout, 1991. (CCSG; 23); *idem.* Liber asceticus: Adiectis tribus interpretationibus latinis sat antiquis editis a S. Gysens. Turnhout, 2000. (CCSG; 40); *idem.* Les «Capita X de duplici voluntate Domine» attribués à Maxime le Confesseur // JECS. 2008. Vol. 60. P. 195–213 [Opusc. 25]; *Roosen B.* Epifanovitch Revisited: (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity: Diss. Leuven, 2001; *Janssens B., ed.* Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem: Kritische editie met Nederlandse vertaling en aantekeningen. Leuven, 2002. (CCSG; 48); *Roosen B., Deun P., van, ed.* A Critical Edition of the Quaestiones ad Theopemptum of Maximus the Confessor (CPG 7696) // JECS. 2003. Vol. 55. N 1/2. P. 65–79; *Boudignon C., ed.* Mystagogia. Turnhout, 2011. (CCSG; 69); *Constas N., ed., transl.* On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Camb. (Mass.); L., 2014. Vol. 1. P. 2–450; Vol. 2. P. 2–330; ***рус. пер.:*** Добротолюбие. М., 1888. Т. 3. С. 149–307; Творения. М., 1993. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. ст., коммент.: А. И. Сидоров; Кн. 2: Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы 1–55 / Пер., коммент.: С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров; О душе / Пер.: архим. Амвросий (Погодин) // ПрПуть за 1995 г. Джорд., 1995. С. 91–97; Вопросоответы к Фалассию / Пер., коммент.: А. И. Сидоров // АиО. 1997. № 3(14). С. 30–62 [вопросоответы 56–58]; 1999. № 1(19). С. 48–71 [вопросоответ 59]; 2000. № 1(23). С. 40–50 [вопросоответ 60]; 2007. № 3(50). С. 54–71 [вопросоответ 62]; 2010. № 1(57). С. 54–73; № 2(58). С. 77–91 [вопросоответ 64]; 2012. № 1(63). С. 140–163 [вопросоответ 63]; То же / Пер., коммент.: А. И. Сидоров // БТ. 2003. Сб. 38. С. 74–86 [вопросоответ 61]; *Асмус В., прот., пер., примеч.* Письмо 10, Иоанну Кувикуларию // БСб. 2002. Вып. 10. С. 72–75; *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования *Максима Исповедника* / Ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 2002; О различных трудных местах (апориях) / Пер., коммент.: А. Р. Фокин // БСб. 2003. № 11. С. 128–136 [апория 103]; 2005. № 13. С. 151–162 [апории 23, 44–47, 81, 154]; О различных трудных местах (апориях) / Пер., коммент.: И. В. Пролыгина // АиО. 2003. № 4(38). С. 38–46; 2004. № 2(40). С. 86–93; Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. / Отв. ред.: Д. А. Поспелов. М., 2004; К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у святых Дионисия и Григория к Иоанну: Апория XXXVII / Пер.: С. В. Месяц // Историко-философский ежег., 2003. М., 2004. С. 122–127; О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия: Затруднение XLI / Пер.: С. В. Месяц // БТ. 2005. Вып. 40. С. 5–11; То же: Затруднение X / Пер., примеч.: С. В. Месяц // Космос и душа. М., 2005. С. 272–280; Амбигва 37. Письмо 6 / Пер., коммент.: П. К. Доброцветов // АиО. 2006. № 3(47). С. 47–53; Избранные толкования из Ambigua / Пер., примеч.: И. В. Фокина; ред.: Д. Е. Афиногенов // ВДИ. 2006. № 3. С. 235–250; О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия: (Амбигвы) / Пер., примеч.: Р. В. Яшунский. М., 2006; Главы богословские, а также избр. места из различных писаний тех, что согласны нашему христ. учению и тех, что предваряли его: Слово 17: О воспитании в философии / Пер.: П. К. Доброцветов // АиО. 2007. № 2(49). С. 63–68 [Loci communes]; Письма / Пер.: Е. Начинкин. СПб., 2007, 2015[2]; Вопросы и затруднения / Пер., вступ. ст., примеч.: П. К. Доброцветов. М., 2008; «Богословские главы» (Loci communes), приписываемые прп. Максиму Исповеднику: Главы 1–10 / Пер., вступ. ст.: П. К. Доброцветов // ХЧ. 2010. № 2(33). С. 6–57; То же: Главы 14, 38, 45, 48, 51, 53, 56, 57, 59 // Мат-лы каф. богословия МДА, 2010–2011. Серг. П., 2011. С. 314–348; Вопросы и недоумения / Пер.: Д. А. Черноглазов; предисл., коммент.: Г. И. Беневич. Афон; М., 2010; Пасхалистический трактат / Предисл., пер. и коммент.: П. В. Кузенков // БТ. 2012. Вып. 43/44. С. 110–178; «Пчела» или «Богословские главы» / Пер., вступ. ст., примеч., послесл.: П. К. Доброцветов. М., 2013; Богословско-полемические сочинения / Пер.: Д. А. Черноглазов, А. М. Шуфрин; сост.: Г. И. Беневич. Афон; СПб., 2014; Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост.: Г. И. Беневич. СПб., 2014[2].

Библиогр.: ИАБ. 4. № 891–892, 1533–1721; 13. № 272, 278, 402; 14. №. 325, 347; *Gatti M. L.* Massimo il Confessore: Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso / Introd. G. Reale. Mil., 1987; *Deun P., van.* Maxime le Confesseur: État de la question et bibliographie exhaustive // Sacris erudiri. Turnhout, 1998/1999. Vol. 38. P. 485–573; *Louth A.* Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey // SVTQ. 1998. Vol. 42. P. 67–84; *Кнежевић М.* Максим Исповедник (580–662): Библиогр. Београд, 2012.

Лит.: *Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Ист.-догматическое исслед. СПб., 1888. Краснодар, 2010[2]; *Martini E.* Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane. Mil., 1896. Vol. 1. Pt. 2; *Бриллиантов А. И.* Влияние вост. богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. М., 1998[n]. С. 99–101, 212–242; *Кекелидзе К., прот.* Сведения груз. источников о прп. Максиме Исповеднике // ТКДА. 1912. Т. 3. № 9. С. 1–41; № 11. С. 451–486; *Епифанович С. Л.* Прп. Максим Исповедник и визант. богословие. К., 1915. М., 1996; *он же.* Прп. Максим Исповедник: Его жизнь и творения. К., 2013. Т. 1–2; *Grumel V.* L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et St. Maxime le Confesseur // EO. 1926. T. 25. P. 393–406; *idem.* Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur // DTC. 1928. Vol. 10. Col. 448–459; *Devreesse R.* La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions // AnBoll. 1928. Vol. 46. P. 5–49; *idem.* La fin inédite d'une lettre de st. Maxime: Un baptême forcé de Juifs et de Samaritans à Carthage en 632 // RSR. 1937. Vol. 17. P. 25–35; *Viller M.* Aux Sources de la spiritualité de St. Maxime: Les oeuvres d'Évagre le Pontique // RAM. 1930. Vol. 11. P. 156–184, 239–268, 331–336; *Balthasar H. U., von.* Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor. Freiburg i. Br., 1941; *idem.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961[2] (рус. пер.: *Бальтазар Г. У., фон.* Вселенская Литургия: Прп. Максим Исповедник // АиО. 1997. № 3(14). С. 106–132; 1998. № 2(16). С. 108–140; 1999. № 1(19). С. 92–109; 2000. № 1(23). С. 67–86; № 3(25). С. 115–134; 2003. № 2(36). С. 171–180; № 4(38). С. 78–94); *Dalmais I.-H.* L'oeuvre spirituelle de St. Maxime le Confesseur: Notes sur son développement et sa signification // La vie spirituelle: Suppl. P., 1952. Vol. 21. P. 216–226; *idem.* La théorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur // RSPhTh. 1952. Vol. 36. P. 244–249; *idem.* La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur, d'après le «Liber asceticus» // Irénikon. Chevetogne, 1953. Vol. 26. P. 17–39; *idem.* Un traité de théologie contemplative: Le «Commentaire du Pater» de St. Maxime le Confesseur // RAM. 1953. Vol. 29. N 114. P. 123–159; *Sherwood P.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. R., 1952. (StAnselm; 30); *idem.* The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. R., 1955 (рус. пер.: *Шервуд П.* Ранние Ambigua прп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост.: Г. И. Беневич и др. СПб., 2007. С. 387–495); *idem.* Introd. // *Maximus the Confessor, st.* The Ascetic Life: The Four Centuries on Charity. Westminster, 1955. P. 3–102; *idem.* Maximus and Origenism: Ἀρχὴ καὶ τέλος // Berichte zum XI. Intern. Byzantinischen-Kongress. Münch., 1958. P. 1–26 (Var. pag.) (рус. пер.: *Шервуд П.* Максим и оригенизм: Ἀρχὴ καὶ τέλος // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 496–528); *Richard M.* Florilège spirituels grecs // DSAMDH. 1962. T. 5. Col. 475–512; *Canart P.* La deuxième Lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur // Byz. 1964. Vol. 34. P. 415–445; *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. P. 31–49; *Lackner W.* Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG, 1234) // AnBoll. 1967. Vol. 85. P. 285–316; *Riou A.* La Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur. P., 1973; *Garrigues J.-M.* Maxime le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme. P., 1976; *Rozemond K.* Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil (610–634) // VChr. 1977. Vol. 31. N 1. P. 60–67; *eadem.* La lettre «De hymno trisagio» du Damascène, ou Jean Mosch, patriarche de Jérusalem // StPatr. 1984. Vol. 15. P. 108–111; *Léthel F.-M.* Théologie de l'agonie du Christ: La liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par St. Maxime le Confesseur. P., 1979. (Théologie historique; 52); *Bracke R. B.* Ad Sancti Maximi Vitam: Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580–662): Diss. Leuven, 1980 (рец.: *Dieten J. L., van.* // BZ. 1982. Bd. 75. N 2. S. 359–361); *Roueché M., ed.* A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology // JÖB. 1980. Bd. 29. S. 71–98; *Suchla B. R.* Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Nachrichten der Akad. der Wissenschaften in Göttingen. Filol.-hist. Cl. 1980. N 3. S. 31–66; *Живов В. М.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие визант.

теории образа // Худож. язык средневековья. М., 1982. С. 108–127 (То же // *Он же.* Разыскания в области истории и предыстории рус. культуры. М., 2002. С. 15–39); *Bellini E.* Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite // Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 1982. P. 37–49; *Berthold G. C.* The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor // Ibid. P. 51–59; *idem.* Free Will as a Partner of Nature: Maximus the Confessor on the Our Father // StPatr. 2011. Vol. 51. P. 173–179; Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 sept. 1980 / Ed. F. Heinzer, C. Schönborn. Fribourg, 1982; *Riedinger R.* Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner // Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 1982. P. 111–121; *idem.* Die Lateranakten von 649: Ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologetes // Byzantina. Thessal., 1985. Vol. 13. N 1. P. 519–534; *Steel C.* Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator // Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 1982. P. 365–373; *Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. P., 1983. P. 55–104; *Allen P.* Blue-print for the Edition of «Documenta ad Vitam Maximi Confessoris Spectantia» // After Chalcedon: Studies in Theology and Church History / Ed. C. Laga e. a. Leuven, 1985. P. 11–21. (OLA; 18); *eadem.* Life and Times of Maximus the Confessor // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Oxf., 2015. P. 3–18; *Declerck J.* Les citations de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Évergétis // Byz. 1985. Vol. 55. P. 91–117; *Сидоров А. И.* Творческое наследие Максима Исповедника в Др. Руси: (На мат-ле «Изборника Святослава» 1073 г.) // Традиции древнейшей слав. письменности и языковая культура вост. славян. М., 1991. С. 201–208; *он же.* Прп. Максим Исповедник и его эпоха в изображении Х. Урса фон Бальтазара // АиО. 1997. № 3(14). С. 98–105; *он же.* Нек-рые аспекты экклесиологии прп. Максима Исповедника // Там же. 2004. № 1(39). С. 85–93; *он же.* Прп. Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // Избр. творения прп. *Максима Исповедника.* М., 2004. С. 3–108; *он же.* Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению прп. Максима Исповедника: («Вопросоответы к Фалассию», 61) // Там же. С. 475–492; *Blowers P. M.* Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium. Notre Dame, 1991; *Dagron G., Déroche V.* Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle // TM. 1991. Vol. 11. P. 17–274; *Larchet J.-C.* Introd. // *Maxime le Confesseur, st.* Ambigua / Avant-propos, trad., not. E. Ponsoye; comment. D. Staniloae. P., 1994. P. 9–84; *idem.* La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur. P., 1996; *idem.* Introd. // *Maxime le Confesseur, st.* Lettres / Ed. J.-C. Larchet, E. Ponsoye. P., 1998. P. 7–62 (рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* О письмах св. Максима // *Максим Исповедник, прп.* Письма. М., 2007. С. 17–68); *idem.* Introd. // *Maxime le Confesseur, st.* Opuscules théologiques et polémiques. P., 1998. P. 7–108; *idem.* Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident. P., 1998 (рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* Прп. Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004); *idem.* St. Maxime le Confesseur (580–662). P., 2003; *idem.* Théologie des énergies divines: Des origines à St. Jean Damascène. P., 2010; *idem.* Le martyre, l'exil et la mort de St. Maxime le Confesseur et de ses deux disciples, Anastase le Moine et Anastase l'Apocrisiaire: Quelques précisions en rapport avec des découvertes archéologiques recentes // RHE. 2013. Vol. 108. N 1. P. 65–97; *он же (Ларше Ж.-К.).* Идея времени в трудах прп. Максима Исповедника / Пер. с франц.: П. К. Доброцветов // Мат-лы каф. богословия МДА, 2012– 2013. Серг. П., 2013. С. 9–47; *Лосский В. Н.* Св. Дионисий Ареопагит и св. Максим Исповедник // АиО. 1995. № 3(6). С. 83–95; *Bynum C. W.* The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336. N. Y., 1995; *Deun P., van.* Les «Diversa» capita du Pseudo-Maxime (CPG 7715) et la chaîne de Nicétas d'Héraclée sur l'évangile de Matthieu (CPG C 113) // JÖB. 1995. Bd. 45. S. 19–24; *Louth A.* Maximus the Confessor. L.; N. Y., 1996, 2005[2]; *idem.* Maximus the Confessor's Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxf., 2015. P. 500–511; *Noret J.* La rédaction de la «Disputatio cum Pyrrho» (CPG 7698) de St. Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?' // AnBoll. 1999. Vol. 117. P. 291–296; *idem.* A qui était destinée la lettre BHG 1233d d'Anastase l'Apocrisiaire? // Ibid. 2000. Vol. 118. P. 37–42; *Дионисий (Шленов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // БСб. 2001. Вып. 8. С. 165–196 (То же // Диспут с Пирром. М., 2004. С. 339–378); *Neil B.* The Greek Life of Maximus the Confessor (BHG 1234) and its Three Recensions // StPatr. 2001. Vol. 36. P. 46–53; *Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. Fr. / M. etc., 2001. (Berliner byzantinische Studien; 6); *Лаут Э.* От христологии к образу Христа: Прп. Максим Исповедник о Преображении Господнем // АиО. 2002. № 3(33). С. 34–47; *Христу П.* Прп. Максим Исповедник о бесконечности человека // Страницы. М., 2002. Т. 7. Вып. 1. С. 11–24; *Zuckerman C.* La haute hiérarchie militaire en Afrique byzantine // Antiquité Tardive. P., 2002. Vol. 10. P. 169–175; *Janssens B.* Does the Combination of Maximus' Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem go back to the Confessor Himself? // Sacris erudiri. 2003. Vol. 42. P. 281–286; *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // БВ. 2004. № 4. С. 150–176; *Поспелов Д. А.* Прп. Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // Диспут с Пирром. М., 2004. С. 15–144; *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxf., 2004; *Boudignon C.* Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain? // Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to J. Noret / Ed. B. Janssens, B. Roosen, P. van Deun. Leuven, 2004. P. 11–44; *idem.* Le pouvoir de l'anathème ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VIIe siècle // Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism / Ed. A. Camplani, G. Filoramo. Leuven, 2007. P. 245–276; *Петров В. В.* «О трудностях» XLI Максима Исповедника: Основные понятия, источники, истолкования // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Ср. века. М., 2005. С. 147–271; *он же.* Максим Исповедник: Онтология и метод в визант. философии VII в. М., 2007; *Cooper A. G.* The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified. Oxf.; N. Y., 2005; *Mueller-Jourdan P.* Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine: La Mystagogie de Maxime le Confessuer dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive. Leiden, 2005; *Доброцветов П. К.* Свящ. Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника // АиО. 2006. № 2(46). С. 36–48; *он же.* Образ философии в произведении, приписываемом прп. Максиму Исповеднику «Главы богословские» // Там же. 2007. № 2(49). С. 36–48; *он же.* Учение о ступенях последовательного развития греха, добродетели и богопознания в экзегетическом произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения // Экзегетика и герменевтика Свящ. Писания. Серг. П., 2007. Вып. 1. С. 76–85; *он же.* «Пребывание — исхождение — возвращение» у прп. Максима Исповедника // Сретенский сб. М., 2013. Вып. 4. С. 85–99; *он же.* Святые и святость по творениям прп. Максима Исповедника // Мат-лы каф. богословия МДА, 2012–2013. Серг. П., 2013. С. 72–105; *Прозоров В.* Реальность плоти воскресшего тела: (Спор Григория Великого с К-польским патриархом Евтихием) // Эсхатологический сб. / Отв. ред.: Д. Андреев. СПб., 2006. С. 109–125; *Lempire J.* Le calcul de la date de Pâques dans les traités de S. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre // Byz. 2007. Vol. 77. P. 267–304; *Siecienski A. E.* The Authenticity of Maximus the Confessor's Letter to Marinus: The Argument from Theological Consistency // VChr. 2007. Vol. 61. P. 189–227; *Benevich G.* Maximus the Confessor's Polemics Against Anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem // RHE. 2009. Vol. 104. P. 5–15; *он же (Беневич Г. И.).* Предисловие // *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. СПб., 2010. С. 7–70; *он же.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013; *он же.* Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. СПб., 2014. С. 11–298; *он же.* Об оппонентах прп. Максима Исповедника в «Трудностях к Иоанну»: (Дополнение к исслед. П. Шервуда) // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2014[2]. С. 593–613; *Jankowiak M.* Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome: Diss. P.; Warsz., 2009; *idem.* The Invention of Dyotheletism // StPatr. 2013. Vol. 63. P. 335–342; *idem.* The First Arab Siege of Constantinople // TM. 2013. Vol. 17. P. 237–320; *idem.* The Notitia 1 and the Impact of Arab Invasions on Asia Minor // Millennium. B., 2013. Bd. 10(1). S. 435–462; *Roosen B.* Maximi Confessoris Vitae et Passiones Graecae: The Development of a Hagiographic Dossier // Byz. 2010. Vol. 80. P. 408–460; *Фокин А. Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике. Ч. 2 // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2011. Вып. 6(38). С. 7–29; *он же.* Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Мат-лы каф. богословия МДА, 2012–2013. Серг. П., 2013. С. 148–178; *Дунаев А. Г.* К истолкованию Quaestiones et dubia 13 // БТ. 2012. Вып. 43/44. С. 343–356; *Кузенков П. В.* Пасхалистический трактат: [Предисл.] // Там же. С. 99–109; *Shoemaker S. J.* Introd. // *Maximus the Confessor.* The Life of the Virgin. New Haven, 2012. P. 1–35; *Виноградов А. Ю.* Еще раз к вопросу о месте ссылки, смерти и погребения прп. *Максима* Исповедника // БТ. 2013. Вып. 45. С. 219–237; *Booth P.* Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. Berkeley, 2013; *idem.* On the Life of the Virgin Attributed to

Maximus Confessor // JThSt. 2015. Vol. 66. N 1. P. 149–203; *Maximos (Constas), mon.* St. Maximus the Confessor: The Reception of His Thought in East and West // Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection: Proc. of the Symposium on St. Maximus the Confessor / Ed. Bp. Maxim (Vasiljević). Belgrade, 2013. P. 25–53; *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2014². С. 8–170; *Шуфрин А. М.* Схолии к Ambigua 7 // Там же. С. 318–413; *Борнер Р.* Визант. толкования VII–XV вв. на Божественную литургию / Пер. с франц.: А. Гояль. М., 2015; *Deun P., van, Muller-Jourdan P.* Maxime le Confesseur // La théologie byzantine et sa tradition / Ed. C.-G. Conticello. Turnhout, 2015. Vol. 1(1). P. 374–514; *Jankowiak M., Booth P.* A New Date-list of the Works of Maximus the Confessor // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Oxf., 2015. P. 19–83; *Kavanagh C.* The Impact of Maximus the Confessor on John Scottus Eriugena // Ibid. P. 480–499; *Plested M.* The Ascetic Tradition // Ibid. P. 164–176; The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxf., 2015.

Г. И. Беневич, А. Р. Фокин, иером. Феодор (Юлаев)

Почитание в Византии. По всей вероятности, общецерковное почитание М. И. в Византии сформировалось после VI Вселенского Собора (680–681). Хотя этот Собор и имел основной задачей осуждение монофелитства, на нем не был отмечен огромный вклад М. И. в полемику с этой ересью. Видимо, причиной такой позиции стало то, что сам М. И. провозглашал «шестым вселенским» Латеранский Собор (649), проведенный по инициативе папы Мартина I, чье избрание в К-поле не признавалось законным. Однако на *Вселенском VII Соборе* (787) авторитет М. И. уже непререкаем, а его отношение к иконам используется в качестве аргумента иконопочитания: в 4-м деянии Собора было указано на целование прп. М. И. икон Спасителя и Богородицы наряду с Евангелием и Честным Крестом (ДВС. Т. 4. С. 435).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) основными днями памяти преподобного являются 21 янв. (SynCP. Col. 409) и 13 авг. (Ibid. Col. 887); под этими днями помещены краткие синаксарные сказания, однако под 13 авг. есть добавление, что в этот день вспоминается также перенесение мощей, но подробностей о том, куда мощи или их частицы были перенесены, не сообщается. Поскольку пометка о перенесении стоит под 13 авг. (день кончины преподобного), А. Ю. Виноградов высказал предположение, что это добавление сделано составителем Синаксаря по ошибке (*Виноградов.* 2013. С. 222). Позднейшая греч. агиографическая традиция считает, что мощи были перенесены в К-поль, однако никакими др. источниками это не подтверждено. Есть единственное свидетельство некоего англ. паломника кон. XI в. о том, что правая рука М. И. находилась в храме св. Евфимии на Ипподроме в К-поле, к-рое, однако, не подтверждается бывшим там рус. паломником Антонием Новгородским (*Janin.* Églises et monastères. P. 121). Возможно, частицы мощей все же были доставлены в Византию в день, приуроченный к кончине преподобного, поскольку есть сведения о том, что они хранились в некоем мон-ре во имя Пресв. Богородицы в Хрисополе (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 292). В наст. время отрубленная рука М. И. находится в монастыре св. Павла на Афоне, нек-рые частицы его мощей хранятся в монастыре ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 215).

Еще один день памяти М. И. совместно с мч. Диомидом указан в Синаксаре К-польской ц. под 19 авг. как день особого поминовения этих святых в визант. столице в ц. Пресв. Богородицы, именуемой «Иерусалим», и ц. Богородицы на Белой реке (SynCP. Col. 910). Происхождение дня памяти 26 авг. (Ibid. Col. 924) неизвестно. Нет также сведений о посвящении в Византии храмов или мон-рей во имя М. И.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 3. P. 97–132; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 3. Σ. 110–114; Τ. 5. Σ. 203;
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 32; *Vona C.* Massimo il Confessore // BiblSS. Vol. 9. Col. 41–47; *Виноградов А. Ю.* Еще раз к вопросу о месте ссылки, кончины и погребения прп. *Максима* Исповедника и его спутников // БТ. 2013. Сб. 45. С. 219–237.

О. Н. А.

Почитание в Грузии. Именная (оригинальная) версия Жития М. И. (21 янв. и 13 авг.) сохранилась на груз. языке в неск. рукописях XI в. (НЦРГ. Q 34. Л. 1–56 об., 1028–1031 гг.; НЦРГ. S 396. Л. 1–11; НЦРГ. Н 1663. Л. 1–57; изд.: *Кекелидзе.* 1918. С. 60–103) и XVIII–XIX вв. Также известна метафрастическая (расширенная) редакция (13 авг.), содержащая сведения Феодосия Гангрского и сохранившаяся в рукописи XVI в. (Кут. 1. Л. 372 об. — 389 об.; изд.: *Кекелидзе.* Этюды. 1955. Т. 3. С. 289–310). Синаксарное Житие М. И. было составлено прп. *Георгием Святогорцем* в XI в. и включено им в сб. Великий Синаксарь, сохранилось в рукописях XI в. (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211; Hieros. Patr. georg. 24/25; Sinait. iber. 4; Ath. Iver. 30). Прп. Георгией Святогорец также перевел 2 службы святому. Служба М. И. и «двум ученикам его» под 13 авг. (автор: Клим; Hieros. Patr. georg. 107. Fol. 253v, 1300 г.) содержит канон 4 плагального (8-го) гласа, стихиру на «Господи, воззвах» и прокимен. Др. служба М. И. объединена со службой также почитаемых 21 янв. мч. *Неофита Никейского* и мц. *Агнии* Римской (автор: Иоанн; НЦРГ. 2338. Л. 212, XI в.), содержит канон 4-го плагального гласа, 6 стихир на «Господи, воззвах» и прокимен (*Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 281–283; 2011. Т. 5. С. 413–414).

Э. Габидзашвили

В Грузии сохранялось устойчивое предание о погребении М. И. в монастыре его имени близ г. Цагери (груз. историческая провинция Лазика), в связи с чем Церковь неоднократно производила попытки разыскать мощи святого. К источникам, позволяющим восстановить события после состоявшегося в К-поле суда над М. И. и его сподвижниками преподобными Анастасием Апокрисиарием и Анастасием К-польским, относятся «Письмо Анастасия Апокрисиария Феодосию Гангрскому» (CPG, N 7733; *Allen, Neil.* 2002. P. 132–147, 186–188), к-рое было написано в Лазике вскоре после кончины М. И., и приложение к письму — «Воспоминание» спорного автора (CPG, N 7958; *Allen, Neil.* 2002. P. 148–171, 188–191). Лат. перевод письма прп. Анастасия, осуществленный Анастасием Библиотекарем, восполняет нек-рые лакуны, существующие в сохранившихся греч. рукописях (*Allen, Neil.* 1999). В переводе на груз. язык сохранилась выполненная в 1028 г. прп. *Евфимием Святогорцем* выписка из письма прп. Анастасия (*Кекелидзе.* 1918. С. 60–103). Также нек-рые сведения из письма содержатся в груз. синаксаре о М. И., переведенном с греческого языка прп. Георгием Святогорцем (Груз. церк. календарь. 2003. С. 174–175).

М. И. и его сподвижники прибыли в «страну христолюбивых лазов» 8 июня 662 г., и их сразу разлучили (*Allen, Neil.* 2002. P. 134–135). Прп. Анастасия К-польского отправили в апсильскую крепость Скотори,

18 июля перевели в некую «сванскую крепость», по прибытии в к-рую он и скончался 22 или 24 июля (Ibid. P. 162–163). Прп. Анастасия Апокрисиария на протяжении 4 лет беспрестанно переводили с места на место, он скончался в крепости Тусуми (Θουσούμης) 11 окт. 666 г. во время воскресного богослужения (Ibid. P. 134–141, 146–147, 154–155). М. И. ввиду нанесенных ему увечий не мог передвигаться ни верхом, ни на повозке, поэтому ему сплели из прутьев носилки и на них отнесли в крепость Схимари (Σχήμαρις; у прп. Евфимия и прп. Георгия Святогорцев ჰიმარი — Химари) (*Кекелидзе.* 1912. № 9. С. 35), которая находилась «неподалеку от страны аланов» (*Allen, Neil.* 2002. P. 134–137). По сообщению прп. Анастасия Апокрисиария, М. И. в Схимари получил откровение о дне своей скорой кончины (13 авг. 662 г., в 7-й день недели). Прп. Анастасий сообщает и о др. чуде, последовавшем вслед за кончиной М. И.: 3 лампады освещали по ночам могилу М. И. (Ibid. P. 136–137). Пресв. Феодосий Гангрский и Феодор Спудей, посетившие Лазику в 668 г., уже после кончины М. И. и прп. Анастасия Апокрисиария, не смогли подняться в Схимари и побывать на месте погребения М. И. ввиду трудности восхождения на гору, к-рая, по их мнению, являлась «вершиной Кавказа, и выше ее нет горы на Земле». Однако они беседовали с людьми (в источнике уточняется — как с начальствующими, так и с простыми людьми), хорошо знавшими те места и видевшими свечение лампад над могилой преподобного. Первыми очевидцами, засвидетельствовавшими это чудо, стали Мистриан, начальник крепости Схимари, и воины гарнизона (Ibid. P. 162–163). Все эти сведения позволяют установить, что первоначально М. И. был похоронен в месте своего заключения, т. е. в Схимари.

Источники не позволяют установить точное местоположение крепости Схимари. Ученые идентифицировали ее как крепость Мури (в с. Чхутели близ г. Цагери) (*Бриллиантов.* 2006. С. 303–329), как крепость Укимериони на горе Унагира (*Каухчишвили.* 1936. Т. 3. С. 62; 1941. Т. 4. С. 56), как крепость Дехвири (в неск. километрах от г. Цагери, в наст. время там проводятся раскопки) (*Летодиани.* 2005. С. 3–14) и т. д. Разыскания последних лет, проведенные местным

Прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и Шота Руставели. Роспись кафоликона Крестового мон-ря в Иерусалиме. 1643–1644 гг.

правящим архиереем — митр. Цагерским и Лентехским Стефаном (Калаиджишвили), позволили обнаружить развалины крепости (судя по всему, Схимари) на пересечении горных троп над урочищем Скимери на склоне горы Лаила (Лахили, 4009 м) (муниципалитет Лентехи). Очевидно, здесь проходила упоминаемая груз. историком XVIII в. царевичем *Вахушти Багратиони* «Такверская дорога», по к-рой в Грузию с севера «прошли овсы (осетины)» (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 748),— исторический путь из Алании в В. Сванети через перевал Бечо и далее — в Н. Сванети и Такверi через перевал близ горы Лаила (*Стефан (Калаиджишвили).* Прп. Максим Исповедник. 2015. С. 487–489).

Начиная с IX в. в рукописях, содержащих Житие М. И., стали появляться сведения о погребении святого в мон-ре св. Арсения (переименованного в мон-рь М. И.), к-рый находился под крепостью Мури близ с. Чхутели, на противоположном от совр. г. Цагери берегу р. Цхенисцкали (напр.: *Епифанович.* 1917. С. 21–26). Несколько позднее в греч. синаксарях и прологах под 13 авг. сообщалось о перенесении мощей М. И. (напр., в *Василия II Минологии* (X–XI в.) — PG. 117. Col. 582). По мнению архиеп. *Сергия (Спасского),* опирающегося на сведения слав. Студийского устава 1398 г., стишной греч. Синаксарь XII в. и греч. печатные Минеи 1806–1820 гг., мощи М. И. были перенесены в К-поль (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. Ч. 1. С. 244). А. И. *Бриллиантов* считал, что к-польская версия не имеет оснований и что мощи были перенесены «неизвестно откуда, куда и в какое время»; также ученый обратил внимание на то, что дата этого события (13 авг.) совпадает с днем кончины М. И. (*Бриллиантов.* 2006. С. 31–32). По мнению Епифановича, поддержанному совр. груз. историографией, мощи могли быть перенесены «в церковь Арсеньева монастыря при крепости Мури» (*Епифанович.* 2013. С. 373. Примеч. 244). Митр. Стефан (Калаиджишвили), опираясь на т. зр. Ларше, считает, что в греч. источниках речь может идти либо о перенесении отрубленной руки М. И. в К-поль (ныне хранится в мон-ре св. Павла на Афоне), либо о перенесении мощей М. И. из крепости Схимари в мон-рь св. Арсения под крепостью Мури с последующим переименованием мон-ря во имя Максима Исповедника. Также он отмечает, что до кон. XX в. не был известен ни один правосл. монастырь, посвященный М. И., кроме находящегося у крепости Мури, что косвенно подтверждает значимость этого мон-ря в историографии М. И.

Груз. источники, наиболее ранний из к-рых относится к XII в., напрямую сообщают о погребении М. И. в мон-ре близ с. Цагери. На полях груз. рукописи XII в. напротив фрагмента, в котором описана кончина М. И., той же рукой была сделана приписка: «Святые мощи св. Максима покоятся... (неразб.) близ Цагери». Плохо читаемое место ученые восстанавливают как «в крепости Мури» (*Кекелидзе.* 1912. № 9. С. 35). О месте погребения М. И. также сообщает Вахушти Багратиони в соч. «География Грузии»: при описании Лечхуми царевич упоминает мон-рь М. И. выше с. Цагери и ниже крепости Мури и указывает, что святой погребен в нем (*Vaxušti Bagrationi.* 1842. P. 348–351; *Он же.* 1904. С. 200–201; *Он же.* 1973. С. 4–14, 749). Вахушти отметил мон-рь М. И. на карте Имерети (*Idem.* 1842. Карта № 5); также Мури и мон-рь М. И. были обозначены на рукописных картах Черноморского побережья Кавказа и р. Риони (на груз. языке; нач. XVIII в.) и карте Кавказа (на груз. и рус. языках; 1743 г.), хранившихся в Военно-ученом архиве Военного министерства Российской им-

перии (*Бриллиантов*. 2006. С. 283. Примеч. 2). Церковному преданию соответствуют и местные народные легенды и праздники. Несмотря на сказочность и гиперболичность большинства из них, они содержат сведения о могиле М. И. в мон-ре его имени близ с. Цагери у крепости Мури (*Стефан (Калаиджишвили)*. 2015. Прп. Максим Исповедник. С. 479–485).

В нач. XX в. Синод РПЦ принял ряд мер по разысканию места погребения М. И. В ответ на запрос Синода еп. Имеретинский Георгий (Аладашвили) представил в 1909 г. в Грузино-Имеретинскую синодальную контору Грузинского Экзархата РПЦ доклад историка Ф. *Жордании*, в котором сообщалось, что древний мон-рь св. Арсения после погребения в нем М. И. был переименован в мон-рь М. И. и сохранился в руинированном состоянии, «следы фундаментов оправдывают указания географа Вахушти о сравнительной обширности монастырских сооружений»; «на месте бывшего изящного храма», к-рый упоминает Вахушти, над могилой М. И. был воздвигнут «маленького размера храм, грубой и непрочной постройки, вроде часовни с алтарем, под которым предполагаются святые мощи Максима Исповедника, ибо, по обычаю Древней Церкви, святых хоронили под алтарем» (ЦГА г. Кутаиси. Ф. 21. Д. 23672. Л. 9–10 об.). В целях изучения вопроса о месте погребения М. И. Синод РПЦ распоряжением от 20/28 марта 1914 г. поручил Имп. АН организовать археологические раскопки разведывательного характера в церкви во имя Максима Исповедника в с. Цагери. 28 июня — 15 июля 1914 г. группа учеников акад. Н. Я. *Марра* из состава Анийской археологической экспедиции в лице Д. А. Кипшидзе, Е. Д. Микеладзе под рук. старшего смотрителя Кавказского музея Н. Н. Тихонова провела раскопки. 14–15 июля место работ осматривал Марр. 11 февр. 1915 г. на заседании Историко-филологического отд-ния РАН был заслушан краткий отчет экспедиции. Раскопки не дали прямого ответа о местонахождении могилы М. И., поскольку работы были проведены вокруг церкви, а не внутри, и обработка обнаруженных данных, по мнению Марра, требовала дальнейших исследований (*Кавтарадзе*. 1992. С. 151; *Бриллиантов*. 2006. С. 263).

В 2010 г. при проведении работ, связанных с обновлением интерьера церкви в г. Цагери, был вскрыт бетонный пол и под слоем земли в алтаре был обнаружен череп человека. По благословению Католикоса-Патриарха Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* в 2010–2011 гг. группой археологов Сухумского и Тбилисского гос. ун-тов под рук. проф. Р. Хвистани были проведены археологические раскопки во всем интерьере церкви (Отчет об археол. работах. 2015. С. 516–529). Была раскрыта лестница, ведущая к месту, где были обнаружены захоронения 4 чел. Очевидно, под алтарем находилась древняя крипта, в которую спускались, чтобы поклониться мощам. Останки были исследованы антропологом-палеопатологом В. О. Асланишвили, сопоставившим сведения о пытках, которым подвергали М. И. и его учеников (им отрезали язык и пальцы рук), и состояние останков (отсутствие пальцев на руках, следы инфекции в ротовой полости, к-рая могла развиться только на открытых ранах при жизни человека, и др.). По его заключению, трое погребенных — это М. И. и его сподвижники преподобные Анастасий Апокрисиарий и Анастасий К-польский, похороненные в разное время на одном уровне, а останки 4-го человека, находящиеся уровнем ниже, очевидно, принадлежат св. Арсению, именем к-рого первоначально был назван монастырь (Антрополого-патологическое исслед. 2015. Ч. 2. С. 530–559).

Отчеты об исследованиях в мон-ре М. И. были представлены на посвященных М. И. международных богословских конференциях (www.st-maximus.org), к-рые проводились в Грузии с 2005 г. (12–17 сент. 2005; 9–14 окт. 2007; 20–25 окт. 2010; 24–27 окт. 2011) под эгидой Грузинской Патриархии, Международного научно-богословского центра им. М. И., Национального центра рукописей Грузии, Тбилисского гос. ун-та им. И. Джавахишвили, Грузинского ун-та им. ап. Андрея Первозванного при Грузинской Патриархии, Сухумского гос. ун-та, Кавказского международного ун-та, Центра духовного и интеллектуального развития молодежи при Грузинской Патриархии. В работе помимо груз. ученых и архиереев (митр. Стефан, митр. Манглисско-Цалкский Анания (Джапаридзе)) принимали участие ученые из Франции (Ларше), России (сотрудники МДАиС, богословского фак-та ПСТГУ), Австралии, Болгарии, Великобритании, Сербии, Израиля, Германии, духовенство Антиохийского Патриархата, Сербской (архиереи *Афанасий (Евтич)* и Максим (Василевич)), Болгарской, Румынской, Кипрской (еп. Тримифунтский Василий) Православных Церквей и др. В 2015 г. участники 5-й конференции (19–23 окт.) с благословения Католикоса-Патриарха Илии II рассмотрели представленные документы и подписали «Заключительный документ», в к-ром было высказано убеждение в обретении подлинных мощей М. И. и с высокой долей вероятности — его сподвижников (Сапатриарко уцкебани (Ведомости Патриархии). Тб., 2015. № 35. С. 4–7; № 36. С. 2–4).

Ист.: *Vaxušti Bagrationi*. Description géographique de la Georgie, par le tsarévitch Wakhoucht / Publ. d'après l'original autographe par M. Brosset. St.-Pb., 1842; *он же*. География Грузии / Введ., пер., примеч.: М. Г. Джанашвили. Тифлис, 1904; *он же*. История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; Т. 4); *Кекелидзе К.* Сведения груз. источников о прп. Максиме Исповеднике // ТКДА. 1912. Т. 3. № 9. С. 1–41; № 11. С. 451–486; *он же*. Груз. агиогр. памятники: Кимени. Тифлис, 1918. Т. 1. Ч. 1 (на груз. яз.); *он же*. Грузинская версия «Памятной записки» Феодосия Гангрского // *Он же*. Этюды. 1955. Т. 3. С. 271–310 (на груз. яз.); *Епифанович С. Л.* Мат-лы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К., 1915; *он же*. Прп. Максим Исповедник: Его жизнь и творения. К., 2013. Т. 1; *Каухчишвили*. Georgica. Тифлис, 1936. Т. 3. С. 62; 1941. Т. 4. С. 56 (на груз. яз.); *Allen P., Neil B., ed.* Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita. Turnhout; Leuven, 1999. (CCSG; 39); *iidem, ed., transl.* Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile. Oxf., 2002.

Лит.: *Бриллиантов А. И.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Пг., 1918; То же // *Он же*. Имп. Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 256–330; *Кавтарадзе Э.* Давид Кипшидзе: Жизнь и деятельность. Тб., 1992 (на груз. яз.); Груз. церк. календарь / Ред.: М. Долакидзе. Тб., 2003 (на груз. яз.); *Летодиани Д.* Разъяснения по поводу смерти и места погребения Максима Исповедника // Ист. штудии. Тб., 2005. Т. 4 (на груз. яз.); *Стефан (Калаиджишвили), еп.* Современный взгляд на вопрос о месте переселения, кончины и погребения св. Максима Исповедника в Грузии // ЕжБК. 2005. Т. 1. С. 323–345; *он же*. К вопросу о переложении мощей прп. Максима Исповедника // Там же. 2008. Т. 1. С. 359–363; *он же*. Об археол. раскопках в мон-ре прп. Максима Исповедника в окрестностях Цагери // Там же. 2010. Т. 1. С. 393–396; *он же*. Новые сведения о местах переселения, кончины и погребения прп. Максима Исповедника // Там же. 2011. Т. 2. С. 9–18; *он же*. Замечания по поводу ст. А. Виноградова «Еще раз

к вопросу о месте ссылки, кончины и погребения прп. Максима Исповедника и его спутников» // Там же. 2015. С. 75–80; *он же.* Прп. Максим Исповедник в Грузии // Proc. of the Intern. Theol. Conferences Dedicated to St. Maximus the Confessor. Тб.; Цагери; Лентехи, 2015. С. 420–502 (на груз., рус., англ. яз.); *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2014². С. 8–170; Антрополого-патологическое исслед. и идентификация останков, обнаруженных в захоронении под алтарем Цагерской церкви св. Максима Исповедника // Proc. of the Intern. Theol. Conferences Dedicated to St. Maximus the Confessor. 2015. С. 530–559 (на груз., рус., англ. яз.); Отчет об археол. работах, проведенных в интерьере ц. св. Максима Исповедника с. Чхутели // Там же. С. 503–529 (на груз., рус., англ. яз.).

Митр. Стефан (Калаиджишвили)

Переводы сочинений на грузинский язык. В средние века на груз. язык было переведено большинство творений М. И. Первый значительный корпус осуществлен на рубеже X и XI вв. прп. Евфимием Святогорцем: «Вопросоответы к Фалассию», «Диспут с Пирром», часть «Трудностей к Иоанну», выдержки из отдельных сочинений. Тексты переведены свободно, поскольку целью их прежде всего было удовлетворить духовные запросы современников и сделать творения М. И. доступными обычным читателям. В «Вопросоответы к Фалассию» прп. Евфимий включил фрагменты др. сочинений М. И., так что это сочинение состоит из 100 вопросов вместо 65, которые были в оригинале. При переводе «Диспута с Пирром» он устранил часть исторических подробностей, упростил аргументацию, внес в текст собственные комментарии и аргументы (*Khoperia.* 2015. P. 440–442). Католикос-Патриарх всей Грузии *Николай I (Гулаберисдзе)* (1150–1174) перевел «Толкование на Молитву Господню» и мн. др. произведения догматико-полемического характера (Кут. 14, XVII в.). Богословы Гелатской школы (с XII в.) осуществили новые переводы «Вопросоответов к Фалассию», «Диспута с Пирром», «Трудностей к Иоанну», а также «Глав о богословии и домостроительстве», «Различных богословских и домостроительных глав». Эти переводчики уже стремились к максимально точной передаче греч. оригинала с сохранением его формальной структуры, ориентируясь на высокообразованного и сведущего в богословии читателя (*Khoperia.* 2015. P. 443–445). В XVIII в. труды М. И. переводил *Иоанн (Папуцишвили)*. О большом влиянии М. И. в Грузии свидетельствуют также переводы памятников, касающихся его жизни, распространение легендарных сказаний о нем, иконографическая традиция (Ibid. P. 446–448, 452–455).

Лит.: *Чантладзе А.* «Вопросоответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника в древнегруз. переводах // ХВ. 1999. Т. 1(7). С. 391–396; *Габидзашвили.* Переводные памятники. 2009. Т. 3. С. 511 [Библиогр.]; Т. 4. С. 289; 2012. Т. 6. С. 302 [Библиогр.]; *Khoperia L.* The Georgian Tradition on Maximus the Confessor // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxf., 2015. P. 439–460.

Иером. Феодор (Юлаев)

Почитание у южных славян и на Руси. Пространное Житие М. И., по всей видимости, не было переведено на слав. язык; следы бытования его полного текста как в южнослав., так и в древнерус. традиции отсутствуют. В древнерус. списках XIV–XV вв. (старший — ГИМ. Чуд. 21) имеется отрывок из Прения М. И. с Феодосием, еп. Кесарии Вифинской, входящий в нек-рые редакции Жития (*Буланин.* 1991. С. 125; Каталог памятников. 2014. С. 243). Вероятно, он восходит к переводу отрывков из сочинений М. И., выполненному в X в. в Болгарии. Краткое Житие (под 13 авг.) было первоначально переведено на Руси или для Руси в составе Пролога нестишного не позднее XII в. (под 21 янв. здесь содержится лишь память). В 1-й пол.— сер. XIV в. были сделаны 2 перевода (болгарский и сербский, не исключено, что оба на Афоне) Стишного Пролога, содержащего под 21 янв. Житие М. И., а под 13 авг. стих на перенесение мощей. Первый из переводов (т. н. Тырновская редакция) с рубежа XIV и XV вв. получил распространение на Руси, в основном в крупных монастырских центрах. В XVII в. был выполнен перевод краткого Жития М. И. на западнорус. лит. язык («просту мову»), представленный в Торжественнике минейном (Вильнюс, БАН Литвы. Ф. 19. № 82), переписанном в 1669 г. в Богоявленском Кутеинском мон-ре по заказу игум. Иова (*Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской Публичной б-ки, церковнославянских и русских. Вильна, 1882. С. 131, 140).

Январская и августовская службы М. И. (с 2 разными канонами прп. Иоанна Дамаскина) были переведены на славянский не позднее сер. XI в. (вероятно, еще в X в. в Болгарии), представлены древнерусскими списками начиная с рубежа XI и XII вв. (РГАДА. Ф. 381. № 99 (январь), № 125 (август)); южнослав. списки — в силу худшей сохранности рукописной традиции — с XIII в. В августовском каноне, возможно, сохранились остатки слав. акростиха, созданного при переводе. В 1-й пол. XIV в. в Болгарии или на Афоне в составе Миней служебных по Иерусалимскому уставу были вновь переведены январская и августовская службы М. И., с начала — 1-й четв. XV в. получившие распространение и на Руси.

Посвящения мон-рей М. И. в правосл. славянских странах неизвестны. Посвящения храмов на Руси / в России очень редки, встречаются лишь в крупных городах. В Москве ц. во имя М. И. (и Максима Блаженного) «на Варварском крестце» известна с 1617 г. (*Павлович Г. А.* Храмы средневековой Москвы по записям Ладанных книг: (Опыт справ.-указ.) // Сакральная топография средневек. города. М., 1998. С. 158–159). Для южнослав. стран сведения отсутствуют.

Переводы сочинений на славянский язык. Сочинения М. И. (и приписываемые ему в слав. традиции тексты) неоднократно переводились на слав. язык на протяжении Средневековья и XVIII в. «Главизны о любви к Елпидию попу» (4 сотницы) были переведены в Болгарии в 1-е десятилетия X в., в правление царя *Симеона* и у юж. славян (вероятнее всего, на Афоне) не позднее сер. XIV в. В древнейшем переводе их иногда сопровождает 5-я сотница, представляющая христ. обработку «Энхиридиона» философа-стоика *Эпиктета,* приписываемую в заглавии М. И. (*Буланин.* 1991. С. 96–137, 301–327; *Он же.* Из истории текста слав. «Энхиридиона» // Каталог памятников. 2014. С. 435–448). Древнейший перевод сохранился только в восточнослав. списках начиная с XIII в., в т. ч. в составе «Минейного изборника», состоящего из древних болг. переводов и включенного в ВМЧ под 29 февр. Второй перевод широко представлен в южнославянской (преимущественно сербской) традиции 2-й пол. XIV–XV в. (старший датированный список в сборнике 1355 г. — Хиландарь. № 470).

К числу болг. переводов X в. относится и перевод одного из посланий М. И. к Фалассию (нач.: «Три части суть, яко же реша, человека водящая...»), сохранившийся также в со-

Церковь прп. Максима Исповедника на Варварке, Москва. Фотография. 1881–1891 гг. (Альбом Н. А. Найденова)

ставе «Минейного изборника» (изд.: *Буланин* 1991. С. 327–331). Возможно, М. И. принадлежит послание к Мартиниану, сохранившееся только в переводе и предшествующее в списках XIII–XIV вв. «Энхиридиону» (Там же. С. 135–136). Наконец, к числу болг. переводов X в. относится большое число отрывков из сочинений М. И., значительная часть которых сохранилась в окружении «Книги Кормчий душам» и в Изборнике 1073 г. (Каталог памятников. 2014. С. 240–243).

С именем М. И. в заглавии в древнерус. традиции широко распространен (списки со 2-й пол.— кон. XIV в.) учительный сборник «Книга Кормчий душам», к-рый в визант. рукописях атрибуируется византийскому имп. *Льву VI Мудрому* (Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις; *Пападопуло-Керамевс А.* Varia graeca sacra: Сб. неизданных греч. богословских текстов IV–XV вв. СПб., 1909. С. 213–253). Во 2-й четв. XVI в. в Новгороде текст был включен (в составе «Минейного изборника») в ВМЧ под 29 февр. (*Буланин Д. М.* Изборник 1076 г. и споры о национальных приметах в древнейших слав. переводах // Рус. лит-ра. СПб., 2012. № 2. С. 14–18; Каталог памятников. 2014. С. 237, 537–541). Данный псевдоэпиграф сыграл весьма значительную роль в древнерусской книжности. К нему восходит специфически рус. наименование Номоканона — «Кормчая» (*Чернышева М. И.* Кормчая: К истории рус. названия Византийского правового сборника // FM. 1998. Bd. 10. S. 517–532). Из-за постоянного тесного соседства в рукописной традиции имя М. И. с «Книги Кормчий душам» в ряде случаев переносится на старший перевод «Наставления» диак. Агапита (Каталог памятников. 2014. С. 544), к-рый в восточнослав. списках постоянно лишен заглавия.

В южнослав. минейных Торжественниках архаического состава (напр., в серб. рукописи 3-й четв. XIV в.— ХАЗУ. ZIIIc22) известно «Слово Максимово», приуроченное к празднику Положения ризы Богородицы (2 июля). Оно представляет сводный текст о Богородице, земном образе Спасителя, св. Иоанне Предтече и др., извлеченный из Хронотаксиса М. И. («Последовательная хронология жизни Христа» (Chronologia succincta vitae Christi, фрагмент «Пасхалистического трактата» М. И.), BHG, N 779k) в соединении с фрагментами сочинений Епифания, монаха Каллистратова мон-ря, и свт. *Епифания Кипрского* (*Иванова К.* Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 574–575). Перевод, несомненно, значительно старше XIV в., но текст обстоятельно не исследован. В древнерус. рукописной традиции до рубежа XIV и XV вв. памятник отсутствует, позднейшая не выявлена и не исследована, в ВМЧ текст отсутствует.

В XIV в. южнослав. книжниками (вероятно, на Афоне) из творений М. И. были переведены «Изложение о вере вкратце» в вопросах и ответах, «Епистолия к Марину, пресвитеру кипрскому», «О начальстве папине». Тексты могут входить в догматико-полемические сборники, сопровождающие списки «Синтагмы» Матфея Властаря (*Троицки.* 1956).

В 1371 г. коллективом серб. переводчиков под руководством старца *Исаии* были переведены «Ареопагитики» с толкованиями М. И. Перевод получил достаточно широкое распространение в собственно серб. традиции XIV–XV вв. (старший список (РНБ. Гильф. 46), современный переводу, издан в наст. время факсимильно и набором), в южнослав. ресавской традиции XVI в. на территории Охридской архиепископии. Предполагается, что на Русь перевод был привезен (во всяком случае, первоначально) митр. Киприаном, но изучение особенностей рукописной традиции показывает, что восточнослав. книжникам было доступно неск. экземпляров памятника с различным расположением в них толкований М. И. (*Прохоров Г. М.* Памятники переводной и рус. лит-ры XIV–XV вв. Л., 1987. С. 5–59). Списки восточнослав. происхождения известны со 2-й четв. — сер. XV в. (старший, «киприановский» список — РГБ. МДА. Фунд. № 146), памятник включен во 2-й четв. XVI в. в Новгороде в состав ВМЧ. В 1425 г. на Афоне (в мон-ре Св. Павла?) серб. мон. Иаков Доброписец перевел по заказу рус. книгописца *Евсевия-Ефрема* «Слово постническо по вопросу и ответу», получившее широкое распространение в древнерус. и южнослав. книжности (старший рус. список (РГБ. Троиц. № 175) в составе сборника, переписанного в 1431 г. в новгородском Рождества Богородицы Лисицком мон-ре).

Во 2-й пол. XVIII в. в окружении прп. *Паисия (Величковского)* были выполнены переводы трактата «О божественных именах» Псевдо-Дионисия Ареопагита с толкованиями М. И. и келейное правило безмолвникам. Последнее особенно распространено в сборниках XVIII–XIX вв. его учеников и последователей и переведено ими на румынский.

Лит.: *Троицки С. В.* Допунски чланци Властареве Синтагме. Београд, 1956; *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерус. лит-ре XI — XVI вв. München., 1991; Каталог памятников древнерус. письменности XI — XIV вв. / Отв. ред.: Д. М. Буланин. СПб., 2014.

Гимнография. Память М. И. отмечается в *Типиконе Великой церкви* IX–XI вв. 13 авг., 19 авг. (а также 21 янв. и 26 авг.— в отдельных рукописях) без богослужебного последования (см.: *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 205, 368, 378, 385).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., включающем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, М. И. не упоминается, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции содержатся службы М. И. 21 янв. и 13 авг., состоящие из канона, цикла стихир и седальна (напр., см.: ГИМ. Син. № 163, XII в., № 168, XII в.— *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 47, 73–74; также см.: РГАДА. Ф. 381. № 99 Л. 81 об.— 84 об., № 125 Л. 26 об.— 29, кон. XI — нач. XII в.— см.: *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 222–252).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию *Студийского устава*, 21 янв. совершается память М. И. и мч. Неофита: назначается обычная рядовая служба с пением *«Аллилуия»* на утрене; богослужебное последование М. И. содержит минимальный набор песнопений: канон авторства Иоанна Монаха, цикл стихир-подобнов, седален (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 396). Память М. И.

отмечается также 13 авг., но в связи с отданием в этот день праздника *Преображения Господня* служба М. И. переносится на 12 авг. и поется вместе со службой попразднства Преображения; М. И. назначается отпустительный тропарь Ὀρθοδοξίας ὁδηγὲ· (Правосла́вїѧ наста́вниче:), канон авторства Андрея плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, цикл стихир-подобнов, 1 самогласен, 1 подобен, седален, светилен; на литургии в честь М. И. поется прокимен Пс 149. 5 и аллилуиарий Пс 111. 1, Апостол и Евангелие — рядовые (Там же. С. 485).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., отражающем южноиталийскую редакцию Студийского устава, память М. И. отмечается в те же дни — 21 янв. и 13 авг; 21 янв. М. И. назначается тот же отпустительный тропарь, что и в Евергетидском Типиконе, совершается вседневная служба без праздничных особенностей; на литургии прокимен, аллилуиарий, причастен — М. И., чтения — дня (*Arranz.* Typicon. P. 111); 13 авг. в связи с отданием Преображения Господня на вечерне, утрене и литургии исполняются только песнопения праздника, но на полунощнице поется канон М. И. (Ibid. P. 179).

В *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в., представляющем афонскую редакцию Студийского устава, 21 янв. на вечерне указаны стихиры М. И. и мч. Неофита (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 252); 13 авг. поется только служба отдания Преображения, но на литургии М. И. назначается прокимен Пс 149. 5, аллилуиарий Пс 39. 2, Апостол 2 Тим 2. 11–[19], Евангелие Лк 12. 8–[12] (Там же. С. 270).

В *Иерусалимском уставе,* начиная с древнейших сохранившихся редакций — напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв., Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г.— память М. И. отмечается 21 янв. и 13 авг. (см.: *Lossky.* Typicon. P. 232; *Миркович.* Типикон. Л. 86б, 120а). М. И. назначается отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὀρθοδοξίας ὁδηγέ· (Правосла́вїѧ наста́вниче:) (см.: *Миркович.* Типикон. Л. 86б, 120а); служба М. И. 13 авг. из-за совпадения с отданием Преображения Господня переносится на 12 авг.

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. помимо отпустительного тропаря в последовании М. И. 21 янв. указаны кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Τὸν τῆς τριάδας ἐραστήν· (Тр҃цы рачи́телѧ:), канон, цикл стихир-подобнов, самогласная стихира, на литургии в этот день прокимен, аллилуиарий, чтения и причастен — исповедника; 12 авг. М. И. указан только отпустительный тропарь и кондак 2-го гласа Τῆς ἐκκλησίας ὑπέρμαχε· (Церкви защитник...).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 21 янв. отмечалось знаком ⊙ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); помимо уже известных песнопений М. И. назначался дополнительный кондак 6-го гласа Свѣ́тъ трисїа́нный:; 12 авг. богослужебное последование М. И. имеет тот же состав, что и 21 янв., но добавляется еще 1 седален.

В издании Типикона 1633 г. статус службы М. И. понизился — назначается служба без знака (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*).

В пореформенном издании Типикона 1682 г., к-рое лежит в основе совр. Типикона, принятого в РПЦ, на память М. И. 21 янв. совершается служба без знака; состав последования в целом тот же, что и в издании 1610 г., но с добавлением светильна и особых указаний для литургии: прокимен Пс 15. 3, Апостол Евр 11. 33–40, аллилуиарий Пс 33. 18, Евангелие Лк 12. 8–12, причастен Пс 32. 1. 12 авг. в этом же Типиконе также назначается служба без знака, и песнопения М. И. заимствуются из его службы 21 янв.

Последование М. И., содержащееся в совр. греч. и рус. богослужебных книгах 21 янв., включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὀρθοδοξίας ὁδηγέ· (Правосла́вїѧ наста́вниче:), кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Τὸν τῆς Τριάδος ἐραστήν· (Тр҃цы рачи́телѧ:) с икосом, кондак 6-го гласа Свѣ́тъ трисїа́нный: с икосом (только в рус.— см.: Минея (МП). Янв. Ч. 2. С. 217); канон авторства *Иоанна Дамаскина* с акростихом Ὁ Παμμέγιστος Μάξιμος δοξάζεται (Всевелича́йшїй маѯі́мъ да сла́витсѧ) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (Пои́мъ гдⷭ҇ви:), нач.: Ὅλην μοι τὴν θεόπνουν (Всю̀ мнѣ̀ бг҃одꙋхнове́ннꙋю); цикл стихир-подобнов; 2 самогласные стихиры (в греч.— 3); седален; светилен (разные в греч. и рус. Минее).

Служба М. И. 13 авг. (к-рая переносится из-за отдания праздника Преображения Господня на 12 авг.) в совр. греч. Минее состоит из тех же (за исключением седальна и светильна) песнопений, что и 21 янв. (см.: Μηναῖον. Αὔγουστος. Σ. 119–130; Ἰανουάριος. Σ. 314–328). В совр. рус. Минее 13 авг. помещен иной канон М. И. без указания авторства и без акростиха 8-го гласа, ирмос: Ї҆и҃лѧ ѿ рабо́ты:, нач.: Вы́шнїѧ премꙋ́дрости сокро́вище стѧжа́въ: (Минея (МП). Авг. Ч. 1. С. 367–379) (этот канон сохранился также в греч. рукописях: его авторство приписывается Андрею (архиеп. Критскому?); канон имеет несколько редакций — см.: AHG. T. 12. P. 142–162) и иной седален, а в остальном богослужебное последование М. И. то же, что и 21 янв.

По рукописям известны песнопения М. И., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 1-го гласа Ἡ γλῶσσα σου, σοφέ· (Язык твой, премудре...) с икосом, кондак 4-го гласа Ἱεραῖς διέπρεψας ὁμολογίαις· (Священными украшен исповеданиями...) с икосом, кондак 2-го гласа Τῆς παναγίας Τριάδος ὑπέρμαχε· (Всесвятой Троицы защитниче...) с икосом; кондак Τὸ ἑσπέριον φάος· (Вечерний светильник...) с икосом; самогласная стихира, дополнительный цикл стихир-подобнов, седальны, светильны (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ЕФ. 1947. Т. 46. Σ. 118–120).

Е. Е. Макаров

Иконография. В визант. искусстве изображение М. И. опознается по надписанию «ομολογητής» (греч. «исповедник»). Указания, как изображать М. И., содержатся в рус. иконописных подлинниках, напр. рукопись кон. XVI в. описывает святого так: «...сед, брада аки Власьева, повилася, ряска санкир с белилы, дымчат» (Иконописный подлинник Новгородской ред. по Софийскому списку кон. XVI в.: С вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873. С. 65). В Строгановском иконописном подлиннике 1-й четв. XVII в. под 21 янв. святой изображен в монашеских одеждах, с непокрытой головой, обращенным вправо. Его кудрявые волосы зачесаны назад, борода средней длины, правая рука с благословением поднята перед грудью, левая скрыта под плащом. Надпись над рисунком: «Преподобного отца нашего Максима исповедника, сед, ряска санкирь з белилом»; в рекомендации указано «сед, брада аки Власиева, на конца подвоилася, риза испод санкирь дичь, в руке крест, а в левой свиток, а в нем писано «что и пою и поклоняюся Отцу и Сыну и Святому Духу»» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 67). Под 13 авг. в том же подлиннике на рисунке святой стоит, глядя прямо перед собой, в монашеских одеждах, с короткой бородой, обеими руками он держит свернутый свиток; надпись над изображением: «Преподобнаго отца нашего (Ма)ксима исповедника ряса вохра темна»; в предписании указано: «надсед, брада доле Власиевы, а в киевских покороче, риза преподобническая, испод вохра темна, рукама держит свиток» (Там же. С. 128). В руководстве для иконописцев акад. В. Д. Фартусова М. И. описан как «старец 78 лет, греческого типа, худ, бледен, с отсеченною правою рукой, с большою проседью, с большою густою, на конце раздвоенною бородой; очень умен, кроток, с сильною волей и с твердым характером; одежды монашеския, убогия, в епитрахили, как пресвитер и авва». Фартусов приводит не только иконографические характеристики, но и указывает большое количество вариаций текста на свитке преподобного (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 160). В совр. сборниках надписей на иконах к тем же текстам на свитке прибавляется как преимущественный вариант: «Чту и пою и поклоняюся Отцу и Сыну и С(вя)тому Духу» (*Филатов В. В., Камчатнова Ю. Б.* Наименования и надписи на иконных изображениях: Справ. для иконописцев. М., 2009³. С. 233–234).

Медальоны с образом М. И. включены в мозаики монастырских кафоликонов, возведенных и украшенных при участии к-польских мастеров — Осиос Лукас в Греции (30–40-е гг. XI в.) или Неа-Мони на о-ве Хиос (1042–1056). В обоих случаях святой изображен погрудно, в монашеском облачении, с крестом в правой руке и левой, обращенной ладонью вперед. Образ подписан только именем. Несмотря на единство композиции и позы М. И., художественные особенности, присущие разным артелям и мастерам, привели к значительным различиям в облике святого. Так, в мозаиках кафоликона мон-ря Осиос Лукас М. И. представлен как старец с седыми волосами, расчесанными ровно на пробор, с заостренной к концу бородой, в темных одеждах. Аналогичный образ (также в медальоне) повторен и в росписи крипты кафоликона. В мозаиках внутреннего нартекса кафоликона монастыря Неа-Мони святой изображен средовеком, его волосы и короткая округлая борода исполнены смальтой пепельного и розового оттенков. Ризы выложены голубым и синим, крест составлен из ярко-голубой смальты.

Прп. Максим Исповедник. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас. 30–40-е гг. XI в.

В книжной миниатюре с XI–XII вв. образ М. И. появляется в минологиях, чаще январских, реже августовских. Под 13 числом М. И. изображен в августовской Минее XI в. из мон-ря св. Нила в Гроттаферрате (Crypt. Da XII. Fol. 65v). Позднее в минологиях этот день сопровождается, как правило, образом именно М. И., будь то маргинальное изображение рядом с текстом или портрет святого в архитектурном окружении на отдельном поле. Он всегда облачен в иноческие одежды — желтую хламиду, темную рясу, из-под к-рой спускается темный аналав, на голове нет куколя, в правой руке перед грудью он держит крест; волосы седые, короткие, борода недлинная, чуть заостренная. Таковы, напр., изображения М. И. в месяцеслове Служебного Евангелия кон. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 295) или на январской иконе из синайского гексаптиха (кон. XI — нач. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае, фрагмент с фигурой М. И.— плохой сохранности). На миниатюре из минология XIII в. святой благословляет правой рукой, а в левой сжимает свиток (Paris. gr. 1561. Fol. 87); архитектурный задник композиции, вероятно, напоминает о фонах, украшавших имп. минологии XI в.

На миниатюрах поздневизант. и поствизант. времени М. И. изображался в минейном цикле дважды. Напр., в минологии на год с циклами двунадесятых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского 1322–1340 гг. под 21 янв. полуфигура старца в розовой хламиде помещена за контуром горки (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 25v). Его изображение повторено под 13 авг.— он обращен к соседней фигуре юного мученика (Fol. 51); имя святого присутствует на обеих миниатюрах. В афонской греко-грузинской рукописи кон. XV в., служившей книгой образцов (РНБ. О.I.58. Л. 96 об., 124 об.), М. И. стоит вместе с др. святыми, чья память приходится на 21 янв., мучениками Неофитом Тарсийским и Евгением Трапезундским; он в монашеской одежде, волосы и борода седые, короткие, в правой руке сжимает крест, в левой — свиток. Под 13 авг. он написан рядом с прор. Михеем и композицией Успения Пресв. Богородицы. Облик его сходен с миниатюрой под 21 янв., только голова имеет более высокий лоб.

Вариант, когда образ М. И. включен в многофигурную композицию, использован в выходной миниатюре неск. иллюстрированных рукописей «Догматической Паноплии» Евфимия Зигабена (Vat. gr. 666. Fol. 1v, до 1118; ее копия — ГИМ. Син. греч. 387. Л. 5 об., нач. XIII в.). На ней М. И. опознается по надписи («о а Максим»). Он и прп. Иоанн Дамаскин замыкают ряды святителей и преподобных Вселенской Церкви, передающих свитки со своими сочинениями имп. Алексею I Комнину, к-рый на соседней миниатюре преподносит кодекс сидящему на престоле Христу. Как и прп. Иоанн Дамаскин, М. И. облачен в темную рясу, его лицо обрамлено бородой средней длины, на голове зеленоватый остроконечный куколь.

Прп. Максим Исповедник. Миниатюра из Минология. XIII в. (Paris. gr. 1561. Fol. 87)

Сцена отсечения рук и языка М. И. вошла в иллюстрированные исторические сочинения. В Лицевом Хронографе (в составе Лицевого летописного свода, 70-е гг. XVI в., РНБ. F.IV.151. Л. 691 об.) на одной миниатюре представлено мучение М. И., двух его учеников по имени Анастасий и папы Римского Мартина Исповедника. На дальнем плане по приказу имп. Константа, «внука Ираклиева», его слуги, склонившись над поверженным святым, отрубают кисть правой руки и урезают язык. М. И. в монашеских одеждах, с короткими волосами и небольшой бородой. В верхнем правом углу он стоит в молении перед Господней десницей, протягивая к небу обе ладони.

Образ М. И. включался в монументальные минейные циклы, напр. в притворе ц. в честь 40 мучеников Севастийских в Велико-Тырнове (ок. 1230) на сев. стене под 13 авг. помещено изображение М. И. на смертном ложе («[п]ре[с]та[в]л]ние»). Фигура М. И. в виде отдельного портрета под 21 янв. и сцены его мучения под 13 авг. могли появляться в одном ансамбле. В притворе ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) на сев. стене расположена композиция, где палач в античных одеждах отсекает М. И. правую руку, левая в это время падает к его ногам; в греч. подписи к композиции названо также усечение языка; у святого короткие, курчавые волосы и короткая, разделенная на 2 пряди борода. В юж. части зап. стены под 21 янв. помещен погрудный портрет святого с его полным подписанием. Он в монашеских ризах, с короткой раздвоенной седой бородой, обеими руками держит закрытый свиток. В притворе Вознесенской ц. в Дечанах (1348–1350) на северной стене сев. нефа сцена усечения мечом (плохой сохранности) атрибутируется как мученичество М. И. В притворе ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343), под 21 янв. святой стоит, держит свиток обеими руками, как на минейном портрете в Старо-Нагоричино. Он облачен в куколь, его образ сопровождает греч. подпись.

Известно, что среди фресковых композиций 1481 г., украшавших Петропавловский (некогда Петроверигский) придел в Успенском соборе Московского Кремля (1475–1478), над гробницей свт. Петра, митрополита Московского, располагался

образ М. И. Это изображение сохранялось до 1819 г., когда над ракой свт. Петра была установлена металлическая сень и разобрана верхняя часть стены между жертвенником и приделом (*Толстая Т. В.* Успенский собор Московского Кремля. М., 1979. С. 16). В день памяти М. И., 13 августа 1329 г., был освящен придел, в к-ром располагалось погребение строителя собора и первого среди святых покровителей Москвы.

С XIV в. образ М. И. появляется в монументальных росписях храмов среди чина преподобных. В сев. певнице ц. ап. Андрея на Треске, расписанной митр. Иоанном Зографом в 1388–1389 гг. полуфигура М. И. располагается среди др. преподобных и анахоретов. Изображения М. И. в росписях визант. храмов вне минейного цикла часто встречаются в монастырских соборах. В соборе Протата (ок. 1290, мастер Мануил Панселин) М. И. с подписью «Омологитис» изображен в люнете окна на юж. стене наоса кафоликона в медальоне; он седовласый старец, с высоким лбом, недлинной седой бородой, крупным носом, глубоко посаженными глазами под кустистыми бровями, впалыми щеками и узкими, крепко сжатыми губами. На нем светлый плащ, темный куколь опущен, правая рука с благословляющим жестом поднята перед грудью, в левой — свиток, перевитый красной нитью. Гораздо больше изображений в рост сохранилось в росписях афонских храмов поствизант. времени: в наосе кафоликона мон-ря Кутлумуш (1539/40, мастер мон. Макарий), в литийном притворе кафоликона мон-ря Дионисиат (1546–1547, мастер Зорзис (Дзордзис) Фукас), на сев. стене в трапезной того же мон-ря (ок. 1553), в трапезной Вел. Лавры (3-я четв. XVI в., мастер Феофан Критянин). В некоторых росписях он предстает как личный покровитель заказчика росписи или строителя храма, как в декорации ц. свт. Николая Чудотворца черногорского мон-ря Подврх (1613–1614, мастер свящ. Страхиня из Будимли), на юж. стене нефа в ц. Рождества Пресв. Богородицы мон-ря Сливница (Македония, XVII в.) или на вост. стороне юго-зап. столба, рядом с прп. Иоанном Дамаскином, в груз. монастыре во имя Креста Господня в Иерусалиме (1643–1644).

К наиболее ранним иконам с образом М. И. можно отнести «Распятие Христово, с избранными святыми» в мон-ре вмц. Екатерины на Синае (XIII в.), где на нижнем поле в чине преподобных и аскетов, в левом углу помещено изображение, подписанное именем М. И. Это средовек, у него худощавое лицо, короткие коричневые волосы и короткая острая борода. На нем коричневая мантия, виден опущенный черный куколь, в правой руке крест, левая перед грудью в благословении. На рус. минейных иконах жес-

Прп. Максим Исповедник. Роспись ц. Рождества Пресв. Богородицы мон-ря Сливница, Македония. XVII в.

ты святого повторяют визант. памятники, напр. на январской минее северных писем (1-я пол. XVI в., ГРМ) он седой старец, с бородой средней длины, в ясе светло-красного оттенка, зеленоватом плаще, красном аналаве, правая рука в благословении, в левой, покровенной плащом,— свиток. Как правило, появление фигуры М. И. на иконе связано с ее предназначением для монашеского моления, как, напр., на иконе из афонского мон-ря Пантократор (3-я четв. XVII в.) со сценой Причастия св. Марии Египетской, образами преподобных Макария Великого и Макария Римского.

В Др. Руси посвящения престолов М. И. были редки. В Москве на ул. Варварке находилась ц. в честь святых князей Бориса и Глеба, прославленная как место подвигов и упокоения блж. Максима Московского, над могилой к-рого в 1434 г. возвели каменный придел с посвящением М. И. В сер. XVII в. посвящение престола стало наименованием всего каменного храма, главный престол к-рого в 1698 г. был освящен в честь московского юродивого. На литографиях XIX в., печатавшихся для этого храма, как покровители изображены М. И. в одеждах преподобного и полунагой блж. Максим Московский. В вологодской ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке на средства купца М. И. Рыбникова был устроен придел во имя М. И. (1779), храмовый образ к-рого с фигурами ярославских князей и М. И. был написан устюжским иконописцем А. В. Колмогоровым (ныне ВГИАХМЗ). Святой предстоит в молении Св. Троице (в виде «Сопрестолия»), он в монашеских одеждах, с куколем на голове, в хитоне синего цвета, в левой руке — развернутый свиток. Вероятно, из неизвестного теперь храма или придела во имя М. И. или связанного с ним св. блаженного Максима, Московского чудотворца, происходит икона с их фигурами в молении образу Коронования Богоматери, написанная в подражание европ. живописи (XVIII в., ГМИР).

Целый ряд изображений М. И. кон. XVI — нач. XVII в. связан с тем, что его имя носили неск. членов семьи Строгановых. По заказу М. Я. Строганова для родового храма в Соли Вычегодской (ныне Сольвычегодск) была написана икона преподобного с клеймами («житие его и мучение»). Этот монументальный образ небесного покровителя одного из представителей семьи «именитых людей» стал не только памятником личного и семейного благочестия, но и примером синтеза художественных и агиографических достижений культуры Московской Руси рубежа XVI и XVII вв. Образ святого в среднике восходит к традиции изображения преподобного, сложившейся в древнерус. искусстве в эпоху Дионисия. Святой изображен в рост, руки широко разведены в стороны, высоко поднятой правой он благословляет троеперстным сложением, в левой — свиток с надписью («Внимаите убо, о возлюбленная моя братия, имеите чистоту

Прп. Максим Исповедник. Фрагмент иконы из мон-ря Пантократор, Афон. 3-я четв. XVII в.

душевную и телесную и любовь нелицемерную ко всем человеком»). Облачение составляют желтый хитон, коричнево-пурпурная мантия и синяя епитрахиль с шитыми красными крестами. Короткие волосы плотно облегают голову, открывая высокий лоб, борода средней длины разделена на 2 прямые пряди. Уникален единственный в правосл. искусстве житийный цикл М. И., включающий 20 клейм. По мнению М. С. Трубачёвой, он

следует тексту Жития святого, близкому к краткой редакции, обычной для Синаксаря (Пролога), однако в нек-рых деталях композиций и в их надписаниях воспроизводятся детали, близкие к европ. или груз. источникам и не позволяющие однозначно идентифицировать исходный текст. В начале расположена сцена моления М. И. перед путешествием в К-поль («оставле мир и град и отечество свое и приде во Царьград») к царю и обвинениями еретиков-монофелитов. В клеймах воспроизводятся встречи с папой Римским Мартином Исповедником, прения в присутствии царя, опала и заточение, 2 сцены страданий (отсечения руки и языка), последовавшие в ссылке проповеди, успение и погребение святого, а также посмертные молитвы мужей и жен у его гроба. Композиции свидетельствуют о прекрасном знании агиографической канвы и виртуозном владении житийной иконографией, имеют много перекличек с иконами рус. святых. В сцене встречи М. И. и св. Мартина угадывается клеймо из житийного цикла иконы «Свт. Петр, митрополит Московский, в житии» работы мастера Дионисия (кон. XV в., Успенский собор Московского Кремля) с прибытием свт. Петра в К-поль к престолу вселенского патриарха. Морские сцены близки к подобным в цикле чудес свт. Николая Чудотворца. Сцены истязаний по иконографии отличаются от миниатюр Лицевого летописного свода, что свидетельствует о самостоятельности и высоком исполнительском искусстве строгановского мастера (исследователи считают, что автором иконы был Истома Гордеев). В сцене отсечения правой руки М. И. есть необычные детали — напоминающий плат-сударь прямоугольный сегмент цвета охры, составляющий фон для отсеченной кисти. Возможно, эта деталь отразила почитание в семье Строгановых к.-л. святынь, связанных с М. И. (контактных реликвий или частиц мощей). О том, что в России в эпоху позднего средневековья и раннего Нового времени находились и почитались подобные частицы мощей М. И., свидетельствует их присутствие в напрестольном кресте из Псковского музея с молитвою ко Кресту, призывающей помощь «царю нашему Петру»; судя по набору мощей святых, он был выполнен в Москве (нач. XVIII в., ПИАМ; *Родникова И. С.* Напрестольные серебряные кресты из собр. Псковского музея // Ставрографический сб. М., 2003. Кн. 2. С. 242).

В семейной казне и храмах Строгановых было немало икон с образом М. И. Это могли быть многофигурные композиции, как храмовая икона Спасителя на престоле, с избранными святыми, из иконостаса сольвычегодского Благовещенского собора (1592–1595) или небольшие иконы с изображением одного М. И., как упомянутая в Росписи дворового имущества умершего М. М. Строганова 16 июля 1627 г. «образ Максим исповедник... во облаце Пречистая Богородица держит Вседержителя». К подобным пядницам близки сохранившиеся иконы с образом моления М. И. Пресв. Богородице (нач. XVII в., ГРМ), на к-рых святой изображен в $^3/_4$-ном повороте, с поднятыми перед грудью руками. Он облачен в монашеские одежды, зеленый хитон, коричневую мантию, с опущенным куколем, он сед, с короткими волосами и длинной, по грудь бородой. Как молитвенник за заказчика и его род М. И. изображен вместе со св. Иоанном Воином в молении перед троном Божией Матери с Младенцем на иконе старообрядческого письма, повторяющей манеру строгановских мастеров (XIX в., ГРМ); ряд таких икон сохранился в старообрядческих храмах. Помимо Строгановых образ М. И. как личного покровителя могли заказывать др. миряне — напр., на иконе московской школы «Достойно есть, с избранными святыми» (1602, ГТГ), заказанной «по себе и по своих родителех» диаконом И. Быковым. Е. В. Логвинов не исключает, что с вкладами Строгановых могла быть связана лицевая пелена с образом М. И. (кон. XVI в., СПГИАХМЗ), на которой святой представлен в рост, в иноческих одеждах, с опущенным куколем, борода узкая, средней длины, правая рука поднята в благословении, в левой — свернутый свиток.

Прп. Максим Исповедник, с житием. Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. Иконописец Истома Гордеев (?) (СИХМ)

Лит.: *Введенский А. А.* Иконные горницы у Строгановых в XVI–XVII вв. // Мат-лы по истории рус. искусства. Л., 1928. Т. 1. С. 57; *Мијовић.* Менолог. С. 195, 201, 204, 257, 273, 284, 307, 341, 376, 383, 390. Ил. 60, 113, 141; *Манушина Т. Н.* Художественное шитье Др. Руси в собр. Загорского музея. М., 1983. № 16. С. 72–73, 190; *Пуцко В. Г.* Визант. иллюминованные рукописи Чикаго-Карахиссарской группы в Москве (ГИМ. Син. греч. 387 и 220; Муз. 3646) // ВВ. 1984. Т. 45(70). С. 169–170; Искусство строгановских мастеров: Кат. выст. М., 1991. С. 24. Примеч. 48; *Кесић-Ристић С., Војводић Д.* Менолог // Зидно сликарство манастира Дечана. Београд, 1995. С. 395; *Евсеева.* Афонская книга. С. 270, 323; Прп. Максим Исповедник с деянием: Строгановская икона рубежа XVI–XVII вв. / Сост. и отв. ред.: М. С. Трубачева. М., 2003; Рус. искусство из собр. ГМИР / Авт. текста: М. А. Басова. М., 2006. С. 106. № 142; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον της μνημεαχις ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος – 17ος αιώνας Αθήναι, 2010. Σ. 55, 92, 93, 244, 264, 302, 356, 387, 416, 421; *Киприн В. А.* Церковь Максима Блаженного («Церковь Святого Максима Исповедника, что на Варварской улице», «Церковь Максима Блаженного, что на Варварском Кресце») // Кадашевские чт. М., 2015. Вып. 16. С. 61–75.

М. А. Маханько

МАКСИ́М КАВСОКАЛИВИ́Т

[Максим Кавсокалив; греч. Μάξιμος ὁ Καυσοκαλύβης; Καψοκαλύβης, Καυσοκαλυβίτης] (ок. 1270, Лампсак,

Прп. Максим Кавсокаливит. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне. 1546/47 г. Мастер Зорзис Фукас

М. Азия — ок. 1365, Афон), прп. (пам. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице в Соборе всех Афонских преподобных; пам. греч. 13 янв.), один из наиболее выдающихся афонских подвижников-исихастов XIV в. В поздневизант. агиографической традиции прозвище М. К. передается как Кавсокалив, «сжигающий каливы», т. е. хижины или шалаши (или реже как Капсокалив), и остается преобладающим в поствизант. период. В рус. традиции за этим святым утвердилось вторичное прозвище Кавсокаливит (т. е. житель афонской местности Кавсокаливии, к-рая в свою очередь была названа в честь М. К.), оно встречается также в некоторых совр. греч. источниках и изданиях.

М. К., по мнению известного итал. исследователя А. Риго,— один из самых значительных представителей среди афонского монашества XIV в. (*Rigo*. 2005. P. 182; ср.: *Idem*. 1986. P. 11). Тем не менее до последнего времени ему уделялось незаслуженно мало внимания (*Idem*. 2005. P. 182; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010. Σ. 22). Наиболее полные просопографические очерки с глубоким анализом агиографических текстов, посвященных М. К., и его учения принадлежат Риго и еп. Каллисту (Уэру) (*Rigo*. 2005; *Kallistos (Ware)*. 1988). Недавно афонский мон. Патапий Кавсокаливит составил наиболее полный свод сведений о М. К., включающий подробное описание всех Житий преподобного и их переводов и парафраз, а также гимнографических текстов и иконографии (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010).

Источники. Свидетельством особого почитания М. К. на Афоне в кон. XIV — 1-й четв. XV в. стало достаточно необычное явление: за этот короткий период было составлено 4 Жития М. К., причем 2 из них были написаны людьми, лично знавшими святого (BHG, N 1236z, 1237, 1237c–f; *Halkin*. 1936; *Rigo*. 2005. P. 183–184; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010. Σ. 19; *Родионов*. 2011. С. 178–179). Будущий митр. Корицкий *Евлогий (Курилас)*, один из образованнейших святогорцев 1-й пол. XX в., предполагал издать все 4 Жития М. К., но не смог осуществить это намерение. Однако он составил их описание (*Εὐλόγιος (Κουρίλας)*. 1929. Σ. 88–132) и краткое сводное Житие, основанное на сведениях, почерпнутых из сочинений этих 4 агиографов (Ibid. Σ. 110–132). Жития М. К., написанные прп. *Нифонтом*, учеником святого (BHG, N 1236z), и свт. Феофаном, митр. Перифеорийским (BHG, N 1237), были изданы Ф. *Алькеном* (*Halkin*. 1936). Хотя этому исследователю были доступны копии всех 4 агиографических сочинений, посвященных М. К. (их прислал ему Евлогий (Курилас): Ibid. P. 40–41), Алькен счел, что заслуживают публикации лишь 2 текста, а остальные не представляют особого интереса, т. к. являются не столько Житиями, сколько панегириками (Ibid. P. 40). Одно из отклоненных Алькеном Житий, текст, составленный богословом и агиографом XV в. прп. *Макарием Макрисом* (BHG, N 1237f), был опубликован греч. исследователем А. Аргириу (*Μακαρίου τοῦ Μακρῆ Συγγράμματα*. 1996). Видимо, это сочинение не получило особого распространения в среде византийского и поствизант. монашества (сохр. в единственной рукописи: Ibid. Σ. 29). Предварительный вариант другого, до недавнего времени остававшегося неизданным Жития, написанного иером. Иоанникием Кохилой, был издан мон. Патапием Кавсокаливитом (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. Ἱερομονάχου Ἰωαννικίου Κόχιλα Βίος. 2007).

Несмотря на то что Алькен выделил Жития, составленные прп. Нифонтом и свт. Феофаном Перифеорийским как наиболее оригинальные (*Halkin*. 1936. P. 38–39), необходимо отметить, что все 4 агиографических текста, посвященных М. К., тесно связаны друг с другом и отличаются в основном способами подачи приводимого в них биографического материала. Риго указывает, что Жития М. К. важны не только как источник данных о биографии святого, они содержат многочисленные ценные свидетельства о повседневной жизни афонских монахов сер. XIV в., особенно связанных с *Великой Лаврой* и ее окрестностями (*Rigo*. 2005. P. 194).

Житие, составленное прп. Нифонтом (BHG, N 1236z; изд.: *Halkin*. 1936. P. 42–65, далее — ЖН) между 1375 и 1380 гг. (*Rigo*. 2005. P. 183), написано близким учеником М. К., унаследовавшим его каливу. Прп. Нифонт (ок. 1315–1411) был впосл. прославлен в лике святых (пам. греч. 14 июня; *Rigo*. 2005. P. 183; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010. Σ. 124–127), посвященное ему Житие также было издано Алькеном (*Halkin*. 1940).

ЖН содержит немного биографических данных о святом (*Rigo*. 2005. P. 183) и скорее представляет собой сборник повествований о чудесах М. К. (ок. 50) и его пророчествах (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010. Σ. 128). Язык ЖН очень отличается от языка, характерного для агиографической письменности XIV в., он насыщен разного рода неправильностями, причем нередко встречаются конструкции и формы, типичные для новогреч. языка (*Родионов*. 2011. С. 180), Алькен даже назвал его варварским (*Halkin*. 1936. P. 39). Определенные языковые аномалии имеют место в богослужебных текстах, составленных прп. Нифонтом в память о своем учителе.

В ЖН далеко не всегда можно отделить истории, очевидцем к-рых был автор, от тех, что рассказаны им с чужих слов. Вначале он старался представить устные рассказы в более традиц. форме, но затем отказался от лит. обработки. Во вступлении к Житию прп. Нифонт говорит о том, что взялся за повествование, превосходящее его силы, «пылая божественной ревностью», но надеется, что к.-л. «разумный книжник из боголюбивых» составит впосл. на основе собранных им материалов более совершенный текст (*Halkin*. 1936. P. 43).

ЖН содержится в 3 афонских рукописях XVII–XX вв. (описание см.: *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010. Σ. 128–130).

Житие, составленное свт. Феофаном Перифеорийским (BHG, N 1237; изд.: *Halkin*. 1936. P. 65–109; далее — ЖФ) после 1381 г., получило наибольшее распространение. Его автор, проигумен афонского мон-ря *Ватопед* Феофан, с 1350 г. митр. Перифеорийский (PLP, N 7616; *Rigo*. 2005. P. 184; о Феофане см.: *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010. Σ. 130–132), в 2000 г. был причислен к лику святых. Это Житие пользовалось большой популярностью в монашеской среде и, по-видимому, достаточно быстро вытеснило ЖН из обихода. Текст его содержится в составе рукописей, к-рые хранятся ныне как на Афоне, так и за его пределами (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010. Σ. 133–134).

ЖФ гораздо полнее, чем ЖН, и его уровень в лит. отношении выше, чем уровень ЖН. Именно в ЖФ впервые появилась запись беседы 2 преподобных, М. К. и *Григория Синаита*, оставивших яркий след в истории афонского исихазма XIV столетия (*Halkin*. 1936. P. 84–88). Значение данной беседы было очень велико, ее текст впосл. неоднократно переписывался отдельно от Жития (*Rigo*. 2005. P. 184), а в XVIII в. в новогреч. пересказе вошел в состав «Добротолюбия» (Φιλοκαλία. Ἐνετία, 1782. Σ. 1198–1201; *Rigo*. 2005. P. 184). Автор одного из поздних Житий М. К., иером. Иоанникий Кохила, включил в Житие эту беседу, основываясь на ЖФ, но он не знал имени составителя этого произведения (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. Ἱερομονάχου Ἰωαννικίου Κόχιλα Βίος. 2007. Σ. 560, σημ. 45; *Родионов*. 2011. С. 182).

Свт. Феофан Перифеорийский при передаче прямой речи зачастую со-

хранил не присущие лит. языку обороты, следуя в этом прп. Нифонту (см., напр.: *Halkin.* 1936. P. 96). В ЖФ к рассказам о чудесах из ЖН он добавил 2 новых. Известны 3 парафразы ЖФ, что также свидетельствует о его распространенности и значимости (*Rigo.* 2005. P. 184; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 132–133).

Житие, составленное прп. Макарием Макрисом (BHG, N 1237f, изд.: *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996; далее — ЖМ) между ок. 1409 и кон. 1421 — нач. 1422 г., когда он подвизался на Афоне в мон-ре Ватопед (*Rigo.* 2005. P. 185), основано на ЖФ. Прп. Макарий Макрис привел лишь краткий пересказ беседы М. К. и прп. Григория Синаита, при этом агиограф осведомлен о том, кто именно являлся автором ЖФ (*Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 163–164). Житие написано характерным для прп. Макария Макриса нарочито усложненным стилем.

ЖМ содержится лишь в одной рукописи — Marc. gr. II, 92 (Ibid. Σ. 29). Приведенные мон. Патапием Кавсокаливитом еще 4 кодекса (1 рукописный и 3 машинописных) представляют собой список с указанной венецианской рукописи и копии последнего (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 138–139).

Житие, составленное иером. Иоанникием Кохилой (BHG, N 1237c, изд.: *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* Ἱερομονάχου Ἰωαννικίου Κόχιλα Βίος. 2007; далее — ЖИ), датируется нач. XV в. (по мнению мон. Патапия Кавсокаливита: Ibid. 2010. Σ. 140–141, σημ. 77) или ок. 1450 г. (*Rigo.* 2005. P. 185). Оно основано на ЖФ и почти не содержит сведений, отсутствующих в нем. Несмотря на это, совр. насельники Св. Горы рассматривают ЖИ как наиболее выдающееся из 4 посвященных М. К. агиографических сочинений с аскетической т. зр. Считается, что ЖИ наиболее глубоко и развернуто излагает учение М. К. и характеризуется тонким подходом к сложным темам исихастской духовности. Как пишет мон. Патапий Кавсокаливит, это «выдающийся агиографический текст, [принадлежащий] исихастской книжности... [он] источает аромат вечного безмолвия афонской пустыни» (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 141, σημ. 78; ср.: *Εὐλόγιος (Κουρίλας).* 1929. Σ. 109). Иером. Иоанникий Кохила создал самобытное произведение, снабженное экскурсами, к-рые разъясняют духовный смысл тех или иных подвигов М. К. не искушенным в аскетике читателям (впосл. эти тексты переписывали в качестве небольших аскетических трактатов, наподобие упомянутой выше беседы М. К. и прп. Григория Синаита: *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 150). ЖИ сохранилось в неск. списках, самый ранний (Ath. Vatop. 470) датируется сер. XV в., а самые поздние были созданы уже в XX в. (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 143–152). Алькен относил создание кодекса (Ath. Xen. 25) также к XV в. (*Halkin.* 1936. P. 40), но эта датировка ошибочна: его писцом является мон. Дионисий Кавсокаливит из Патр, живший в XVIII в. (*Rigo.* 2005. P. 185, n. 16; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 145–147). Текст беседы М. К. и прп. Григория Синаита в ЖИ довольно близок к тексту ЖФ, однако в рукописной традиции он нередко восходит к ЖИ (Ibid. Σ. 148–152).

Иером. Иоанникий Кохила (PLP, N 13684) подвизался в Великой Лавре на Афоне (в BHG он ошибочно назван Иоанном). Сведений о нем почти не сохранилось. В «Проскинитарии святой Лавры», написанном проигуменом Макарием Тригонисом (Προσκυνητάριον τῆς ἁγίας Λαύρας. Ἐνετία, 1772. Σ. 59), об Иоанникии Кохиле говорится как о «просиявшем в святой Лавре» святом и составителе Жития М. К. (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 141–143; см. также: *Halkin.* 1936. P. 40). Его память празднуется в Соборе всех преподобных Великой Лавры, во 2-е воскресенье после дня памяти прп. *Афанасия Афонского* (5 июля). Об Иоанникии Кохиле упоминается во 2-м тропаре 4-й песни канона Собору всех преподобных Великой Лавры, составленного совр. гимнографом мон. *Герасимом Микраянанитом* (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 142).

Парафразы Житий М. К. на новогреческом языке. Наиболее ранней из парафраз ЖФ является составленная иером. Дионисием, которого отождествляют с прп. *Дионисием Ритором* († 1606 или 1609) или иером. Дионисием Загореем (Ibid. S. 155). Сохранилось 11 кодексов, содержащих этот текст (Ibid. Σ. 165–175). Издание осуществлено мон. Патапием Кавсокаливитом (Ibid. Σ. 393–450).

Еще одна парафраза ЖФ была создана в XVIII в. прп. *Никодимом Святогорцем* († 1809). ЖФ передано в этом тексте с нек-рыми сокращениями. Текст был опубликован в 1803 г. в Венеции в составе сб. «Новый Эклогион» (*[Νικόδημος Ἁγιορείτης].* Νέον Ἐκλόγιον. Ἐνετία, 1803. Σ. 341–354 (рус. перевод: Афонский патерик. М., 1897[7]. Ч. 1. С. 32–52; совр. рус. перевод: Новый Эклогион: Избр. жития святых, пересказанные прп. Никодимом Святогорцем. Псков, 2008. С. 552–574). Беседа была опубликована в греч. «Добротолюбии» в ином переводе (*Rigo.* 2005. P. 184; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 175–177).

Третья парафраза ЖФ принадлежит перу мон. Иакова Неаскитиота, афонского книжника XIX в. (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 177–182). Ее текст не издан.

Известна также неопубликованная парафраза ЖИ, сохранившаяся в единственной рукописи афонского мон-ря Ксенофонт (Ath. Xen. 30, XVIII в.). (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 183; о менее значимых агиографических памятниках, в той или иной степени посвященных М. К., см.: Ibid. Σ. 185–189).

Жизнь М. К. Хронология жизни М. К. рассматривалась Алькеном, Х. Г. Беком, еп. (с 2007 митрополит) Диоклийским Каллистом (Уэром), Х. Ф. Байером. Новейшая хронология предложена Риго (*Rigo.* 2005. P. 186–191). Наиболее вероятно, что святой род. ок. 1270 г., в крещении он получил имя Мануил. Его родители жили в г. Лампсаке на азийском берегу Геллеспонта. Свт. Феофан сообщает, что они были «не из неблагородных» (οὐκ ἀγενεῖς: *Halkin.* 1936. P. 68; ср. *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 142) и отличались добродетельностью. По-видимому, М. К. не прошел даже начального курса обучения, не говоря уже о систематическом образовании (ср.: *Halkin.* 1936. P. 71), и по меркам визант. общества считался почти неграмотным. С детства М. К. отличался необычным для раннего возраста благочестием, причем уже в то время особо почитал Пресв. Богородицу, что впосл. нашло отражение в самых значительных событиях его жизни (Ibid. P. 68). Кроме того, в детские годы М. К. проявлял сострадание по отношению ко всем нуждающимся, тайно раздавал бедным хлеб и нередко дарил нищим собственную одежду, в результате

чего окружающие, в т. ч. родители, стали считать его безумным (ἔξηχος: Ibidem.).

В 17-летнем возрасте (*Rigo.* 2005. P. 191), чтобы избежать женитьбы, к-рую планировали устроить его родители, в 1287 г. М. К. отправился на гору *Ганос* во Фракии, к-рая была одним из наиболее важных центров визант. монашества того времени (*Halkin.* 1936. P. 69; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 144). Юноша поступил под руководство духовно опытного старца — некоего Марка (PLP, N 17067; *Halkin.* 1936. P. 43, 69; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 145), о к-ром говорится, что он «просиял во всей Македонии, как светлейшая звезда» (*Halkin.* 1936. P. 69). Молодой послушник сразу же проявил великое рвение в посте, бдении, молитве и т. п., однако старец, усмотрев определенные опасности в такой суровой аскезе для новоначального, посоветовал М. К. избрать более умеренный образ жизни (Ibidem). В послушании у старца М. К. провел сравнительно немного времени. Вскоре его наставник скончался. Похоронив его (Ibidem), в 1290 г. (*Rigo.* 2005. P. 191) М. К. отправился на др. «святую гору» визант. монашества — Папикий (*Halkin.* 1936. P. 69; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 225–226; *Rigo.* 2005. P. 191, n. 53). Здесь мн. монахи жили в пещерах вне монастырской ограды, а иногда и вовсе без крова. Они были одеты в лохмотья, к-рые составляли их единственное имущество (*Halkin.* 1936. P. 70). Суровый образ жизни монахов Папикия полюбился М. К., и в дальнейшем он старался неукоснительно придерживаться его. На горе Папикий М. К., однако, также прожил недолго и вновь отправился в путешествие (ок. 1305 г.: *Rigo.* 2005. P. 191), на этот раз в К-поль (*Halkin.* 1936. P. 70; ср.: Ibid. P. 44). В визант. столице М. К. поклонился орудиям Св. Страстей Господних и др. святыням, особенно часто молился перед иконой Пресв. Богородицы «Одигитрия» и даже удостоился видения Божией Матери в небесной славе (Ibid. P. 70, 73).

В К-поле М. К. получил известность среди ревнителей благочестия и был представлен имп. *Андронику II Палеологу* и К-польскому патриарху свт. *Афанасию I,* которые увидели в подвижнике святого мужа. Однако великий логофет Феодор Метохит,

Прп. Максим Кавсокаливит. Миниатюра из Жития. Ок. 1450 г. (Ath. Vatop. 470. Fol. 1a)

услышав безыскусные речи М. К., высказался несколько саркастически: «Глас бо, глас Иаковль, руце же, руце Исавове» (Быт 27. 22). М. К. в ответ назвал насмехавшихся над ним «суемудренными и безумными» и покинул имп. двор навсегда (*Halkin.* 1936. P. 71). Согласно ЖФ, именно в К-поле М. К. вновь начал вести себя как юродивый (Ibid. P. 70; *Kallistos (Ware).* 1988. P. 414–415), стремясь избежать похвал и почестей, к-рые воздавали ему, как святому. Патриарх Афанасий I предлагал М. К. остаться в одном из столичных монастырей, но тот предпочитал спать на паперти ц. Пресв. Богородицы во Влахернах (*Halkin.* 1936. P. 72). Однако, как справедливо указывает еп. Каллист, поведение М. К., несмотря на притворное безумие, было лишено скандальности или провокационности, как у древних юродивых (*Kallistos (Ware).* 1988. P. 415; ср.: *Иванов С. А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 223–225).

Оставив ок. 1310 г. (*Rigo.* 2005. P. 191) К-поль, М. К. через Фессалонику (там преподобный поклонился мощам вмч. Димитрия и др. святыням: *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 148) отправился на Св. Гору (*Halkin.* 1936. P. 72), где и пребывал до кончины. В то время Афон постоянно подвергался нападениям турок (Ibid. P. 48, 51, 95), причем особенно опасным при этих набегах оказывалось положение пустынников, живших вне монастырских стен. По-видимому, по этой причине М. К. первоначально поселился в Великой Лавре, где исполнял обязанности «часовника» (ὡρολόγος), т. е. звонил в колокол или стучал в било в условленные часы (Ibid. P. 44; *Rigo.* 2005. P. 191; об этом послушании в визант. мон-рях см.: *Meester P., de.* De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam: Statuta selectis fontibus et commentariis instructa. Vat., 1942. P. 275). Поскольку М. К. обладал хорошим голосом, его вскоре определили в монастырский хор (*Halkin.* 1936. P. 73; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 148). Находясь в Великой Лавре, М. К. оказывал беспрекословное послушание игумену и старшей братии, испрашивая у них совета (*Halkin.* 1936. P. 73). Несмотря на то что М. К. поселился в общежительном мон-ре, он по-прежнему не имел своей кельи и к.-л. имущества. Бóльшую часть ночи он проводил в бдении, спал урывками в притворе церкви (Ibid. P. 74). Как и в К-поле, окружающие считали М. К. юродивым (Ibid. P. 83).

Точно неизвестно, сколько времени провел М. К. в Великой Лавре. Однажды во сне ему явилась Пресв. Богородица и повелела выйти из мон-ря и взойти на вершину Афона. Поначалу М. К. не поверил в истинность этого видения, однако после того как оно повторялось неск. раз, он решился исполнить повеление и поднялся на вершину и остался там на 3 дня. Несмотря на постоянные бесовские нападения и бурю, гром и молнии, святой усердно молился, и наконец ему вновь явилась Пресв. Богородица, Которая накормила его небесным хлебом, даровала благодать побеждать демонов и повелела поселиться на склонах Афона (Ibid. P. 77– 78).

Риго отмечает, что Пресв. Богородица в ЖФ представлена как Царица Св. Горы, а Афон — как Ее особый удел. Явления Божией Матери и Ее обетования М. К. ставят его в один ряд с величайшими святогорскими подвижниками преподобными *Петром* и Афанасием Афонскими (*Rigo.* 2005. P. 205–206). Житие содержит «Похвалу Святой Горе» (*Halkin.* 1936. P. 74–77), в описании видения Марка, ученика прп. Григория Синаита, предвосхищается широко распространенный впосл. иконографический тип Божией Матери «Игумения Святой Горы Афонской» (Ibid. P. 89–90; *Rigo.* 2005. P. 207).

После пребывания на вершине, М. К. избрал еще более суровый об-

раз жизни: постоянно переходил с места на место, стойко переносил холод в зимнее время (он ходил босиком и имел только одну одежду), подражая в этом древним пустынникам и прп. Петру Афонскому (*Halkin.* 1936. P. 44, 73). Часто М. К. жил под открытым небом, питался травами, желудями и орехами, лишь изредка обращаясь к др. пустынникам за пропитанием, но и в этих случаях он ел лишь хлеб с солью и выпивал немного вина (Ibid. P. 44, 80). Иногда святой ненадолго поселялся в пещере или сооружал хижину (каливу) из веток, листьев и соломы. Когда М. К. собирался перейти на новое место (часто после того, как старое становилось известно окружающим), он сжигал свое пристанище, отчего преподобный и получил свое прозвище (*Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 152). Местность, по к-рой странствовал М. К., по мнению совр. исследователей, простиралась от Великой Лавры до Керасьи (*Kallistos (Ware).* 1988. P. 418). В этих местах некогда подвизался прп. Петр Афонский и впосл. продолжали жить отшельники-исихасты (*Rigo.* 2005. P. 194).

Такой образ жизни М. К. вел на протяжении примерно 10 лет (*Halkin.* 1936. P. 44), но после встречи с прп. Григорием Синаитом ок. 1331 г. внял его совету и поселился на одном месте (Ibid. P. 88; *Rigo.* 2005. P. 189; ср.: *Kallistos (Ware).* 1988. P. 418). Прп. Григорий посоветовал М. К. не скрывать своих дарований от братьев во Христе (*Halkin.* 1936. P. 88–89). М. К. избрал келлию рядом с ц. Пресв. Богородицы (Панагия), недалеко была расположена пещера, где святой также часто уединялся (Ibid. P. 44, 89, 102; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 157). Возможно, это место находилось в получасе ходьбы от совр. Кавсокаливийского скита (*Εὐλόγιος (Κουρίλας).* 1929. Σ. 66–69, 107–108, 118–119). М. К. продолжал придерживаться той же строгой аскезы, что и раньше: у него по-прежнему была только одна одежда, в келлии не было почти никаких вещей, святой не имел ни хлеба, ни денег (*Halkin.* 1936. P. 89; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 589–594). В этой келлии М. К. провел 14 лет, однако «по причине досаждения бесовского» передал ее своему ученику и спостнику прп. Нифонту и переселился поближе к Великой Лавре, чтобы слышать звон монастырских колоколов (ок. 1360 г.: *Rigo.* 2005. P. 191). На новом месте М. К. через неск. лет скончался (предсказав, кто будет присутствовать при его погребении: *Halkin.* 1936. P. 52) и был похоронен в могиле, вырытой им самим рядом с келлией (Ibid. P. 46, 52, 102; *Idem.* 1940. P. 16).

Жития М. К. содержат многочисленные свидетельства о совершавшихся им чудотворениях, а также о его даре прозорливости и предвидения будущего, к-рый так удивлял современников, что они не раз описывали эти события в посвященных ему агиографических сочинениях. Святой был наделен властью изгонять бесов (*Idem.* 1936. P. 47, 91–92; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 157), вероятно, этот дар был связан с обетованием, данным М. К. на вершине Афона Пресв. Богородицей («Прими благодать против бесов...» — *Halkin.* 1936. P. 78). Свт. Феофан Перифеорийский однажды видел, как М. К. перелетел, словно орел, немалое расстояние над лесом и скалами (Ibid. P. 99–100; ср.: Ibid. P. 62; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 163–164 (со ссылкой на свт. Феофана: Ibid. Σ. 163)). Прп. Никодим Святогорец в толковании на одну из степенн Октоиха («Святому Духу, всякая всеспасительная вина, аще кому Сей по достоянию дхнет, скоро вземлет от земных: восперяет, возращает, устрояет горе» — 6-й глас) приводит примеры мн. святых, чудесным образом переносившихся по воздуху или возносившихся от земли, и в их числе упоминает М. К. Он «летя, спустился с горы Афонской, как свидетельствовали те, кто видел его летящим; и подобным образом другие духоносцы расстояния [между] местами, [на преодоление которых потребовалось бы] много дней, преодолевали мгновенно. Ибо Святой Дух Своим всесильным действием перелил и перековал тяжкую дебелость их тела и сделал его духовным, вследствие чего [дано] им еще в настоящей жизни то дарование, которое они имеют получить по всеобщем воскресении...» (*Νικόδημος Ἁγιορείτης.* Νέα Κλῖμαξ. Θεσ., 1976. Σ. 272).

По мере того как слава об М. К. распространялась за пределами Афона, встречи с ним начали искать мн. выдающиеся византийцы того времени. В Житиях преподобного рассказывается о посещении святого императорами Иоанном V Палеологом и Иоанном VI Кантакузином (ок. 1350 г.: *Kallistos (Ware).* 1988. P. 420), причем последнему М. К. предсказал монашеский постриг, послав ему после ухода обычную монашескую пищу: сухарь, чеснок и лук (*Halkin.* 1936. P. 46, P. 58, 93–94; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 159–160). В 1362–1363 гг. К-польский патриарх *Каллист I* заехал на Афон по пути в Сербию и посетил М. К., к-рый предсказал ему скорую кончину, начав петь Пс 118 («Блажени непорочнии в путь...») при отъезде патриарха (*Halkin.* 1936. P. 48, 94; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 160).

В Житиях М. К. упоминается достаточно много имен святогорцев, причем лишь нек-рые могут быть соотнесены с известными по др. источникам лицами: последний игумен мон-ря Вулевтирии прп. *Геронтий* (PLP, N 3883), Григорий Страволангадит, возможно, прп. *Григорий Святогорец* или Григорий Византийский, насельники скита Магула Корнилий (PLP, N 13223) и Исаия (PLP, N 6735), Иаков Марулис, Марк Кирт (PLP, N 14078), прп. *Дионисий* Микроафонит, основатель *Дионисия преподобного монастыря* на Афоне (*Rigo.* 2005. P. 194–195; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 90–107).

В Житиях М. К. предстает как убежденный сторонник учения, защищавшегося в сер. XIV в. свт. *Григорием Паламой* и его соратниками. В частности, указывается, что он проявлял интерес к чудесам, совершавшимся у гроба почившего свт. Григория Паламы (*Halkin.* 1936. P. 60. 25), давал суровую отповедь акиндинистам, а самого *Григория Акиндина* именовал «слугой антихристовым», «злоопасным» (κακοκίνδυνος), «Поликиндином» («многоопасным»), «бесноватым и предтечей антихриста» (Ibid. 1936. P. 47, P. 91–92; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 158). М. К. был противником «мессалиан» (*Halkin.* 1936. P. 50, 92; возможно, речь идет о богомилах: *Kallistos (Ware).* 1988. P. 420). Четких определений, напр., Божественного света как нетварной энергии при описании озарений М. К., в Житиях не содержится (*Kallistos (Ware).* 1988. P. 420–421), хотя о свете и говорится как о «невещественном» и «божественном» (*Halkin.* 1936. P. 86, 105), но подобные эпитеты встречаются и в более ранних византийских текстах.

Согласно наблюдениям Риго, между ЖН и ЖФ существуют определенные отличия, касающиеся не столько передачи конкретных фактов, хронологии и др., сколько описания духовного облика святого (*Rigo*. 2005. P. 196). В ЖН М. К.— образец бескомпромиссного аскетизма, одинокого подвижничества, причем его подвиг трактован как подражание прп. Петру Афонскому (Ibid. P. 197). Элемент юродства в ЖН присутствует, но не подчеркивается. В ЖФ М. К., напротив, предстает преимущественно как юродивый Христа ради, к-рый под личинами прельщенности и безумия скрывает молитвенный опыт и божественные откровения, чтобы избежать восхвалений со стороны др. святогорцев (Ibid. P. 200–203). Поэтому в ЖФ о М. К. говорится прежде всего как о подражателе прп. *Андрея Юродивого* (Ibid. P. 202–203).

Беседа М. К. и прп. Григория Синаита. Свидетельствами учения М. К. о молитве является его беседа с прп. Григорием Синаитом, вошедшая в состав ЖФ и впосл. распространявшаяся в качестве отдельного сочинения (Ibid. P. 207), а также поучения, обращенные к монахам и мирянам, к-рые приводятся в конце ЖФ. Беседа — сравнительно небольшое повествование, к-рое считается одним из самых кратких текстов в составе «Добротолюбия» (*Placide (Deseille)*. [s. a.]. P. 200). Во 2-й пол. XVIII в. прп. *Паисий Величковский* перевел его на церковнослав. язык, вероятно на основе ЖИ (см. анализ рукописной традиции перевода и его издание (editio princeps) в кн.: *Родионов*. 2015).

Прп. Григорий Синаит и ученики его долго искали сокрытое от людских глаз жилище М. К. (*Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα. 1996. Σ. 156). В начале встречи М. К. попытался притвориться «прельщенным», но прп. Григорий Синаит, будучи убежден в том, что имеет дело с опытным молитвенником, фактически принудил М. К. к разговору об умной молитве. С его вопроса: «Держишь ли ты умную молитву?» (*Halkin*. 1936. P. 85) начинается текст беседы в тех сборниках, куда она включена в качестве отдельного произведения. М. К. рассказал прп. Григорию о том, как еще в юности он сподобился этого дара после усердной молитвы перед иконой Божией Матери: «И когда я целовал... пречистую Ее икону, тотчас возникла у меня в груди и сердце великая теплота, не попаляющая, но орошающая и услаждающая, и вызывающая во мне великое умиление. С тех пор... начало мое сердце говорить молитву внутри; подобным образом и разумная [часть души] вместе с умом имеет памятование Иисуса [Моего] и Богородицы Моей, и [это памятование] никогда от меня не отступает...» (Ibidem). Как указывает архим. Плакида (Дезей), обретение умной молитвы в случае М. К. является результатом заступничества Пресв. Богородицы и связано с поклонением ее иконе. Почитание икон в данном контексте оказывается вовсе не противоречащим исихастскому молитвенному деланию, поскольку назначение иконы не в том, чтобы помогать воображению во время молитвы. Через образ Пресв. Богородицы или святого дается возможность «встречи с невидимым и прямого соприкосновения с силой заступничества святых» (*Placide (Deseille)*. [s. a.]. P. 202). Этот фрагмент беседы интересен также тем, что в нем указывается на уникальное для исихастской традиции этого периода соединение памятования имени Иисусова и Пресв. Богородицы (*Rigo*. 2005. P. 208–209; *Kallistos (Ware)*. 1972; *Idem*. 1988. P. 425, 429). Практика соединения молитвы Иисусовой с молитвенным памятованием Пресв. Богородицы хорошо известна из источников новейшего времени, в частности о ней упоминается в Житиях рус. подвижников (*Kallistos (Ware)*. 1972. P. 149–150; *Rigo*. 2005. P. 208), однако, как представляется, она практически неизвестна в визант. период. Молитвенные обращения к одной Пресв. Богородице есть в Житии прп. Петра Афонского, а в одном из афонских сборников исихастских текстов XIV в. содержится следующая формула: «Сыне Пресвятыя Богородицы, помози ми!» (Ath. Vatop. 274, Fol. 214r; *Rigo*. 2005. P. 209).

М. К. в беседе с прп. Григорием Синаитом рассказывает о действии Св. Духа, при к-ром пресекается молитва, совершаемая человеческим усилием, душевные чувства бездействуют, а ум Св. Духом возводится к созерцаниям; соединение ума с Богом объясняется на примере соединения воска и огня: ум уподобляется воску, а огонь — действию Св. Духа (*Halkin*. 1936. P. 86–87). Заключительная часть беседы посвящена признакам прелести (и именно этот раздел, по-видимому, вызывал наибольший интерес последующих поколений монахов; ср.: *Rigo*. 2005. P. 211). Здесь М. К. указывает, чем действие прелести, или нечистых духов, отличается от действия Божественной благодати, приводит отличия света, созерцаемого в состоянии демонского обольщения, от света благодатного (*Halkin*. 1936. P. 87–88). Это «различение духов», несомненно, должно было развеять представления об М. К. как о «прельщенном», каковые, по словам агиографов святого, разделяли некоторые монахи Святой Горы (*Rigo*. 2005. P. 211).

Действие прелести, по словам М. К., помрачает и смущает ум, сотрясает мозг, причиняет трепет телу, свет, созерцаемый в бесовском прельщении, описывается как «огневидный» или «красноватый» (πυρῶδες), а не «пресветлый» (ὑπέρλαμπρον); он приводит ум в исступление и делает его «бесноватым». Человек в состоянии прелести произносит хулу, гневается, в нем нет смирения, он не в состоянии молиться и проливать «истинные слезы» (*Halkin*. 1936. P. 87). Действие благодати, напротив, отличается «собиранием ума», а не рассеянием и смущением, ум пребывает в смирении; благодать влагает в него памятование о смерти, Страшном Суде, прегрешениях и вечном мучении; благодать легко приводит сердце в умиление (εὐκατάνυκτον), оно плачет и рыдает, глаза подвижника под действием благодати источают потоки слез. Благодать влагает в ум высочайшие созерцания, к-рые М. К. называет «непрелестными» (ἀπλανεῖς); к ним он относит «непостижимую творческую силу, составившую все из ничего» и «содержащую все и промышляющую обо всем», «непостижимость и неописуемость Триипостасного Божества» и «Сущее, превосходящее все сущее» (τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ὄν). Испытывая восхищение в Духе, ум просвещается Божественным светом, сердце становится «тихообразным» (γαληνόμορφος), подвижник испытывает радость и веселие (Ibid. P. 87–88). В завершении беседы автор говорит о том изумлении, к-рое испытал прп. Григорий Синаит, услышав столь возвышенное учение. Как повествуется в ЖФ, с тех пор он именовал М. К. «земным ангелом, а не человеком» (Ibid. P. 88).

В др. своих поучениях, приводимых в ЖФ, М. К. повествует о внутреннем священнодействии, совершаемом в святилище сердца: «Ум... становится единым в памяти Христовой с сердцем, постоянно священнодействует молитву в нем (т. е. в сердце.— *О. Р.*)» (Ibid. P. 105), что напоминает соответствующие выражения из творений прп. Григория Синаита и свт. Григория Паламы (*Rigo.* 2005. P. 209). Определенный интерес представляют также поучения М. К., обращенные к мирянам, в к-рых он горячо призывает их к истинной жизни во Христе (*Halkin.* 1936. P. 103–104).

Почитание М. К., насколько можно судить по дошедшим до нас агиографическим и гимнографическим текстам, начало распространяться вскоре после его кончины (общий очерк почитания М. К. на Св. Горе см.: *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 313–323). Однако история его мощей оказалась не совсем обычной для Афона. По прошествии 7 лет и 5 месяцев после кончины М. К. его ученик прп. Нифонт вместе с др. монахом, неким Герасимом, пришли, «чтобы открыть гроб и освятиться от святых мощей» преподобного (*Halkin.* 1936. P. 52). Сначала они не нашли мощей, а только обоняли благоухание, исходившее от земли. На следующий день утром монахи начали копать землю и обрели мощи, источавшие благоухание «как будто многих ароматов и воскурений». Взяв частицу мощей, они омыли ее губкой, смоченной в воде (сделав т. н. ἀπομύρισμα), и затем помазались этой водой и пили ее. Положив частицу мощей обратно в могилу, прп. Нифонт и мон. Герасим вновь засыпали «гроб» М. К. землей и удалились, исполнив тем самым заповеданное преподобным, к-рый не желал обнаружения мощей и просил, чтобы они сохранились целыми и невредимыми. Из могилы взяли лишь немного земли (Ibid. P. 52; Ἅγιος Μάξιμος ὁ Καυσοκαλύβης. 1995. Σ. 52, 112). По сей день неизвестно, где находится место погребения М. К. и его мощи, хотя первое время после кончины святого знавшие его святогорцы еще приходили помолиться «на гроб» и получали там исцеления (*Halkin.* 1936. P. 52).

Вероятно, в нач. XV в. прп. Нифонт и его ученик Иеремия Патита составили службу М. К. Впервые она была напечатана в ж. «Святогорская библиотека» (Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη. Βολος, 1946. Т. 6: 1941–1942. Σ. 63–72) и с исправлениями и некоторыми дополнениями переиздана в сб.: Ἅγιος Μάξιμος ὁ Καυσοκαλύβης. 1995. Σ. 55–83. Служба эта довольно несовершенна с т. зр. языка, стиля и стихосложения (Ibid. Σ. 112), однако содержит ряд важных биографических деталей (*Rigo.* 2005. P. 186). Первый канон службы написан прп. Нифонтом (акростих: «Δέησιν οἰκτρὰν ὦ Μάξιμε προσδέχου Νίφων» — «Моление жалостное, о Максим, приими. Нифонт»), 2-й — Иеремией Патитой (акростих: «Ἱερεμίας ὕμνον Μαξίμῳ πλέκει» — «Иеремия песнь Максиму плетет», а в Богородичных тропарях — «ὁ Πατητᾶς»).

Интерес к почитанию М. К. и к агиографическим сочинениям, посвященным ему, возобновился в связи с деятельностью прп. *Акакия Нового Кавсокаливита* († 1730) и его учеников (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης, μον.* Ἅγιος Ἀκάκιος ὁ Καυσοκαλυβίτης: Ἀπὸ τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας στὸν Κῆπο τοῦ Θεοῦ. Ἅγιον Ὄρος, 2001. Σ. 144–148). В XVIII–XX вв. было создано немало новых гимнографических текстов в честь М. К., в частности неск. служб (неизвестного песнописца, Нифонта Ивироскитиота, Герасима Микраяннанита), молебные каноны (также Нифонта Ивироскитиота и Герасима Микраяннанита), 2 акафиста (тех же гимнографов) и ряд иных текстов. Кроме того, М. К. упоминается в службах Собору всех преподобных Афонских, Собору Кавсокаливийских святых, а также в 2 службах святым Максиму, Нифонту и Акакию Новому Кавсокаливитам (подробный обзор гимнографических текстов, посвященных М. К., см.: *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης.* 2010. Σ. 259–312; издание ряда ранее не публиковавшихся текстов см.: Ibid. Σ. 451–536).

Основным центром почитания М. К. является Кавсокаливийский скит на Афоне. Там же находится бóльшая часть образов преподобного (к-рые создаются в скиту начиная с 30-х гг. XVIII в.; см. описание известных в наст. время изображений М. К.: Ibid. Σ. 332–380).

Ист.: *Halkin F.* Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe, érmite au Mont Athos (XIVe s.) // AnBoll. 1936. Vol. 54. P. 38–113; *idem.* La Vie de St. Niphôn, ermite au mont Athos (XIVe s.) // Ibid. 1940. Vol. 58. P. 5–28; Ἅγιος Μάξιμος ὁ Καυσοκαλύβης· Βίος, πολιτεία καὶ θαύματα ὑπὸ Ἁγ. Νικοδήμου Ἁγιορείτου. Ἱερὰ ἁσματικὴ καὶ πανηγυρικὴ ἀκολουθία. Ἅγιον Ὄρος, 1994, 1995^{2}; *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ* Συγγράμματα / Ἔκδ. Ἀ. Ἀργυρίου. Θεσ., 1996. Σ. 141–165. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται; 25); *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης, μον.* Ἱερομονάχου Ἰωαννικίου Κόχιλα Βίος ὁσίου Μαξίμου τοῦ Καυσοκαλύβη (14^{ος} αἰ.): Ἔκδοση τοῦ κειμένου ἀπὸ τὸ ἀρχαιότερο χειρόγραφο // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Θεσ., 2007. Τ. 819. Σ. 513–577.

Лит.: PLP, N 16810; *Порфирий (Успенский), еп.* Первое путешествие в Афонские мон-ри и скиты. К., 1877. Ч. 1. Отд. 1. С. 288–298; *он же.* Второе путешествие по Св. Горе Афонской. М., 1880. С. 356–374; *Εὐλόγιος (Κουρίλας), μητρ.* Ἱστορία τοῦ ἀσκητισμοῦ: Ἀθωνῖται. Θεσ., 1929. Τ. 1. Σ. 88–132; *Περατικός Ἀ.* Οἱ διδάσκαλοι τῆς Νοερᾶς Προσευχῆς: Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης, Μάξιμος ὁ Καυσοκαλύβης, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Βόλος, 1951; *Γριτσόπουλος Τ. Ἀ.* Μάξιμος ὁ ὅσιος ὁ Καυσοκαλυβίτης // ΘΗΕ. 1966. Τ. 8. Σ. 624–625; *Kallistos (Ware), hieromonk.* The Jesus Prayer and the Mother of God // ECR. 1972. Vol. 4. N 2. P. 149–150; *idem., (bishop of Diokleia)* St. Maximos of Kapsokalyvia and 14th Cent. Athonite Hesychasm // Καθηγητρια: Essays Presented to J. Hussey for her 80th Birthday / Ed. J. Chrysostomides. Camberley, 1988. P. 409–430; *Χαράλαμπος (Βασιλόπουλος), ἀρχιμ.* Ὁ Ὅσιος Μάξιμος ὁ Καυσοκαλυβίτης. Ἀθῆναι, 1977; *Rigo A.* Le formule per la preghiera di Gesù nell' Esicasmo athonita // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1986. Vol. 7. N 1. P. 1–18; *idem.* Il monte Ganos e i suoi monasteri // OCP. 1995. T. 61. P. 235–248; *idem.* Massimo il Kausokalyba e la rinascita eremitica sul Monte Athos nel XIV sec. // Atanasio e il monachesimo al Monte Athos / Ed. S. Chialà, L. Cremaschi. Magnano, 2005. P. 181–216; *Talbot A.-M.* Maximos Kausakalybites // ODB. Vol. 2. P. 1322–1323; *Παῦλος Λαυριώτης, μον.* Ὁ Ὅσιος Νήφων ὁ Καυσοκαλυβίτης. Ἀθήνα, 1992. Ἅγιον Ὄρος, 1994^{2}; *Барабанов Н. Д.* Исихазм и агиография: Развитие образа св. Максима Кавсокаливита в житийной лит-ре XIV в. // ВВ. 1994. Т. 55(80). Ч. 1. С. 175–180; *Placide (Deseille), archim.* Un rencontre du saints Grégoire le Sinaïte et Maxime le Capsocalyvite. Monastère Saint-Antoine-le-Grand, s. a. (итал. пер.: *Idem.* Conversazione tra due santi. Mangano, 1994. (Testi di spiritualita ortodossa; 5)); Ὅσιος Μάξιμος ὁ Καυσοκαλύβης. Ὡρωπὸς Ἀττικῆς, 1994; Ὁ Καυσοκαλύβης (Ἅγιος Μάξιμος) / Ἐπιμ. ἀρχιμ. Ἰωαννίκιος (Κοτσώνης). Κουφάλια Θεσσαλονίκης, 1996; *Πλατῆς Ν.* Ἀθωνικὸ Λεξικό. Ἀθήνα, 2000; *Γκίκας Ἀ., πρωτοπρεσβ.* Θρακιῶτες ἅγιοι καὶ Ἅγιον Ὄρος // Ἅγιον Ὄρος καὶ Θράκη: Κείμενα δέκα ὁμιλιῶν. Κομοτηνή, 2001. Σ. 103–104; *Родионов О. А.* Балканские мон-ри и монашество XIV ст. в Житиях святых-исихастов // ГСУ, ЦСВП. 2003. Т. 12(93). С. 107–111; *он же.* Три Жития одного преподобного: К характеристике агиогр. «досье» св. Максима Кавсокалива // Визант. очерки. СПб., 2011. С. 178–185; *он же.* Беседа преподобных Григория Синаита и Максима Кавсокалива в пер. старца Паисия Величковского: К истории одного «филокалического» текста // Каптеревские чт. М., 2015. Вып. 13. С. 303–314; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης, μον.* Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τοῦ Κυριακοῦ τῆς Σκήτης Ἁγίας Τριάδος Καυσοκαλυβίων. Θεσ., 2005; *idem.* Οἱ Μικρασιάτες ὅσιοι Ἀθανάσιος Ἀθωνίτης, Μάξιμος Καυσοκαλυβίτης καὶ Γρηγόριος Σιναΐτης: Οἱ πνευματικές τους σχέσεις καὶ ἡ συμβολή τους στὸν ἁγιορειτικὸ μοναχισμό // Ἅγιος Νικήτας. 2007. Τ. 200. Σ. 229–232; Τ. 201. Σ. 264–265; *idem.* Ὁ ὅσιος Διονύσιος ὁ Ρήτωρ καὶ ἡ

ἀποδιδόμενη σ' αὐτὸν παράφραση τοῦ Βίου τοῦ ὁσίου Μαξίμου τοῦ Καυσοκαλύβη // Πρωτᾶτον. 2007. Τ. 105. Σ. 174–184; *idem.* Τὰ τοιχογραφημένα παρεκκλήσια τῆς Σκήτης Καυσοκαλυβίων // Μακεδονικά. 2007. Τ. 36. Σ. 65–95; *idem.* Ὅσιος Μάξιμος ὁ Καυσοκαλύβης: Ἁγιολογία. Ὑμνογραφία. Τέχνη. Θεσ., 2010.

О. А. Родионов

Иконография М. К. складывается в поздний период визант. культуры и связана в первую очередь с Афоном. Его древнейшее изображение сохранилось в рукописи с текстом Жития и чудес святого (Ath. Vatop. 470. Fol. 1a, ок. 1450). Это фигура в рост рядом с заглавной буквицей на начальном листе. Святой написан в облике старца, с седыми короткими волосами, седой бородой клинышком. Он в иноческих коричневых одеждах (красноватом платье и коричневом плаще с опущенным куколем). Обе руки протянуты к киноварной заглавной букве Θ, внутри нимба находится подпись. Очевидно, к этому изводу восходят изображения М. К. в афонских росписях XVI–XVII вв., как правило в минейных циклах и среди преподобных. Однако в самых ранних примерах М. К.— молодой инок, как, напр., в трапезной Великой Лавры (2-я четв. XVI в.; мастер Феофан Критский), где он изображен в проходе к боковому сев. компартименту. На фреске в литийном притворе кафоликона афонского монастыря Дионисиат (1546/47; мастер Зорзис (Дзордзис) Фукас) в своде окна на юж. стене М. К.— старец с седыми волосами и бородой средней длины из 2 вьющихся локонов. Облачен в иноческие одежды — охряной хитон, зеленую мантию, синий опущенный куколь, на груди поверх одежд простой, без украшений нагрудный крест, более характерный для изображений игуменов (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2010. Σ. 335). Руки святого широко разведены, возле головы подпись: «Святой Максим Кавсокалив». В росписях неск. храмов в мон-ре Дионисиат сохранились его образы: в парекклисионе во имя свт. Николая Чудотворца (1-я четв. XVII в.; приписывается мон. Меркурию) — на откосе арки прохода, где напротив написан св. Иоанн Предтеча, в верхней части арки — апостолы Петр и Павел; в кладбищенской ц. Всех святых (1627; мастер мон. Меркурий) — в юж. части зап. стены, в надписи святой назван Максимом Афонским. Иногда его представляют седым старцем в ризе без куколя (возможно, по образцу прп. Максима Исповедника), иногда голова старца покрыта куколем.

Гораздо чаще в афонских росписях его образ встречается в XVIII–XIX вв. Как правило, его пишут в полном монашеском облачении, с непокрытой головой: поясное изображение в медальоне в литийном притворе кафоликона Иверского монастыря (1768; приписывается мон. Митрофану Хиосскому или его артели); в экзонартексе Протата (ок. сер. XVIII в.; мастера Афанасий и Константин из Корицы); в экзонартексе кафоликона монастыря Ксиропотам (1783; мастера Константин, Афанасий и Наум); в трапезной мон-ря Ватопед (1786; мон. Макарий из Галатисты); в литийном притворе кафоликона мон-ря Хиландар (1803; мастера Вениамин и Захария из Галатисты); в кириаконе вмч. Димитрия (1806; тех же мастеров); в парекклисионе келлии св. Саввы (Типикарница), принадлежащей Хиландару в Карее (1806; возможно, художники из Галатисты); в парекклисионе в честь Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Ксенофонт (ок. 1820; возможно, мон. Вениамин из Галатисты); в литийном притворе кафоликона мон-ря Зограф (1816–1817; артель художников из Карпенисиона).

Прп. Максим Кавсокаливит. Роспись трапезной мон-ря Симонопетра. 80–90-е гг. XX в. Мастер Д. Хадзиапостолу

Нек-рые детали облика М. К. могут варьироваться. В росписи литийного притвора одноименного парекклисиона каливы ап. Иоанна Богослова в Кавсокаливийском скиту (1777; мон. Митрофан Хиосский) М. К. представлен как монах-средовек, с покрытой головой, на его запястье четки, двумя руками держит открытый свиток. Молодым святой изображен в медальоне в росписи парекклисиона каливы во имя сщмч. Харалампия в Неа-Скити (1817). Положение рук святого может быть разным: иногда он держит обеими руками сомкнутый или раскрытый свиток, иногда — крест в правой руке и четки — в протянутой левой.

Неск. композиций из житийного цикла М. К. составляют роспись в кириаконе во имя Св. Троицы в Кавсокаливийском скиту Великой Лавры (1820; мон. Митрофан из Визии и его артель). Девять сцен житийного цикла располагаются в нижнем ярусе на стенах и на своде. Цикл включает афонские деяния святого, его чудесное восхождение на гору Афон и беседу с Пресв. Богородицей, общение с 2 императорами, разговор с прп. Григорием Синаитом, притворное юродство, наставления молодым монахам, сожжение каливы, искушение демонами и преставление.

Со 2-й четв. XIX в. появляются изображения М. К. с др. насельниками обителей, носящими тот же эпитет, или с др. афонскими преподобными: с прп. Акакием Кавсокаливитом — в экзонартексе кафоликона монастыря Эсфигмен (1841; художники-карпенисиоты); с прп. Нилом Мироточивым — в литийном притворе кафоликона Великой Лавры (1854; Георгий Селепсис из Сисаниона); между прп. Афанасием Афонским и свт. Григорием Паламой — в нартексе парекклисиона во имя прп. Афанасия Афонского в том же мон-ре (1852; мастер Захария Христу из Самокова) и т. д. Как самостоятельные сюжеты были написаны: беседа в Башне Протата М. К. с прп. Григорием Синаитом, рядом с ними слушающий их монах (90-е гг. XX в.; иером. Лука Ксенофонтин); явление М. К. Пресв. Богородицы в окружении ангелов, рядом коленопреклоненный М. К. держит дарованный ему небесный хлеб — сцена в верхнем ярусе росписей в трапезной мон-ря Кутлумуш (кон. XX в.; К. Цилсавидис). В нижнем ярусе того же помещения М. К. представлен традиц. образом среди святогорских отцов. Его изображение присутствует и в др. новейших афонских росписях: в трапезной мон-ря Пантократор (1980; мон. Кирилл из пантократорской келлии Успения Пресв. Богородицы на Капсале), в кладбищенской церкви мон-ря Ставроникита (90-е гг. XX в.), в парекклисионе каливы вмч. Пантелеимона в Кавсокаливийском скиту (90-е гг. XX в.; иером. Максим Кавсокаливит), ряде других.

Древнейшая сохранившаяся икона М. К. датируется первыми десятилетиями XVIII в. Она происходит из Кавсокаливийского скита, из каливы самого святого, с нач. 90-х гг. XX в. хранится в Великой Лавре. Святой написан традиционно, в рост, фронтально; стиль близок к стилю произведений мон. Дионисия Фурноаграфиота. Как правило, преподобного писали в составе Собора Афонских святых: иконы в иконостасе кириакона Кавсокаливийского скита (50-е гг. XVIII в.; иером. Парфений Скуртей); в иконостасе парекклисиона Успения Пресв. Богородицы каливы прп. Акакия Кавсокаливийского скита (1753; того же мастера); на иконе 2-й пол. XVIII в. из Протата. Совместно с прп. Феодосием Киновиархом и прп. Афанасием Афонским — на иконе из иконохранилища кириакона в Кавсокаливийском скиту (2-й пол. XVIII в.; мон. Митрофан Хиосский). С преподобными Нифонтом

и Акакием Кавсокаливитом — на иконе в алтаре кириакона Кавсокаливийского скита (ок. 1821; мон. Митрофан из Визии). С прп. Иларионом Великим и мч. Неофитом — на иконе из каливы св. Евстафия того же скита (1820; тот же мастер). Фигура М. К. есть на рус. цветной литографии XIX в. с изображением Собора преподобных отцов.

С XIX в. образ М. К. встречается на видах его мон-ря, печатавшихся в технике гравюры на меди. Центральное место занимает изображение Кавсокаливийского скита, вверху — Св. Троица (посвящение престола кириакона этого скита), слева и справа в особых рамках — преподобные Акакий Кавсокаливит и М. К. (1-я четв. XIX в.; иером. Парфений с Закинфа).

С 90-х гг. XX в. создаются иконы, на к-рых помимо фигуры преподобного есть сцены жития — в мон-ре Параклита в Оропосе в 90-х гг. XX в. иером. Роман; в кириаконе Кавсокаливийского скита ок. 1995 иером. Максим из келлии прп. Антония в Керасье; икона с изображением М. К., сжигающего каливу,— в парекклисионе Успения Пресв. Богородицы каливы прп. Акакия Кавсокаливийского скита (1994; И. Венгос). Там же хранится икона 1995 г. со сложной композицией: на ней изображены преподобные Нифонт, М. К. и Акакий Кавсокаливит. Нифонт и Акакий изображены в рост; М. К. представлен в центре, погрудно, в правой руке он держит крест, в левой — модель горящей каливы. Внизу, под образом М. К., помещена сцена явления ему Пресв. Богородицы, наверху — Св. Троица Ветхозаветная.

Среди печатных икон встречаются разнообразные сюжеты, связанные с М. К.: святой уходит от горящей каливы (в неск. вариантах, 1957; худож. Р. Копсидис; ок. 1999; худож. Д. Циандас); поясное изображение М. К. с моделью горящей каливы в руке (нач. 70-х гг. XX в.; Копсидис). Совр. изображения включают 2 сюжета: явление Пресв. Богородицы М. К. и предстояние святого перед могилой, к-рую он приготовил себе (мон. Нектарий Неаскитиот). На совр. иконах в стиле рус. иконописи М. К. пишут средовеком в иноческих одеждах (светлом платье, коричневом плаще), с наброшенным на голову синим куколем.

Лит.: *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης, μον.* Ὅσιος Μάξιμος ὁ Καυσοκαλύβης· Ἁγιολογία. Ὑμνογραφία. Τέχνη. Θεσ., 2010; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνας Αθήνα, 2010. Σ. 93, 244, 281, 290.

М. А. М., О. В. Л.

МАКСИ́М ПЕРС, мч. Кордульский (пам. 30 июля) — см. в ст. *Полихроний,* еп. Вавилонский, сщмч., и др. мученики.

МАКСИ́М ПЛАНУ́Д [греч. Μάξιμος Πλανούδης] (ок. 1255, Никомидия — ок. 1305, К-поль), визант. ученый, переводчик. В миру носил имя Мануил. Получил образование в К-поле, возможно у *Григория II Кипрского.* С нач. 80-х гг. XIII в. писец и копиист при имп. дворе в К-поле, преподаватель. Между 1283 и 1292 гг. принял постриг, был настоятелем мон-ря во имя св. пяточисленных мучеников на Авксентиевой горе в Вифинии, но жил в К-поле, поскольку мон-рь пребывал в заброшенном состоянии. В научной лит-ре часто указывается, что М. П. преподавал в школах при к-польских мон-рях *Хора* и Спасителя Акаталепта (*Constantinides.* 1982. P. 68–70). Как известно из переписки М. П., он преподавал по имп. поручению в имп. мон-ре и мог пользоваться его б-кой. Среди учеников М. П. были ученые Мануил Мосхопул, *Георгий Лакапин* и Иоанн Зарида. Широкий кругозор и искусная риторика позволили М. П. завоевать доверие императора. В 1295–1296 гг. *Андроник II Палеолог* хотел отправить М. П. с посольством в Армению для решения неких церковных вопросов, но тот отказался от этой миссии. В нач. 1297 г. император отправил М. П. с посольством в Венецию. Его задачей было убедить венецианцев, что визант. власти непричастны к выступлениям генуэзцев в К-поле, к-рые привели к жертвам среди венецианцев (*Georg. Pachym.* Hist. IX 21). Это путешествие позволило М. П. глубже познакомиться с лат. культурой и приобрести рукописи лат. авторов, однако на обратном пути на корабль напали пираты. М. П. был вынужден провести нек-рое время в Авлоне (ныне Влёра, Албания) и вернулся в К-поль больным.

В молодости М. П. занимал униат. позицию (*Constantinides.* 1982. P. 66–67), однако затем переменил взгляды, написав антилат. «Главы» об исхождении Св. Духа, которые подверглись критике сторонника унии Георгия Метохита (PG. 141. Col. 1275–1308). Димитрий Кидонис называл тщетными и смешными попытки М. П. опровергнуть учение блж. Августина, труды к-рого тот сам же и перевел за неск. лет до этого (PG. 161. Col. 312). Взгляды М. П. подвергал критике и кард. Виссарион (Ibid. Col. 309–318).

В свое время М. П. был лучшим знатоком латыни в К-поле. Ему принадлежат переводы на греческий сочинений как церковных («О Троице» блж. Августина и «О 12 злоупотреблениях века» Псевдо-Киприана или Псевдо-Августина (2-я пол. VII в.)), так и светских писателей: «Об утешении философией» Боэция вместе с жизнеописанием самого Боэция, «Дистихи Катона», «Сон Сципиона» Цицерона с комментарием Макробия, «Героиды» и «Метаморфозы» Овидия, сатиры Ювенала. Перечисленные церковные труды, вероятно, были созданы по поручению либо имп. Михаила VIII, либо имп. Андроника II в рамках антилат. полемики. Переводческую манеру М. П. отличает свобода в обращении с материалом, отказ от дословной передачи текста. Точная датировка переводов невозможна. Считается, что труды блж. Августина были переведены ок. 1281 г., а Боэция — до 1296 г. Позже эти переводы использовали итал. гуманисты для изучения греческого, что обеспечило этим сочинениям богатую рукописную традицию.

Значительная часть наследия М. П. связана с его преподавательской и научной деятельностью: он собрал коллекцию поговорок, составил поэтическую антологию из 2400 классицизирующих эпиграмм (388 из них отсутствуют в Палатинской антологии), готовил комментированные издания сочинений античных и визант. авторов (Эзопа, Нонна Панополитанского, Плутарха, Пиндара, Гесиода, Феокрита), писал работы по грамматике («Диалог о грамматике», «О сочетании частей речи», «О переходных и непереходных глаголах», словарь аттицизмов), составил учебник арифметики («Так называемое великое счисление согласно индийцам»), писал схолии к сочинениям античных писателей (Софокла, Еврипида, Фукидида), комментировал и копировал античные труды по арифметике, географии и астрономии (Диофанта, Птолемея, Арата, Евклида). На основе трудов Афтония и Гермогена составил учебник риторики.

Сочинения М. П. духовного содержания немногочисленны: Похвала апостолам Петру и Павлу (BHG, N 1500), Похвала мч. Диомиду Тарсийскому (BHG, N 552), гекзаметрическое Житие Марии Египетской (BHG, N 1044aa), «Речь на плач Пресв. Богородицы над гробом Иисуса» (BHG, N 1076zm), канон

вмч. Димитрию Солунскому. Приписывавшаяся ранее М. П. «Речь о вере» ему не принадлежит (*Silvano*. 2010). В числе др. сочинений М. П.– панегирик на восшествие Михаила IX Палеолога на престол, собрание исторических эксцерптов, гекзаметрическая идиллия, риторическое сравнение зимы и весны, светская поэзия по случаю.

Соч.: PG. 147. Col. 985–1112; *Maximi monachi Planudis* Epistulae / Ed. M. Treu. Vratislaviae, 1890; Idem. / Ed. P. A. M. Leone. Amst., 1991; *Westerink L. G.* Trois textes inédits sur saint Diomède de Nicée // AnBoll. 1966. T. 84. P. 161–227; *idem.* Le Basilikos de Maxime Planoude // Bsl. 1966. T. 27. P. 98–103; 1967. T. 28. P. 54–67; 1968. T. 29. P. 34–50; *Silvano L.* Un inedito opusculo «De fide» d'autore incerto già attribuito a Massimo Planude // Medioevo Greco. Alessandria, 2010. Vol. 10. P. 227–262.

Пер.: *Γιαννάκης Γ. Ν.* Μαξίμου Πλανούδη Μετάφραση τοῦ «Περὶ τῶν δώδεκα βαθμῶν τῆς παραχρήσεως» τοῦ Ψεύδο- Αὐγουστίνου // Δωδώνη. Ἰωάννινα, 1974. Τ. 3. Σ. 217–256; *Fisher E. A.* Planudes' Greek Translation of Ovid's «Metamorphoses». N. Y.; L., 1990; Disticha *Catonis* in graecum translata / Ed. V. Ortoleva. R., 1992; *M. Tullii Ciceronis* Somnium Scipionis in graecum translatum / Ed. A. Pavano. R., 1992; *Αὐγουστίνου* περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος Πλανούδης / Ἐκδ. Μ. Παπαθωμόπουλος, Ἰ. Τσαβαρή, G. Rigotti. Αθήνα, 1995. 2 τ.; *Anicii Manlii Severini Boethii* De Consolatione Philosophiae / Ed. M. Papathomopoulos. Athens, 1999.

Лит.: PLP, N 23308; *Wendel C.* Planudea // BZ. 1940. Bd. 40. N 2. S. 406–445; *idem.* Planudes // *Pauly, Wissowa.* 1950. Bd. 20. Hbd. 40. Sp. 2202–2253; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 685–687; *Schmitt W. O.* Lateinische Literatur in Byzanz: Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung // JÖBG. 1968. Bd. 17. S. 127–147; *Constantinides C. N.* Higher Education in Byzantium in the 13th and Early 14th Cent.: (1204 — ca. 1310). Nicosia, 1982. P. 66–89; *Fisher E. A.* Planoudes, Maximos // ODB. Vol. 3. P. 1681–1682; *eadem.* Planudes, Holobolos, and the Motivation for Translation // GRBS. 2002/2003. Vol. 43. N 1. P. 77–104; *Cameron A.* The Greek Anthology from Meleager to Planudes. Oxf., 1993; *Ciccolella F.* Donati Graeci: Learning Greek in the Renaissance. Leiden; Boston, 2008. P. 237–244; *Ταξίδης Η.* Μάξιμος Πλανούδης: Συμβολή στη μελέτη του corpus των επιστολών του. Θεσ., 2012.

Л. В. Луховицкий

МАКСИ́М, ФЕОДО́Т, ИСИ́ХИЙ И АСКЛИПИОДО́ТА [греч. Μάξιμος, Θεόδοτος, Ἡσύχιος καὶ Ἀσκληπιοδότη] († нач. IV в.), мученики Фракийские (пам. 19 февр., 15 сент.; пам. греч. 15 сент., 19 февр.). Мученичество М., Ф. и А. написано на греч. языке и имеет по крайней мере 4 редакции. Одна из них (BHG, N 1240), опубликованная в Acta Sanctorum с лат. переводом, по мнению болландистов, является достоверной и была составлена современником му-

Мученичество Максима, Феодота, Исихия и Асклипиодота Фракийских. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 39)

учеников вскоре после их кончины до прекращения гонений на христиан при имп. *Константине* I Великом (ActaSS. Sept. T. 5. P. 30). Впосл. И. Делеэ подверг сомнению историчность сведений о М. и пострадавших с ним (*Delehaye*. 1912. P. 244). Однако В. Велков на основе указанных в тексте топонимов пришел к выводу, что Мученичество отражает реальные исторические события и было создано не позднее 313 г. местными христианами знатного происхождения (*Велков*. 1964). Др. версия Мученичества (BHG, N 1240b) содержится в Минологии X в., изданном В. В. Латышевым.

Согласно Мученичеству, имп. Максимиан приказал разыскивать христиан по всей империи, предавать их жестоким пыткам и казнить в случае отказа принести жертву идолам. В то время в Маркианополе (ныне Девня, Болгария), столице пров. Вторая Мёзия, были схвачены М. и А., известные благородным происхождением и благочестием, к-рые публично исповедовали Христа и отказались почтить языческих богов. Вскоре туда прибыл префект пров. Фракия Тирид и вызвал на допрос М., к-рый произнес на суде пространную апологию христианства, обличил языческих богов и высмеял приказ императора, за что был подвергнут бичеванию. После этого Тирид вызвал на допрос А. Он уговаривал женщину отречься от Христа, чтобы избежать пыток, которым на ее глазах подвергали М., и спасти себе жизнь. А. осталась непреклонной. Тогда наместник велел бить ее по пяткам, так что потоки крови лились по земле. Среди присутствовавших на допросе был Ф., к-рый открыто обличил жестокость Тирида, после чего его привязали к деревянному столбу и стали строгать все тело. Затем М., Ф. и А. были брошены в темницу. Через 15 дней вместе с Тиридом они прибыли в Адрианополь (ныне Эдирне, Турция) и вновь предстали перед судом, где единогласно отказались принести жертву идолам. Префект приказал сечь их тела, а затем прикладывать к ним раскаленные медные пластины. После этих пыток мучеников вновь отправили в тюрьму. По прошествии немногих дней святых привели в театр на растерзание диким зверям, к-рые не только не причинили им вреда, но и лизали ноги мучеников и преклоняли перед ними головы. Тогда разъяренная толпа стала забрасывать М., Ф. и А. камнями. Тирид отправился вместе с арестованными в Филиппополь (ныне Пловдив, Болгария) и по дороге приказал отрубить им головы в неком месте под названием Салтис в 30 милях от города. Вскоре после кончины мучеников, к-рая, согласно тексту из Минология, последовала 19 февр., префект был поражен молнией на судейском кресле и умер.

Г. Атанасов попытался определить место казни М., Ф. и А. и на основе указания, что в Салтисе находился обильный источник воды, предположил, что святые пострадали в окрестностях совр. Перуштицы. В 1-й пол. IV в. там был построен мартирий в честь М., Ф. и А. и положены их мощи; ок. V в. мартирий был перестроен в Красную церковь (*Атанасов*. 2011. С. 22–23).

По мнению исследователей, под упомянутым в Мученичестве императором следует понимать Галерия Максимиана (293–311), а кончина мучеников произошла между 305 и 311 гг. (ActaSS. Sept. T. 5. P. 30–31).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) память М., Ф. и А. с краткими сказаниями о них, отличающимися друг от друга нек-рыми деталями, содержится под 15 сент. и 19 февр.: в Синаксаре под 15 сент. указаны время и место страданий святых и говорится, что вначале их жестоко избили палками, а затем, доставив в Адрианополь, усекли мечом. Под 19 февр., напро-

тив, ни имя правителя, ни названия городов не обозначены; мучеников подвесили к древу и строгали железными когтями, затем в др. городе отдали на растерзание диким зверям и, наконец, отрубили им головы в лесистых местах. В Минологии под 15 сент. акцент делается на том, что мученики проповедовали Христа и многих обратили к вере; также здесь указывается, что вместе с М., Ф. и А. пострадал некий их родственник, не названный по имени; под 19 февр. в нем упоминаются только М. и Ф. и говорится, что они были сожжены заживо. В ряде греческих стишных Синаксарей (напр.: Paris. gr. 1282, XIV в.) и в печатной Минее (Венеция, 1592) память мучеников отмечена под 17 сент. В Типиконе Великой ц. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 236) и в некоторых визант. Синаксарях (напр.: Mess. 103, XII в.) под 19 февр. вместе с М., Ф. и А. упоминается И. В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца под 15 сент. содержатся память М. и посвященное ему двустишие; под 19 февр. помещено краткое сказание об А., а также память М., Ф. и И. и двустишие, посвященное им.

Из греч. Синаксарей память мучеников перешла под теми же числами в славянские Прологи и Минеи; под 19 февр. они упоминаются вместе с И.; под 15 сент. А. названа мужчиной (Асклепиадотом или Асклиадом) (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. С. 487–488; ВМЧ. Сент. Дни 14–24. Стб. 1201).

Метафрастическая (расширенная) версия Мученичества святых сохранилась на груз. языке под 19 февр. в поздней рукописи Кутаисского историко-этнографического музея (Кут. 1. Л. 77–80, XVI в.). 15 сент. датировано синаксарное упоминание, составленное в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацминдели) и включенное им в Великий Синаксарь, к-рый сохранился в рукописях XI в. (Ath. Iver. georg. 30; Hieros. Patr. georg. 24/25; Sinait. iber. 4; НЦРГ. А 97, 193, Н 2211) (*Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 281–282).

В зап. «исторических» Мартирологах IX в. память М., Ф. и А. отсутствует. Впервые краткое сказание, в к-ром упоминаются только М. и Ф., появляется в Мартирологе П. Галезини под 15 сент.; местом кончины назван Адрианополь, вместо Ф. указан Феодор (Martyrologium sanctae romanae ecclesiae / Ed. P. Galesini. Venetiis, 1578. P. 127v). В Римском Мартирологе кард. Ц. Барония (80-е гг. XVI в.) под 15 сент. приводятся те же место казни и имя Ф., что и выше; также здесь упоминается А., но в форме муж. рода. В совр. редакции Римского Мартиролога память мучеников отсутствует.

Ист.: BHG, N 1239–1240b; MartRom. P. 397; ActaSS. Sept. T. 5. P. 30–37; PG. 117. P. 49–52, 231 [Минологий Василия II]; *Latyšev.* Menol. T. 1. P. 106–111; SynCP. Col. 46–47, 52, 475; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 151, Т. 3. Σ. 286; ЖСв. Сент. С. 307; *Петков Г.* Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 167, 193; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 3. С. 739.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 48, 284; Т. 3. С. 377–378; *Delehaye H.* Notes sur un manuscrit grec du musée Britannique // AnBoll. 1906. Vol. 25. P. 496–499; *idem.* Saints de Thrace et de Mésia // Ibid. 1912. Vol. 31. P. 161–301; *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. P., 1918. P. 109; *Велков В. И.* Агиографски данни за историята на Тракия от IV в.: (Passio SS. Maximi, Theodoti et Asclepiodotae) // ИИИ. 1964. Т. 14/15. С. 381–389; *он же (Velkov).* Roman Cities in Bulgaria: Collected Studies. Amst., 1980. P. 137–149; *Sauget J.-M.* Massimo, Teodoto e Asclepiodote // BiblSS. Vol. 9. Col. 79–80; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 291; *Атанасов Г.* 345 раннохристиаянски светци-мъченици от българските земи (I–IV в.). София, 2011.

А. Н. Крюкова

Гимнография. В *Типиконе Великой церкви,* отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., М., Ф. и А. упоминаются 15 сент. и 19 янв. без богослужебного последования (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 36, 236).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, М., Ф. и А. не упоминаются, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 164, XII в. (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 52) — 19 февр. содержится богослужебное последование М., Ф. и А., состоящее из канона, цикла стихир-подобнов и седальна. Такой же состав имеет богослужебное последование М. в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 418–419). В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноитал. редакцию Студийского устава, память М., Ф. и А. не зафиксирована.

В древнейших редакциях *Иерусалимского устава* М., Ф. и А. либо упоминаются 19 февр. вместе с ап. Архиппом (напр., в ркп. Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв.— см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 40), либо не упоминаются вовсе (напр., в ркп. Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— см.: *Lossky.* Typicon. P. 192). В первопечатных греч. и рус. изданиях Типикона и в совр. греч. и рус. богослужебных книгах служба М., Ф. и А. отсутствует — под 19 февр. помещена только служба ап. Архиппу.

Богослужебное последование М., Ф. и А., содержащееся в источниках XI–XIII вв., состоит из канона авторства *Иосифа Песнописца* с акростихом Σεπτοῖς ἀθληταῖς τερπνὸν ἐξᾴδω μέλος. Ἰωσήφ (Досточтимым мученикам радостную воспеваю песнь. Иосифово) 4-го гласа, ирмос: Τριστάτας κραταιοὺς· (Трїста́ты крѣ́пкїѧ:), нач.: Συνόντες τῷ Χριστῷ (Сущии со Христом), цикла стихир-подобнов, седальна и светильна (см.: AHG. T. 6. P. 310–319; см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΦ. 1948. Т. 47. Σ. 31). Также по рукописям известен иной канон М., Ф. и А. с именем автора — *Георгия* (еп. Никомидийского) — в богородичнах 3-го гласа, ирмос: Τῷ ῥυσαμένῳ τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας· (Изба́вльшемꙋ ї҆и҃лѧ ѿ рабо́ты:), нач.: Τῆς εὐσεβείας τοὺς κραταιοὺς ὑπερμάχους (Благочестия сильных борцов) (Ταμεῖον. Σ. 168).

Е. Е. Макаров

Иконография. Мартирием этих мучеников считается Красная ц. в Перуштице — единственный археологически известный памятник IV–V вв. в окрестностях древнего г. Филиппополя (ныне Пловдив, Болгария) в рим. пров. Фракия; его необычный план с сочетанием трифолия и овала исследователи трактуют как мартирий для неск. саркофагов (*Бояджиев Ст.* Архитектура, първоначално предназначение и преустройства на Червената църква при Перущица // Археология. 1998. № 3/4. С. 24–37; *Атанасов Г.* 345 раннохристиянски светимъченици от българските земи I–IV в. София, 2011. С. 22–23).

Сцена казни 3 мучеников вошла в Минологий Василия II 1-й четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 39). Событие развернуто на 1-м плане, ландшафтный фон составляет небольшая горка, симметричная фигуре размахнувшегося палача. В центре — падающее тело обезглавленного и безрукого средовека, видимо М.; на нем охристого цвета туника с длинным рукавом. Следующим казнят также средовека, в тунике розового цвета, к-рому до того были усечены ладони. Оба мученика с короткими волосами и бородами. Слева в ожидании казни стоит со связанными за спиной руками юная мученица с длинными волосами в сером платье; в подписи к краткому сказанию и миниатюре она названа «Ασκληπιοδότις».

В той же рукописи под 19 февр. как отдельная сцена представлено сожжение 2 святых, названных М. и Ф. (Fol. 413),— имеются в виду, очевидно, Адрианопольские мученики. Из ярко-красных языков пламени костра встают 2 средовека,

воздевшие руки в жесте орантов. У обоих короткие темные волосы, у М. борода клинообразная, у Ф. короткая бородка. М. в темном платье, складки к-рого прописаны золотым ассистом, на Ф. белая туника с длинными рукавами, драгоценная вышивка украшает поручи и верха рукавов. Сцена гибели 3 Маркианопольских мучеников включена в греч. рукопись, исполненную в столичном скриптории,— Минологии на февр. и март (ГИМ. Син. греч. 183. Fol. 91v, 2-я четв. XI в.).

Среди настенных минологиев сцена усекновения головы М. есть в росписи ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317/18), на юж. стороне сев. нефа — под 16 сент., а страдания всех 3 святых (под 19 февр.)— на юж. склоне юж. свода, 2 мученика изображены погрудно, горящими в огне костра. В притворе ц. Вознесения Господня мон-ря Дечаны (1348–1350) под 19 февр. в верхней части юж. пилястры на зап. стене гибель мучеников представлена как их сожжение. В надписи указано, чья память празднуется 19 февр.: «Сты мчнкъ Ѳеодотоу Максима и прочимь».

В русском иконописном подлиннике сводной редакции (XVIII в.), изданном Г. Д. Филимоновым, под 15 сент. есть лишь упоминание имен, разделенное сведениями о др. святых: «И святаго мученика Максима... И святых мученика Феодота и Асклиады» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 47). Под 19 февр.— память 3 мучеников и мч. Исихия: «Вси млады, в двух ризах; Асклипиодотия девица простовласа, в одной ризе. Сентября в 15 день в минеи пишет и мнится, что не о сих святых» (Там же. С. 153). Только с ап. Архипом М. изображается как молодой воин, безбородый и в латах антикизирующего образца, также под 18 февр.— на эмалевой пластине в составе миней (2-я пол. XVIII в., ГИМ) или в античных одеждах, с мученическим крестом — на иконе 40-х гг. XIX в. (частное собрание). В предписаниях, собранных акад. В. Д. Фартусовым (1910), приведены более подробные сведения о внешности святых: «Все болгарского типа; о подобии и летах неизвестно, но по житию видно, что они были не молоды и не стары, а потому лучше изображать св. Максима и Феодота — средних лет, с красивыми бородами средней величины, с проседью, в одеждах людей почтенных и известных добродетелью, святую же Асклиаду писать тоже не моложе средних лет, в скромной одежде болгарских женщин»; к этому тексту добавлено, что с ними пострадал мч. Исихий, его также предлагается писать «болгарского типа, средних лет» (*Фартусов.* Руководство к писанию. С. 15). Также память 4 мучеников отмечена под 19 февр. (Там же. С. 189).

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 260, 276, 287, 333; LCI. Bd. 7. S. 623; *Бусева-Давыдова И. Л.* Основные проблемы изучения рус. поздней иконописи // Рус. поздняя икона от XVIII в. до нач. XX стол.: Сб. ст. / Ред.-сост. М. М. Красилин. М., 2001. С. 25.

М. А. М.

МАКСИМИА́Н [греч. Μαξιμιανός; лат. Maximianus], свт. (пам. 21 апр.), архиеп. К-польский (25 окт. 431 — 12 апр. 434). В молодости М. был учеником свт. *Иоанна Златоуста,* в преклонных летах стал монахом в К-поле. М. уважали за благотворительность: он бесплатно хоронил тела умерших малоимущих христиан. Возможно, М. был тем пресвитером, к-рый летом 431 г. вместе с Далматием направил III Вселенскому Собору в Эфесе обращение против *Нестория.* В К-поле во время Эфесского Собора часть паствы, в основном из высокопоставленных мирян (напр., комит Ириней), выступала за Нестория, в то время как клир и монашество были против него. Когда соборное низложение Нестория было одобрено имп. *Феодосием II* и сам Несторий согласился удалиться с кафедры, возник вопрос о его преемнике. Часть клира и народа выступали за пресв. Филиппа, к-рый был претендентом на кафедру еще в 425 г., но тогда был избран *Сисиний I.* Другие голосовали за *Прокла,* к-рый позже стал преемником М. Кандидатура М., видимо, была предложена делегатами от Вселенского Собора, к-рые находились в К-поле. Рукоположение М. состоялось 25 окт. 431 г. епископами — представителями Собора в присутствии 3 легатов папы Римского *Келестина I.* Папа *Сикст III* в послании 433 г. упоминал М. как человека, хорошо известного в Риме (*Xystus III, papa.* Epist. 6 // PL. 50. Col. 609–610).

Вскоре после избрания М. в К-поле состоялся Собор под его председательством. Сохранилось 2 соборных послания (RegPatr, N 67, 70), одно из к-рых было направлено епископам пров. Ст. Эпир. В нем Собор призывал к общению с К-польской Церковью, поскольку все несогласия с ней были устранены на Эфесском Соборе. Второе послание, обращенное к христианам о-ва Тенедос, было посвящено делу еп. Анастасия Тенедосского, к-рого местный пресв. Тимофей обвинял в хуле на Пресв. Богородицу и несторианстве. К-польский Собор признал еп. Анастасия виновным и низложил его; народ Тенедоса призвали временно подчиниться еп. Иоанну Лесбосскому. К-польский Собор также отправил послание к еп. Елладию Тарсийскому. Его текст не сохранился, но о нем упоминается в 2 посланиях архиеп. *Иоанна I* Антиохийского к тому же Елладию и к тарсийцам. Елладий, не принимавший участия в Эфесском Соборе, по его завершении примкнул к партии вост. епископов во главе с архиеп. Иоанном II, выступавшей против соборных решений. На К-польском Соборе М. попытался убедить Елладия поменять свою позицию, но безуспешно (RegPatr, N 69).

М. направил также синодики свт. *Кириллу* Александрийскому и папе Римскому Келестину I (тексты не сохр.). В Рим синодику доставили пресв. Иоанн и диак. Эпиктет на Рождество 431 г. Папа ответил 15 марта 432 г., одновременно отправив серию посланий к М., имп. Феодосию и народу К-поля. В посланиях папа Римский хвалил М. и сравнивал его по простоте и искренности веры с архиеп. Сисинием К-польским. Синодика М. к свт. Кириллу была выдержана в почтительном тоне; М. просил молитв у Кирилла (RegPatr, N 68). Переписка М. со свт. Кириллом продолжалась и позднее и известна гл. обр. по упоминаниям писем М. в сочинениях свт. Кирилла.

Противниками М. оказались некоторые малоазийские епископы, прежде тесно связанные с Несторием: митрополиты Имерий Никомидийский, Этерий Тианский и Дорофей Маркианопольский. В нач. 432 г. М. созвал очередной Собор в К-поле, к-рый осудил этих епископов, а также еп. Елладия Тарсийского. Имп. Феодосий издал распоряжение в поддержку решений Собора, но провести эти решения в жизнь в полной мере удалось только в Никомидии. В письмах свт. Кириллу М. жаловался на сопротивление митрополитов, не подчинившихся Собору, а тот в свою очередь поддерживал М. (RegImp, N 72–73). Из Сирии *Феодорит* Кирский писал к Элладию и Имерию и призывал их примириться с М. и признать его (*Theodoret.* Synodicon adv. Tragoediam Irenei. 80–81).

М. принял участие в переговорах по примирению вост. Церквей после Эфесского Собора. Папа Римский Сикст III просил М. использовать свое влияние на свт. Кирилла, что-

бы склонить его к примирению с Антиохийской Церковью, а также чтобы Кирилл не настаивал на своих анафематизмах. Этому вопросу посвящена переписка М. с архидиаконом свт. Кирилла Епифанием. Кроме того, М. обратился с посланием к имп. агенту Аристолаю, трибуну и нотарию, к-рый в это время по поручению имп. Феодосия неоднократно ездил в Антиохию и Александрию, пытаясь добиться примирения Церквей. В послании к Аристолаю М. даже упрекал его за то, что он был недостаточно настойчив, убеждая свт. Кирилла отказаться от анафематизмов. Ответное послание Аристолая М. якобы разослал по всем Церквам и предписал зачитывать публично. Однако подлинность этого послания была поставлена под сомнение митр. Дорофеем Маркианопольским. В результате переговоров в 433 г. церковное общение между Александрией и Антиохией было возобновлено. В посланиях к вост. патриархам от 17 сент. 433 г. папа Сикст отмечал благое посредничество М. в достижении мира.

Ист.: *Jaffe.* RPR. 165–167, 171. P. 32–33; *Mansi.* T. 5. Col. 256–260, 266, 269–273, 286, 351, 379–389, 826, 920; ACO. Vol. 1. Pars 3. P. 70–71; Pars 7. P. 137–138, 153–154; Vol. 4. P. 90, 166–167, 222; *Theodoret.* Synodicon adv. Tragoediam Irenei. 48–49, 80–81, 85 // PG. 84. Col. 654–655, 677–680, 699.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 117; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Counciles. Vol. 2. Pt. 1. P. 363–382; *Duchesne L.* Early History of the Christian Church. L., 1960. Vol. 3. P. 254–256; *Dagron G.* Naissance d'une capitale. P., 1974. P. 471; RegPatr, N 66–75; CPG, N 5570–5573; *Stiernon D.* Maximian of Constantinople // EEC. Vol. 1. P. 545; *Кулаковский.* История. Т. 1.

Д. В. Зайцев

МАКСИМИА́Н, мч. Мелитинский (пам. греч. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики.*

МАКСИМИА́Н [лат. Maximianus] (нач. V в.), св. (пам. зап. 3 окт.), еп. Багаи в пров. Нумидия (ныне Ксар-Багаи, вилайет Хеншела, Алжир). Сведения о М. сохранились гл. обр. в сочинениях блж. Августина. Первоначально М. и его брат Касторий были донатистами (см. ст. *Донатизм*), но впосл. присоединились к кафолической Церкви. М. был избран на епископскую кафедру в небольшом г. Багаи, известном как оплот донатистов. Так, в 347–348 гг. местный еп. Донат организовал вооруженное сопротивление имп. легату Макарию, к-рый прибыл в Багаи для преследования донатистов (см.: *Shaw.* 2011. P. 165–167). В Соборе, состоявшемся в Багаи 24 апр. 394 г., приняли участие 310 донатистских епископов, которые попытались положить конец схизме среди донатистов. По-видимому, избрание М. вызвало разногласия среди жителей Багаи: блж. Августин и его друг Алипий, еп. Тагасты, упоминали об «опаснейшем [для Церкви] смущении» (periculosissimum scandalum), но не привели подробностей. В то же время епископы с похвалой отзывались о М. как о достойном служителе Церкви. На Милевском Соборе 27 авг. 402 г. (см. ст. *Карфагенские Соборы*) было принято решение о смещении М. и избрании нового епископа. По словам Августина и Алипия, М. добровольно отрекся от кафедры, «чтобы устранить опасность для Церкви» (propter ecclesiae uitanda pericula). Епископы предложили возглавить диоцез Багаи его брату Касторию, но тот, по-видимому, отказался (*Aug.* Ep. 69). Вопреки своему решению и постановлению Милевского Собора М. сохранил епископскую кафедру.

Вскоре М. подал в светский суд жалобу на донатистов, захвативших базилику в поместье Кальвиан (fundus Caluianensis); решение было вынесено в его пользу. Во время посещения храма на епископа напала толпа донатистов: «Он укрылся под алтарем, но они разломали алтарь над его головой и жестоко избили его кусками дерева [от алтаря], палками и арматурой, так что все вокруг было залито кровью». Донатисты сорвали с епископа одежду и вытащили его из церкви. Во время избиения М. ударили ножом в пах, что вызвало сильное кровотечение. Когда епископа волокли по земле, грязь залепила рану и остановила кровь; это спасло ему жизнь. Оставив М. полумертвым, донатисты ушли, но вскоре вернулись и отбили епископа у кафоликов, попытавшихся унести его в безопасное место. По-видимому, во время схватки начался пожар в базилике (впосл. блж. Августин утверждал, что донатисты подожгли храм и бросили в огонь священные книги — *Idem.* Breviculus collationis cum Donatistis. III 11. 23 // *S. Aureli Augustini* Scripta contra Donatistas / Ed. M. Petschenig. W.; Lpz., 1910. Pars 3. P. 71–72. (CSEL; 53); ср.: *Idem.* Contra partem Donati post gesta. XVII 22 // Ibid. P. 121).

Ночью донатисты сбросили полумертвого М. с башни, но тот упал на кучу нечистот (subter cinere stercoris) и благодаря этому остался жив. «Его случайно обнаружил один бедняк, который зашел в то место, чтобы справить нужду». Узнав М., этот человек позвал жену и отнес епископа к себе домой «из жалости, а может быть, надеясь на небольшое вознаграждение» и затем передал его кафоликам. По словам блж. Августина, епископ чудом выжил; он оправился от ран, но его тело было покрыто шрамами. Августин впервые описал эти события в соч. «Против грамматика Крескония, сторонника Доната» (405/6 — *Idem.* Contr. Cresc. III 43 (47)). Ок. 417 г. в письме трибуну Бонифацию блж. Августин смягчил нек-рые детали (напр., упоминание о том, что епископа бросили в отхожее место — *Idem.* Ep. 185. 27). Возможно, вопреки мнению блж. Августина донатисты стремились не убить М., но лишь подвергнуть его побоям и унижению (*Hermanowicz.* 2008. P. 142).

Кафолические епископы Африки ссылались на происшествие с М., чтобы добиться от имп. *Гонория* принятия суровых мер против донатистов. Считая себя членами гонимой «Церкви мучеников», донатисты указывали на деятелей схизмы (напр., еп. Маркула († 347), Доната, еп. Багаи, и др.), убитых по приказу светских властей с одобрения кафолических иерархов. Однако к нач. V в. положение изменилось: донатисты, ранее подвергавшиеся гонениям, при поддержке циркумцеллионов стали прибегать к террору против сторонников кафолической Церкви. Так, в 403 г. Криспин, донатистский еп. Каламы, организовал нападение на кафолического еп. Поссидия, друга блж. Августина (*Aug.* Contr. Cresc. III 46–47 (50–51)). По свидетельству Поссидия, однажды сам Августин едва не попал в засаду, устроенную циркумцеллионами (*Possid.* Vita Augustini. 12). Причиной таких нападений нередко были судебные процессы между кафолическими и донатистскими клириками. Когда Сервус Деи, кафолический еп. г. Тубурсику-Буре (ныне Тебурсук, Тунис), подал в суд на донатистов, отнявших у него храм, он подвергся нападению вместе с одним из пресвитеров; пресвитер погиб, а епископ выжил и отправился в Италию, чтобы дать показания

против раскольников. Т. о., происшествие в Багаи было не единственным подобным случаем: по словам блж. Августина, мн. кафолические клирики страдали от агрессии донатистов (*Aug.* Ep. 185. 26).

На Соборе в Карфагене (16 июня 404) было решено ходатайствовать перед имп. Гонорием о защите кафолического духовенства от донатистов и о применении к ним карательных законов против еретиков. Участники Собора послали к имп. двору Эводия, еп. Узалиса, и Теазия, еп. Мемброны (Мемблоны), к-рые должны были подробно описать насилия, творимые африкан. раскольниками (подробнее см.: *Shaw.* 2011. P. 520–532). Тогда же в Италию отправились М., Сервус Деи и др. епископы, пострадавшие от донатистов. По словам блж. Августина, вид М., покрытого шрамами, произвел глубокое впечатление на императора, к-рый издал указы против раскольников (*Aug.* Contr. Cresc. III 43 (47); *Idem.* Ep. 88. 7; 185. 27–28). Начиная с февр. 405 г. были изданы т. н. эдикт о единстве Церкви (CTh. XVI 5. 38) и неск. дополняющих его декретов (Ibid. 5. 37, 39; 6. 3–5). Схизма донатистов была приравнена к ереси; раскольникам было запрещено устраивать собрания, у них следовало конфисковать молитвенные здания, ограничить их гражданские права. Впосл. император велел африкан. должностным лицам карать всех представлявших угрозу кафолической Церкви (нояб. 408 — Ibid. 5. 44) и разрешил неограниченно применять силу против еретиков (авг. 410 — Ibid. 5. 51). В то же время шла подготовка к дебатам между кафолическими и донатистскими епископами, которые состоялись в июне 411 г. в Карфагене и завершились полным запретом донатизма. На собрании присутствовал Донатиан, донатистский еп. Багаи; о М. в документах не упоминается (вероятно, к этому времени он скончался).

Сведений о почитании М. до XVI в. нет. Кард. Цезарь *Бароний* внес его память в Римский Мартиролог под 3 окт. как исповедника, пострадавшего от донатистов, на основании свидетельства Августина (см.: Martyrologium Romanum...: Accesserunt notationes auctore Caesare Baronio Sorano. Venetiis, 1587. P. 447–448).

Ист.: Concilia Africae, A. 345–A. 525 / Ed. C. Munier. Turnhout, 1974. P. 207. (CCSL; 259); *Aug.* Contr. Cresc. III 43 (47); *idem.* Ep. 69; 88. 7; 185. 26–28; ActaSS. Oct. T. 2. P. 160–163.

Лит.: *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 2. Pt. 1. P. 134–135; MartRom. Comment. P. 432–433; *Bertocchi P.* Massimiano, vescovo di Ksar Bagai // BiblSS. Vol. 9. Col. 15–16; *Lancel S.* Saint Augustine / Transl. A. Nevill. L., 2002. P. 289–290; *Gaddis M.* There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire. Berkeley; Los Ang.; L., 2005. P. 125–126; *Hermanowicz E. T.* Possidius of Calama: A Study of the North African Episcopate in the Age of Augustine. Oxf.; N. Y., 2008. P. 138–142, 149–150; *Shaw B. D.* Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine. Camb.; N. Y., 2011. P. 165–167, 442–443, 527–529, 535, 551, 708, 790; *Di Berardino A.* Maximian of Bagai // Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. A. Di Berardino. Downers Grove (Ill.), 2014. Vol. 2. P. 743.

А. А. Королёв

МАКСИМИА́Н ГЕРКУ́ЛИЙ

[Марк Аврелий Валерий Максимиан Геркулий; лат. Marcus Aurelius Valerius Maximianus Herculius; греч. Μαξιμιανός Ἡρακλής] (ок. 250, близ Сирмия, Паннония, ныне Сремска-Митровица, Сербия — июль 310, Массилия, Галлия, ныне Марсель, Франция), рим. император (июль 285 — 1 мая 305, февр. 307 — нояб. 308, нач. лета 310). Род. в семье иллирийских лавочников. По свидетельству историка Аврелия Виктора (IV в.), М. не получил к.-л. образования (*Aur. Vict.* De Caes. 39.17). Начав военную карьеру, выдвинулся при имп. Аврелиане (270–275), участвовал в большинстве походов того времени. Не позднее сер. 70-х гг. III в. М. женился на сириянке Евтропии. В браке родились сын *Максенций* (ок. 278 или 283; император в 306–312) и дочь Флавия Максима Фавста (ок. 289; жена имп. равноап. *Константина*· в 307–326; о датах см.: *Barnes.* 1982. P. 34). Близкой родственницей М. была Флавия Максимиана Феодора (род. не позже 275), жена имп. *Констанция I Хлора* и мачеха имп. Константина. Позднеантичные источники говорят, что она приходилась М. дочерью (*Anon. Vales.* Chron. Const. 2; *Philost.* Hist. eccl. II 16; *Theoph.* Chron. P. 7) или падчерицей (*Eutrop.* Breviar. IX 22. 1; *Aur. Vict.* De Caes. 39.25; *Idem.* Epitom. 40. 12). Какая информация более верна, остается неясным.

Римский имп. Максимиан Геркулий. Бюст. 293–296 гг. (Музей Сен-Реймон в Тулузе)

Возможно, М. принимал участие в провозглашении Диоклетиана императором в нояб. 284 г. в Никомидии (ныне Измит, Турция). Об отношениях М. с Диоклетианом до восшествия последнего на престол определенных сведений нет, вероятно они были дружны. В июле 285 г. в Медиолане (ныне Милан, Италия) Диоклетиан провозгласил М. своим соправителем, даровав ему титул цезаря. М. взял 2-е имя Валерий по номену Диоклетиана. Ряд исследователей высказывали мнение, что М. был усыновлен Диоклетианом, но достаточных подтверждений этому нет (*Odahl.* 2004. P. 42–43; *Southern.* 2001. P. 136, 331; *Уильямс.* 2014. С. 54–57). Причины появления М. в качестве соправителя Диоклетиана античными источниками не объяснены. Вероятно, Диоклетиан пытался учесть опыт предыдущих императоров, к-рые, даже добившись политических и военных успехов, были убиты своими приближенными офицерами. Не имея сыновей, Диоклетиан стремился упрочить свое положение во власти, разделив ее с человеком, к-рому всецело доверял. Ок. 287 г. Диоклетиан принял титул Иовий (лат. Iovius), один из эпитетов Юпитера, а М. стал именоваться Геркулием, т. е. Геркулесом (лат. Herculius). Т. о., Диоклетиан претендовал на статус наместника Юпитера и проводника божественной воли на земле, а М. отводил роль сына верховного божества (*Liebeschuetz.* 1979. P. 235–252; *Odahl.* 2004. P. 43–44; *Barnes.* 1981. P. 11–12; *Уильямс.* 2014. С. 57, 75–77). Для управления М. был отведен Запад Римской империи, где были особенно сильны движения мятежников.

С осени 285 по 286 г. М. подавил движение багаудов в Галлии, расправившись с отрядами, к-рые пытались оказать ему сопротивление. Основные силы багаудов были уничтожены, но партизанская война продолжалась еще неск. лет. Согласно позд-

нейшему преданию, в это время по приказу М. был истреблен Фиваидский (Фивейский) легион во главе со св. *Маврикием,* полностью состоявший из христиан. Предание впервые зафиксировано в сочинении Евхерия Лугдунского (сер. V в.) и едва ли достоверно. Поскольку кампания в Галлии велась против граждан империи, к.-л. празднований победы М. не проводил. Осенью 285 г. М. разбил войско шебонов и герулов, вторгшихся в Галлию через Рейн. Борьбу с морскими пиратскими нападениями франков и саксов на берега прол. Ла-Манш успешно начал назначенный М. Мавзей Караузий. Однако вскоре он лишился доверия М., т. к. стремился присваивать отбитую у пиратов добычу, а их самих записывал в свой флот. М. приказал арестовать Караузия, но на сторону последнего вскоре перешли 3 брит. легиона. К осени 286 г. Караузий провозгласил себя августом, установив полный контроль над Британией и частью Сев.-Зап. Галлии с побережьем Ла-Манша. М., лишившийся флота, долгое время не имел возможности расправиться с мятежником.

Вскоре после начала мятежа Караузия, 1 апр. 286 г., М. принял титул августа и тем самым получил такой же статус, что и его соперник. М. был также провозглашен братом имп. Диоклетиана, равным ему по положению (*Eutrop.* Breviar. IX 22.1; Chron. Pasch. P. 511; *Theoph.* Chron. P. 6; *Barnes.* 1981. P. 6–7). Диоклетиан, находившийся в то время в Византии, вскоре признал новый титул М. Однако официально Римская империя считалась единым общим владением, хотя каждый из императоров-соправителей имел свою резиденцию, чиновный аппарат, армию и территорию управления. В честь 2 императоров были выпущены монеты и устроены праздники. В 288 или 289 г. М. выдал свою дочь Феодору замуж за военачальника Констанция Хлора, к-рый был назначен префектом претория.

В 287–288 гг. М. провел кампании против герм. племен, нападавших на рейнский лимес; были одержаны победы над племенами бургундов, алеманнов, герулов, шебонов, франков, фризов, хамавов и др. М. возглавил походы через Рейн в долину р. Мозель и в район Декуматских полей, уничтожив там поселения алеманнов. Угрозы прорывов германцев через лимес были на время устранены. Вождь франков Геннобавд признал себя вассалом М. Восстанавливались приграничные города и крепости; была построена новая дорога вдоль Рейна.

В 289 г. М. начал активную борьбу против Караузия, но его 1-я попытка переправиться в Британию через Ла-Манш завершилась провалом: флот был уничтожен бурей. М. был вынужден заключить перемирие с Караузием, но не признал его власть законной. Узнав о неудаче М., на Запад прибыл Диоклетиан и встретился с ним в дек. 290 г. в Медиолане. Вероятно, в это время соправители начали обсуждать вопрос о создании тетрархии (Panegyr. lat. XI(III) 8. 1). 1 марта 293 г. в Медиолане М. объявил своим соправителем Констанция Хлора, даровав ему титул цезаря (*Lact.* De mort. persecut. 7–8; *Eutrop.* Breviar. IX 22. 1; *Oros.* Hist. adv. pag. VII 25. 5; *Philost.* Hist. eccl. I 5; Chron. Pasch. P. 512; *Theoph.* Chron. P. 5, 7). Одновременно на Востоке Диоклетиан сделал цезарем своего военачальника *Галерия.* Констанцию было поручено продолжить борьбу с Караузием. В 293 г. в результате переворота Караузий был убит и власть в Британии захватил новый мятежник Аллект. М. неск. лет оставался в Италии. В 296 г. он прибыл в Галлию и поддержал экспедицию Констанция против Аллекта, охраняя рейнскую границу в отсутствие своего цезаря. Аллект был разгромлен, и власть тетрархии прочно установилась в сев.-зап. диоцезах Римской империи.

Римский имп. Максимиан Геркулий. Фоллис. Аверс. Реверс. 305–306 гг.

С осени 296 до 298 г. М. предпринял поход через Испанию в Мавританию, где стремился восстановить подчинение племен берберов. Преследуя их, в 298 г. он перешел Атласские горы и начал громить поселения кочевников в глубине африкан. континента, но из-за партизанской войны отступил. 10 марта 298 г. М. отпраздновал триумф в Карфагене, а спустя год — в Риме. В древней столице по приказу М. в 299–305 гг. были построены большие термы в честь Диоклетиана к северу от Виминальского холма. Последующие годы М. жил в Медиолане и Аквилее. В Медиолане он построил театр, цирк, дворец, храмы, термы и монетный двор.

В 303 г. М. поддержал антихрист. эдикты имп. Диоклетиана, положившие начало великим гонениям на христиан (*Lact.* De mort. persecut. 15. 6) (см. *Гонения на христиан в Римской империи*). Преследования весьма последовательно проводились им в Риме и по всей Италии, в Сев. Африке и Испании (*Barnes.* 1981. P. 23). Известно весьма значительное число имен мучеников, пострадавших от гонений М. в этих регионах. Во мн. актах мучеников и житиях в качестве гонителя назывался имп. Диоклетиан, хотя в действительности преследования в данной местности осуществлял М. Среди наиболее почитаемых жертв гонений М. известны св. *Севастиан,* рим. офицер, живший в Медиолане, Марк и Маркеллин и их дружина (пам. 18 дек.; пам. зап. 20 янв.; дата их смерти встречается под 288 или 304 г.). Также известны еп. *Викентий* Меванийский (пам. зап. 6 июня), еп. *Иануарий* Беневентский (пам. 21 апр.; пам. зап. 19 сент.), архидиак. *Евпл* Катанский (пам. 11 авг.), сщмч. *Викентий* Августопольский (Цезаравгустский; пам. 11 нояб., пам. зап. 22 янв.), мц. *Евлалия* Барцинонская (пам. 22 авг.; пам. зап. 12 февр.); *Авундий, Абунданций, Маркиан и Иоанн,* мученики Римские (пам. зап. 16 сент.), св. *Максимилиан* Тевестский (пам. зап. 12 марта), св. Маркелл Танжерский (пам. зап. 30 окт.); мученики *Вит, Модест и Крискентия* (пам. 16 мая, 15 июня) и др.

В 303 г. М. с Диоклетианом отпраздновали биценналии (20-летие правления) последнего; императоры вместе посетили Рим. Вероятно, в это время Диоклетиан, окончательно решивший отречься от власти, потребовал от М. обещания уйти в отставку одновременно с ним, передав титулы августов своим цезарям Констанцию и Галерию (*Lact.* De mort. persecut. 20. 4). Возможно также, что

в придворной среде происходила острая борьба за избрание новых цезарей для формирования 2-й тетрархии. Часть окружения М. и Диоклетиана считали, что новыми цезарями должны стать сын М. Максенций и сын Констанция Хлора св. равноап. Константин, находившиеся в Никомидии. Предположительно М. до последнего противился идее своей отставки. Однако его позиция в отношении Максенция неясна.

1 мая 305 г. состоялась церемония отречения М. в Медиолане, одновременно прошла церемония отречения Диоклетиана в Никомидии. В честь этого события была выпущена серия монет с надписями: «Наисчастливейшие старшие императоры» (лат. Felicissimo Seniori Augusto). Вероятно, под влиянием Галерия Диоклетиан назначил новыми цезарями Флавия Севера и Максимина Дайю. М. и его партия фактически были обойдены, М. остался не у дел и вскоре поселился на вилле в Кампании (Италия; *Lact.* De mort. persecut. 26.7; *Eutrop.* Breviar. X 2. 3). Дальнейший ход событий во многом, видимо, был обусловлен разочарованием М. в решениях Диоклетиана, а также в самой идее тетрархии.

После смерти Констанция I 25 июля 306 г. начался новый этап борьбы за власть на Западе империи. Преемником Констанция был провозглашен Константин, к-рого вскоре Галерий признал в ранге цезаря. 28 окт. 306 г. в ходе восстания в Риме против правления Флавия Севера императором был провозглашен Максенций. Он отослал имп. знаки отличия М., предлагая ему равные права с собой. Однако М. поначалу не поддержал своего сына и еще ок. 3 месяцев оставался на своей вилле, вероятно стремясь сохранить некую видимость нейтралитета и обеспечить сыну убежище в случае его поражения. Однако в февр. 307 г., когда началась война между Максенцием и Флавием Севером, М. прибыл к сыну и армия сразу же объявила его императором (*Lact.* De mort. persecut. 26. 6–7; *Aur. Vict.* De Caes. 40. 21). Т. о. в Риме сложился дуумвират отца и сына, который в 307 г. привел к победе над Флавием Севером, а затем и к соглашению с Галерием. По утверждению историка Евтропия, М., возвращаясь к власти, убеждал в письмах Диоклетиана последовать его примеру, но тот лишь посмеялся над ним (*Eutrop.* Breviar. X 2. 3). В этот период М. прилагал все усилия к заключению союза с Константином. В 307 г. он совершил поездку в Галлию, где, вероятно, в Арелате (ныне Арль, Франция) участвовал в церемонии провозглашения Константина августом. В кон. лета 307 г. в Августе Треверов (ныне Трир, Германия) был заключен брак между Константином и дочерью М. Фавстой.

Отношения между М. и Максенцием вскоре разрушились: функции между 2 соправителями, вероятно, так и не были распределены. Поссорившись с сыном, весной 308 г. М. попытался поднять мятеж в Риме. По описанию Лактанция, М. созвал народ и войско, публично обвинил сына в «бедствиях, которые терпит государство» и сорвал с него инсигнии. Вероятно, это описание является легендой (*Lact.* De mort. persecut. 28. 2–3). Однако солдаты неожиданно встали на сторону Максенция, и М. вынужден был бежать из Италии в Арелат, где его принял Константин (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 2). После этого официально М. еще в течение неск. месяцев оставался императором, но реальной власти уже не имел и жил под надзором Константина. В нояб. 308 г. М. принял участие в имп. совещании в Карнунте (к востоку от совр. Вены, Австрия), на к-ром Диоклетиан и др. соправители убедили его официально вновь отречься от власти. М. вернулся в Арелат (*Lact.* De mort. persecut. 29. 1–3; *Zosim.* Hist. II 10).

Летом 310 г. М. поднял мятеж в Арелате против Константина. Мотивы этого поступка неясны, т. к. положение М. к этому времени оставалось стабильным: несмотря на политическое поражение, он по-прежнему пользовался почетом и уважением. Однако в момент, когда основная часть войска Константина была занята войной с франками на Рейне, М. объявил в Арелате о смерти Константина и провозгласил себя императором (*Barnes.* 1981. P. 34–35). Константин, узнав о мятеже, спешно развернул часть своих легионов от границы и направился к Арелату. Большинство войск, находившихся в городе, не поддержали М. и тем самым обрекли его на поражение. М. бежал в Массилию и пытался приготовиться к осаде, но при приближении войска Константина горожане открыли ворота. М. был выдан в руки победителя.

Подробности смерти М., изложенные в источниках, выглядят во многом неправдоподобно. Большинство позднеантичных авторов выступали на стороне Константина и стремились по-разному оправдать, объяснить или хотя бы отчасти замолчать его расправу над М. (Panegyr. lat. VI(VII) 14–20; *Lact.* De mort. persecut. 29. 4–8; *Euseb.* Hist. eccl. VIII 13; *Idem.* Vita Const. I 47; *Eutrop.* Breviar. X 3. 2; *Aur. Vict.* De Caes. 40. 22; *Idem.* Epitom. 40. 5). Согласно версии, к-рая изложена Лактанцием, Евсевием Памфилом и Евтропием, Константин при встрече с плененным М. упрекнул его за преступления, лишил титула, но пощадил. Однако затем (видимо, в течение неск. дней) М. якобы вновь начал готовить покушение на Константина. Он подговаривал Фавсту изменить мужу и провести его тайно в спальню супруга. Та притворно согласилась, но рассказала обо всем Константину, и ночью, когда М. прокрался в покои императора и убил там некоего евнуха, Константин с охраной застал его с мечом в руках. После этого М. был обвинен в покушении на Константина, ему было предложено по рим. традиции покончить с собой, и он повесился (*Lact.* De mort. persecut. 30. 2–5). Скорее всего, эта история была придумана имп. пропагандой, чтобы объяснить тяжелое решение Константина казнить своего тестя, а также скрыть, возможно, неблаговидные подробности суда над ним и его смерти. В связи с этим реальные обстоятельства кончины М. остаются неизвестны.

Смерть М. серьезно осложнила отношения между Константином и Максенцием. Несмотря на прежний разрыв с отцом, Максенций, вероятно осведомленный о событиях в Массилии лучше Лактанция, обвинил Константина в убийстве и открыто расторг союз с ним. М. был обожествлен сенатом в Риме, в его честь чеканились особые монеты. Константин предал М., а затем и Максенция damnatio memoriae, приказав уничтожать все их изображения и надписи. После победы Константина над Максенцием в 312 г. память о М. была восстановлена, т. к. его вдова Евтропия поклялась, что Максенций не был сыном М. (Panegyr. lat. XII (IX) 3. 4; 4. 3). Его обожествление Максенцием было объявлено незаконным, но в 317 г. он

был вновь обожествлен Константином, и с 318 г. его изображение вновь начало появляться на монетах вместе с др. обожествленными родственниками Константина — имп. Констанцием Хлором и *Клавдием II Готским* (*Barnes*. 1982. P. 35).

Сведения о личных качествах М. в источниках отрывочны. Известно, что он был необразован, едва грамотен. Анонимный панегирист в 289 г., сравнивая походы М. с победами Сципиона, даже иронично предположил, что М. никогда не слышал об этих событиях (Panegyr. lat. X(II) 8. 1–6). Военные таланты М. признавались всеми современниками (*Aur. Vict.* De Caes. 39. 17). Однако события его правления и особенно борьба за власть в последние годы обнаруживают крайне непоследовательный, вероятно, импульсивный характер, склонность к непродуманным действиям, нежелание следовать заключенным соглашениям (*Aur. Vict.* De Caes. 40. 10; *Eutrop.* Breviar. IX 27. 1). Все это обрекло М. на постепенную утрату авторитета, потерю бывш. сторонников и финальную катастрофу. Отношение М. к христианам в основном соответствовало политике Диоклетиана. Вероятно не имея собственного мнения в отношении христиан и лишь выполняя приказы своего старшего соправителя, М. заслужил репутацию одного из наиболее жестоких гонителей Христовой веры (*Lact.* De mort. persecut. 8. 1–5).

Лит.: *Burckhardt J. Ch.* Die Zeit Constantin's des Grossen. Lpz., 1880² (рус. пер.: *Буркхардт Я.* Век Константина Великого. М., 2003); *Pauly, Wissowa*. Bd. 14. Sp. 2417–2484; *Seeck O.* Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Stuttg., 1921⁴. 6 Bde.; *Seston W.* Dioclétien et la tétrarchie. P., 1946; *Bruun P.* The Roman Imperial Coinage. L., 1966. Vol. 7; *Sutherland C. H. V.* From Diocletian's Reform (AD. 294) to the Death of Maximinus (AD. 313). L., 1967; PLRE. Vol. 1. P. 573; *McMullen R.* Roman Government's Response to Crisis: AD. 235–337. L.; New Haven, 1976; *Rösch G.* Ὄνομα βασιλείας: Studien zum offiziellen Gebrauch des Kaisertitel in Spätantiker und frühbyzantinische Zeit. W., 1978; *Liebeschuetz J. H. W. G.* Continuity and Change in Roman Religion. Oxf.; N. Y., 1979; *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Camb. (Mass.), 1981; *idem.* The New Empire of Diocletian and Constantine. Camb. (Mass.), 1982; *Grant M.* The Roman Emperors: A biogr. Guide to the Rulers of Imperial Rome, 31 BC – AD 476. L., 1985; *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey. Baltimore, 1986. Vol. 1; ODB. Vol. 3. P. 498–500; *Cameron A.* The Later Roman Empire: AD 284–430. L., 1993; *Абрамзон М. Г.* Монеты как средство пропаганды офиц. политики Римской империи. М., 1995; *Фёдорова Е. В.* Императорский Рим в лицах. Смоленск, 1995; *Corcoran S.* The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284–324. Oxf., 1996; *Elliott T. G.* The Christianity of Constantine the Great. Scranton, 1996; *Carrie J.-M., Rousselle A.* L'Empire Romain en mutation: Des Sévères à Constantin, 192–337. P., 1999; *Southern P.* The Roman Empire from Severus to Constantine. L.; N. Y., 2001; *Odahl Ch. M.* Constantine and the Christian Empire. L.; N. Y., 2004; *Pohlsander H.* The Emperor Constantine. L.; N. Y., 2004²; *Rees R.* Diocletian and the Tetrarchy. Edinb., 2004; *Bowman A. K.* Diocletian and the First Tetrarchy // Cambridge Ancient History. Camb., 2005². Vol. 12: The Crisis of Empire / Ed. A. Bowman, A. Cameron, P. Garnsey. P. 67–89; *Potter D. S.* The Roman Empire at Bay: AD 180–395. L.; N. Y., 2005²; The Cambridge Companion to the Age of Constantine / Ed. N. E. Lenski. N. Y.; Camb., 2006; *Leppin H., Ziemssen H.* Maxentius: Der letzte Kaiser in Rom. Mainz, 2007; *Van Dam R.* The Roman Revolution of Constantine. Camb., 2007; *Hijmans S. E.* Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome: Diss. Groningen, 2009; *Голдсуорти А.* Падение Запада: Медленная смерть Рим. империи. М., 2014; *Уильямс С.* Диоклетиан: Реставратор Рим. империи. СПб.; М., 2014; *DiMaio M.* Maximianus Herculius // www.roman-emperors.org/maxherc.htm [Электр. ресурс].

И. Н. Попов

МАКСИМИА́НА ТЕЛОХРАНИ́ТЕЛИ [греч. οἱ ὑπασπισταί τοῦ Μαξιμιανοῦ] († 298 (?)), 6 мучеников (пам. греч. 21 сент.). Имена этих 6 святых не сохранились. Неизвестны также место и обстоятельства их кончины. Они были щитоносцами (т. е. оруженосцами и личными телохранителями) рим. имп. Максимиана, вероятно *Максимиана Геркулия* (285–305, 307–308, 310), активного и последовательного противника распространения христианства и участника гонений. Очевидно, император пытался склонить ближайших слуг к отречению от Христа, но воины отказались и были усечены мечом, что следует из посвященного им двустишия, приведенного в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца*.

Память М. т. есть только в греч. Синаксарях, в календаре РПЦ она отсутствует.

Ист.: SynCP. Col. 67–68; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 184.

МАКСИМИАНО́ПОЛЬ, автокефальная архиепископия в митрополии Родопа — см. ст. *Мосинополь*.

МАКСИМИЛИА́Н (Марченко Михаил Григорьевич; 30.09.1871, с. Поповка Конотопского у. Черниговской губ.— 1938, близ с. Чемолган Каскеленского р-на Алма-Атинской обл.), прмч. (пам. 14 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), игум. Из семьи священника. Получил домашнее образование. 4 февр. 1896 г. принят послушником в *Троице-Сергиеву лавру*. 30 марта 1902 г. пострижен в монашество с именем Максимилиан. 5 февр. 1904 г. рукоположен во диакона, 15 апр. 1910 г.— во иерея. С 14 нояб. 1912 г. помощник благочинного лавры. С 5 марта 1913 г. блюститель лаврской ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. 25 авг. 1914 г. командирован в Ставку Верховного главнокомандующего с чудотворным образом прп. Сергия из Троице-Сергиевой лавры. Служил священником в церкви при Ставке, окормлял раненых в учрежденном там же лазарете. Как вспоминал протопресв. Георгий *Шавельский:* «Простой и неученый, но добрый, сердечный, услужливый и притом со всеми ласковый и словоохотливый, о. Максимилиан скоро стал общим любимцем: и больных, и врачебного персонала» (*Шавельский Г. И., протопресв.* Воспоминания последнего протопресвитера Рус. армии и флота. М., 1996. Т. 1. С. 228). В апр. 1915 г. награжден орденом св. Анны 3-й степени. В том же году вернулся в Троице-Сергиеву лавру.

В 1918 г. назначен уставщиком лаврского Троицкого собора. Был возведен в сан игумена. В 1919 г. числился в сельскохозяйственной артели, учрежденной монахами при Гефсиманском скиту. Позднее работал сторожем при музее-заповеднике в закрытой властями Троице-Сергиевой лавре. 22 мая 1928 г. арестован «как бывший монах... не сочувствующий социалистическому строительству». Помещен в Бутырскую тюрьму в Москве. Проходил по коллективному делу «Антисоветской группы черносотенных элементов в г. Сергиеве Московской области», по к-рому было привлечено к следствию более 80 чел. 8 июня того же года приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам лагерей. Отправлен на Соловецкие о-ва, где находился в заключении до 1931 г., после чего вернулся в г. Загорск (ныне Сергиев Посад). Служил при храме во имя Всех святых на Кукуевском кладбище, где окормлялись многие из братии закрытой лавры. 21 окт. 1935 г. был арестован вместе с архим. прмч. *Маврикием (Полетаевым)*, также служившим во Всехсвятском храме. Был переведен

в московскую Бутырскую тюрьму. М. обвиняли в принадлежности к «контрреволюционной группировке церковников и бывших монахов», а также в распространении «контрреволюционных слухов» и хранении книги С. А. *Нилуса*. Также в обвинительном заключении было упомянуто, что М. «во время империалистической войны служил попом в ставке б[ывшего] царя Николая II-го». 8 янв. 1936 г. приговорен особым совещанием при НКВД СССР к 3 годам ссылки в Казахстан. Ссылку отбывал в пос. Кармакчи Южно-Казахстанской обл. 25 дек. 1937 г. был арестован и заключен в тюрьму при Кармакчинском райотделе НКВД. Не скрывал, что регулярно посещал устроенный ссыльными молельный дом для молитвы, но отвергал все обвинения в «антисоветской агитации». 30 дек. того же года приговорен Особой тройкой при УНКВД Южно-Казахстанской обл. к 10 годам ИТЛ. По свидетельству одного из соузников, в 1938 г. скончался от тягот заключения в лагере.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. (из-за неполноты сведений в архивных материалах был канонизирован под мирским именем Михаил, в наст. время почитается под своим монашеским именем).

Арх.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р–40228; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–77092; Архив ДКНБ Респ. Казахстан по Кзыл-Ординской обл. Д. 1342.

МАКСИМИЛИА́Н [лат. Maximilianus] († 255), мч. Тевестский (пам. зап. 12 марта). Сведения о М. содержатся в Актах (BHL, N 5813; CPL, N 2052), 1-я часть к-рых представляет собой судебный протокол допроса, 2-я повествует о казни и погребении мученика. По мнению исследователей, первоначальный вариант текста появился вскоре после описываемых событий и затем подвергался редакторской переработке (*Delehaye*. Passions. P. 80; *Пантелеев*. 2013. С. 255); окончательная версия Актов сложилась не позднее IV в. (*Lazzati*. 1956. P. 138). Однако Д. Вудс считает, что Акты М. возникли на основе Мученичества Теагена (BHG, N 2416; BHL, N 8106–8107) между 384 (время создания Мученичества) и 439 гг. (захват Карфагена вандалами; *Woods D.* The Origin of the Cult of St. Theagenes of Parium // GOTR. 1999. Vol. 44. P. 371–417). Впервые текст был опубликован Дж. Феллом в 1680 г. по рукописи XI–XII вв. (Bodl. Fell. 3. Fol. 29v — 30r; в 1985 передана в б-ку Солсберийского собора (Salisbury Cathedral. 223)). Первое критическое издание текста было выполнено в 1987 г. по 4 рукописям XI–XIII вв. (*Bastiaensen*. 1987. P. 233–245).

Согласно источнику, во время консульства Туска и Анолина (под к-рым следует понимать Гая Аннию Ануллина, занимавшего должность консула вместе с Нуммием Туском в 295 г.) 12 марта в г. Тевеста (ныне Тебесса, Алжир) новобранец М. был приведен на суд вместе со своим отцом Флавием Виктором, сборщиком военного налога. На заседании в присутствии адвоката Помпеяна юноша отказывался принести военную присягу, ссылаясь на то, что он христианин. Но проконсул Дион приказал измерить рост М. и приготовить свинцовую пластинку (signaculum), на к-рой указывалось имя новобранца. М. продолжал утверждать, что, будучи воином Христовым, он не может служить в армии императора, хотя Дион уверял, что в ней есть единоверцы М. Также Дион обратился к отцу молодого человека, чтобы тот посоветовал ему переменить решение. На это Виктор сказал, что М. сам знает, что для него лучше. Ни уговоры, ни угрозы проконсула не сломили твердость М. Дион приказал стереть имя М. с пластинки и отрубить ему голову, чтобы показать другим, какое наказание ожидает тех, кто не выполняют имп. приказы. Следуя к месту казни, М. обратился к верующим, призывая их поспешить на встречу с Богом. Затем он попросил отца отдать свою новую одежду палачу и предсказал Флавию Виктору скорую мученическую кончину. Некая знатная женщина, по имени Помпеяна перенесла останки М. в Карфаген и похоронила рядом с могилой сщмч. Киприана Карфагенского, где через 13 дней была и сама похоронена.

Обстоятельства ареста М. не вполне понятны. Его отец назван в тексте темонарием (temonarius) — чиновником, к-рый должен был обеспечивать набор рекрутов в армию или выплату вместо них установленного налога. Однако эта должность появилась лишь в 375 г., после военной реформы 370 г. (CTh. VII 13. 7; *Zuckerman*. 1998. P. 138). Возможно, Флавий Виктор являлся одним из воинов-ветеранов (*Harnack*. 1905. S. 84; *Maraval*. 1992. P. 103), сыновья к-рых во времена императоров Диоклетиана и Константина были обязаны нести военную службу (CTh. VII 22. 2). В таком случае отказ М. выполнять воинский долг послужил причиной ареста как его самого, так и его отца. Упомянутый в начале повествования адвокат Помпеян, возможно, представлял на суде интересы гос-ва (*Barnes*. 2010. P. 381) или, напротив, защищал Виктора и М. (*Bastiaensen*. 1987. P. 491). На поведение М. могло повлиять общее настроение христиан Сев. Африки, в III в. находящихся под влиянием учения Тертуллиана (*Tertull.* De idololatr. 19) и сщмч. Киприана Карфагенского (*Cypr. Carth.* De bono patient.14), к-рые не одобряли военную службу. Об употреблении свинцовых пластинок с именами солдат в рим. армии в др. источниках не сообщается. Вудс соотносит данное указание с практикой использования свинцовых печатей в VIII в., после появления арабов в Египте и Месопотамии (*Woods D.* St. Maximilian and the Jizya // Hommages à C. Deroux / Ed. P. Defosse. Brux., 2003. Vol. 5. P. 266–276). Дион Кассий, возможно, был внуком или правнуком историка Диона Кассия; период, когда он занимал должность проконсула Африки (возможно, с июля 294 по июль 295), исследователи определяют на основе Актов М. и сведений, что в 291 г. Дион был консулом, в 296 г.— префектом Рима (PLRE. T. 1. P. 253). Следов., в то время г. Тевеста относился к Проконсульской Африке, а не к Нумидии. Заключительная часть Актов, где с точностью до дня указан возраст мученика (21 год 3 месяца 18 дней), могла быть составлена на основе сохранившейся эпитафии Помпеяне, похоронившей останки М. (CIL. III 2587).

По-видимому, из-за того, что М. был приговорен к смертной казни за отказ от воинской службы, а не за исповедание веры, его память не была включена в наиболее ранние церковные календари. Впервые она появляется в Мартирологе Флора Лионского (IX в.) под 12 марта без сказания и без указания места кончины. В отличие от Адона Вьеннского, к-рый вслед за Флором обозначил имя М. в своем Мартирологе, Узуард пропустил его. В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог память мученика под 12 марта, ошибочно отождест-

вив его с мч. Мамилианом, пострадавшим в Риме; в совр. редакции Римского Мартиролога ошибка кард. Ц. Бария устранена (MartRom (Vat.). P. 176).

Ист.: BHL, N 5813; CPL, N 2052; ActaSS. Mart. T. 2. P. 104–105; MartRom. P. 94; *Lazzati G.* Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Torino, 1956. P. 138–140; Le MartUsuard. 1965. P. 48; The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XXXVII, 244–249; *Saxer V.* Saints anciens d'Afrique du Nord. Vat., 1979. P. 117–124; *Dubois J., Renaud G.* Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 104; *Bastiaensen A. A. R., ed.* Acta Maximiliani // Atti e passioni dei martiri. Mil., 1987. P. 233–245, 491–497; *Пантелеев А. Д.* Акты Максимилиана: Вступ. ст., пер. и коммент. // Религия. Церковь. Общество: Исслед. и публ. по теологии и религии. СПб., 2013. Вып. 2. С. 240–262.

Лит.: *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. P., 1905. Vol. 3. P. 115; *Harnack A., von.* Militia Christi: Die Christlische Religion und der Soldatenstand in den ersten III Jh. Tüb., 1905. S. 114–117; *Seston W.* A propos de la «Passio Marcelli Centurionis»: Remarques sur les origines de la persécution de Dioclétien // Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges offerts à M. Goguel. P., 1950. P. 239–246; *Quentin. H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 345, 481; *Crescenti G.* Obiettori di coscienza e martiri militari nei primi cinque secoli del cristianesimo. Palermo, 1966; *Delehaye.* Passions. 1966². P. 77–81; *idem.* Réfractaire et martyr // *Idem.* Mélanges d'Hagiographie grecque et latine. Brux., 1966. P. 375–378; *Amore A.* Massimiliano // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 25–26; *Siniscalco P.* Massimiliano: Un obiettore di coscienza del tardo impero. Torino, 1974; *idem.* Bibbia e letteratura cristiana d'Africa nella «Passio S. Maximiliani» // Forma Futuri: Studi in onore del Card. M. Pellegrinio. Turin, 1975. P. 595–613; *Helgeland J.* Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine // ANRW. 1979. Tl. 2. Bd. 23. Hbd. 1. S. 724–834; *Boeft J., den, Bremmer J.* Notiunculae Martyrologicae // VChr. 1982. Vol. 36. N 4. P. 393–395; *Maraval P.* Les Persécutions durant les quatre premiers siècles des christianisme. P., 1992. P. 103; *Brock P.* Why did St. Maximilian refuse to serve in the Roman Army? // JEcclH. 1994. Vol. 45. N 2. P. 195–209; *Zuckerman C.* Two reforms of the 370's: Recruiting Soldiers and Senators in the Divided Empire // REB. 1998. Vol. 56. P. 79–139; *Пантелеев А. Д.* Христиане и римская армия от ап. Павла до Тертуллиана // Мнемон: Исслед. и публ. по истории античного мира. СПб., 2004. Вып. 3. С. 413–428; *он же.* Христиане и римская армия в 1-й пол. III в. // Там же. 2012. Вып. 11. С. 329–350; *Barnes T. D.* Early Christian Hagiography and Roman History. Tüb., 2010. P. 380–381.

А. Н. Крюкова

МАКСИМИЛИ́АН, мч. Эфесский (пам. 4 авг.) — см. в ст. *Эфесские отроки.*

МАКСИМИЛИА́Н (III в.?), св. (пам. зап. 12 окт.), «апостол Норика», покровитель еп-ства Пассау (Германия). Достоверные сведения

Св. Максимилиан. Скульптура. 1656 г. Церковь св. Анны в г. Зульцбах-Розерберг (Бавария)

о М. не сохранились. Самые ранние упоминания о посвященной ему церкви содержатся в описях владений Зальцбургской кафедры, составленных при еп. св. Виргилии († 784) и архиеп. Арноне (785–821). Согласно «Breves Notitiae» и «Notitia Arnonis», церковь, находившаяся «в месте, именуемом Понгау» (ныне Бишофсхофен, земля Зальцбург, Австрия), была основана в 1-й четв. VIII в. св. *Рупертом* (Хродбертом), к-рый считается 1-м еп. *Зальцбурга.* Обстоятельства основания церкви по-разному изложены в обоих текстах, составители к-рых опирались на показания зальцбургских клириков и старожилов. В «Breves Notitiae» сообщается, что епископский серв Тоназан и Леди, серв баварского герц. Теодона II, во время охоты и поисков золотого песка нашли некое место, где на протяжении 3 ночей они видели горящие свечи и ощущали благоухание (в «Notitia Arnonis» эти люди названы местными жителями и братьями, их имена — Тоназан и Урс). Сервы рассказали об этом св. Руперту, к-рый велел пресв. Деонингу проверить их рассказ. Засвидетельствовав чудо, пресвитер установил там крест под сенью. С разрешения герц. Теодона там были построены небольшая ц. во имя М. и «жилища для рабов Божиих». Когда строительство было окончено, герц. Теодеберт передал храм и земли в радиусе 3 миль св. Руперту и насельникам зальцбургского мон-ря св. Петра, служившего епископской резиденцией. Св. Руперт поселил при церкви монахов и клириков и основал небольшой мон-рь — «целлу» (cella sancti Maximiliani). После кончины Руперта «целла» М. была разорена язычниками-славянами, которые изгнали монахов. Воспользовавшись этим обстоятельством, герц. Одилон (736–748) передал «целлу» и принадлежавшие ей земли в качестве бенефиция своему капеллану Урсу. Св. Виргилий, прибывший в Зальцбург ок. 745 г., потребовал вернуть владения епископской кафедре, но столкнулся с сопротивлением Одилона и его преемника Тассилона III (748–788). По-видимому, «целла» М. была возвращена архиеп. Арнону только после низложения герц. Тассилона и перехода Баварии под власть *Карла Великого.* Из-за имущественного конфликта между епископом и герцогом сведения об основании «целлы» и о ее земельных владениях, а также перечни информантов были включены в зальцбургские документы (Breves Notitiae. 3, 8–10 // Quellen. 2006. S. 90–92, 96–102; Notitia Arnonis. 8 // Ibid. S. 82–84; см. также: *Jahn.* 1990. S. 212–217; *Forstner.* 2010). В 820 г. «целла» М. вновь была разорена славянами, восставшими против господства *Каролингов,* но уже в 821 г. церковь была восстановлена и освящена архиеп. Адальрамом.

По мнению большинства исследователей, «целла» была основана св. Рупертом на месте гробницы М., вероятно почитавшейся населением рим. пров. Прибрежный Норик. Т. о., культ святого, восходивший к эпохе Поздней Римской империи, сохранился, несмотря на нашествия германцев, славян и др. варварских народов, подобно почитанию св. *Валентина* и мч. Флориана (см.: *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего Средневековья. СПб., 2001. С. 72, 79–80, 95–97, 148–154). Однако, согласно «Breves Notitiae» и «Notitia Arnonis», «целла» М. была построена на пустом месте; нет сведений о том, что ей предшествовали более ранние римские сооружения, а причина ее посвящения М. неясна. При раскопках под средневек.

приходской ц. во имя М. в Бишофсхофене (1953) не удалось найти следы рим. построек. Кроме того, в Житии св. Руперта (BHL, N 7390) не упоминается об основании «целлы». Т. о., вопрос о происхождении почитания М. остается открытым (см.: *Neumüller.* 1964).

Самые ранние сведения о литургическом поминовении М. относятся к эпохе Каролингов. Память святого как исповедника указана под 12 окт. в интерполированной версии мартиролога Беды из Зальцбурга (Monac. Clm 15818. Fol. 135v, 2-я четв. IX в.). Поминовение М. как мученика под той же датой значится в календаре сакраментария Авраама, еп. Фрайзингского (Monac. Clm 6421. Fol. 13v, 2-я пол. X в.; см.: Der Karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 3. S. 1391–1392).

В дарственной грамоте Карломана, кор. Баварии (876–880), основанному им мон-рю Эттинг (ныне Альтэттинг, Германия) упоминается о перенесении в эту обитель мощей «св. Максимилиана, исповедника Христова», и рим. мц. *Фелицитаты* (9 сент. 878 — MGH. Dipl. Kar. Germ. T. 1. P. 304–305). По-видимому, король привез мощи Фелицитаты из Италии, но неясно, можно ли отождествить св. Максимилиана, чьи мощи он поместил в Эттинге, с М., в честь к-рого была названа «целла» в архиеп-стве Зальцбург. Начиная с еп. Бурхарда (903–915), капитул каноников в Эттинге возглавляли епископы Пассау. По указанию еп. Пилигрима (971–991), занимавшегося восстановлением диоцеза после разрушительных нападений венгров, мощи М. были перенесены в Пассау. В грамоте имп. Оттона III от 30 сент. 985 г. упоминается о том, что в кафедральном соборе «почивают тела святых Валентина и Максимилиана, исповедников Христовых» (Die Urkunden Otto des III. Hannover, 1893. S. 419–420. N 21. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 2/2)).

С деятельностью еп. Пилигрима связывают появление подложных документов, гл. обр. папских посланий, целью к-рых было обосновать привилегии епископской кафедры Пассау, якобы учрежденной в эпоху Римской империи и первоначально располагавшейся в Лавриаке (ныне Лорх, в черте г. Энс, Австрия). С помощью фальсифицированных документов еп. Пилигрим стремился не

Мученики архиеп. Квирин и еп. Максимилиан. Гравюра «Святые покровители Австрии». 1625 г. Худож. А. Дюрер

только ликвидировать зависимость еп-ства Пассау от архиепископской кафедры Зальцбурга, но и получить права митрополита на моравских и венг. землях. В более поздних источниках М. представлен как «архиепископ» Лавриака; в перечне епископов Пассау, составленном деканом соборного капитула Альбертом Бехаймом († 1260), указано, что святой проповедовал в Целее (ныне Целе, Словения) и принял мученическую смерть при имп. *Нумериане* (282–284) (см.: *Erkens.* 2011. S. 51–52; ср.: MGH. SS. T. 25. P. 620). Еп. Бернхард фон Прамбах (1285–1313) принял меры для укрепления почитания святых Валентина и М. как покровителей еп-ства Пассау. В 1289 г. мощи святых поместили в скульптурную готическую гробницу, установленную в центральной части собора, перед хором (ActaSS. Oct. T. 6. P. 43–44; *Boshof.* 2011. S. 76). Тогда же неизвестный клирик из Пассау составил Житие М., содержание которого почти целиком вымышлено (изд.: Scriptores rerum Austriacarum veteres ac genuini / Ed. H. Pez. Lipsiae, 1721. T. 1. P. 19–34; ActaSS. Oct. T. 6. P. 52–58 (без окончания)). В прологе описывается былое величие Лавриакской Церкви, которая именуется «митрополией и архиепископией», а также родины М.— Целеи, якобы многолюдного и процветающего города, к-рый, «подобно второй Трое», был уничтожен варварами. Святой род. в знатной и богатой семье, был воспитан благочестивым пресв. Ораниem; в 13 лет он лишился отца, в 19 лет — матери. Раздав имущество бедным, М. жил как аскет. Согласно Житию, «архиепископом» Лавриака в это время был св. Квирин (скорее всего имеется в виду мч. *Квирин,* еп. Сисции), якобы сын и соправитель имп. *Филиппа Араба,* принявшего христианство под влиянием *Оригена;* после гибели императора от рук фанатичного язычника *Деция* началось жестокое гонение на христиан. Квирин, занявший в то время Патриарший престол в Аквилее, был убит тираном *Диоклетианом.* М., избранный на Лавриакскую кафедру после гибели Квирина, отправился в Рим, чтобы получить у еп. (папы) *Сикста II* «апостольское благословение». На протяжении мн. лет он усердно проповедовал христианство. В 288 г. к власти пришли имп. *Кар* и его сыновья Карин и Нумериан, к-рые стали преследовать христиан. Посланный ими в Целею тиран Эвлазий потребовал, чтобы христиане принесли жертву в храме Марса. М. добровольно явился к тирану и вступил с ним в диспут, исповедав Христа. Разъяренный гонитель велел отрубить голову святому; христиане тайно похоронили М. 12 окт. 281 г. (в нек-рых рукописях — 288 или 289 г.). Через 220 лет св. Руперт обрел мощи М., увидев чудесные огни, сиявшие над местом их погребения; епископ построил много церквей во имя святого. Далее в Житии описывается неск. чудес М., среди к-рых — спасение Пассау от разорения во время конфликта между кор. Отакаром II и Генрихом I, герц. Н. Баварии (окт. 1265). Житие завершается пространной похвалой «архиепископской» кафедре Лавриака—Пассау, заимствованной из сочинений Альберта Бехайма. Уже в нач. XIV в. Житие получило распространение в Австрии и Юж. Германии. Краткие редакции текста были включены в локальные версии «Золотой легенды» Иакова из Варацце, в «Малый Австрийский легендарий» (1-я пол. XIV в.) и др. агиографические своды; сокращенный нем. перевод сохранился в составе «Эльзасской Золотой легенды» (сер. XIV в.) (подробнее см.: *Stelzer W.* Vita Maximiliani // Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. B.; N. Y., 2010². Bd. 10. Sp. 443–448).

С XV в. почитание М. получило распространение не только в еп-стве

Пассау, но и в соседних диоцезах Вена, Регенсбург, Фрайзинг и др. (о литургическом поминовении святого подробнее см.: ActaSS. Oct. T. 6. P. 37–40). М. считался одним из св. покровителей имп. династии Габсбургов и баварской династии Виттельсбахов; имп. Максимилиан I (1493–1519) был наречен в честь этого святого. Мощи М. хранились в кафедральном соборе в Пассау; во время городского пожара (1662) на гробницу святого обрушился свод храма, бóльшая часть мощей была утрачена. Оставшиеся частицы мощей хранятся в серебряном реликварии. Память М., «который считается епископом Лавриака», указана в Римском Мартирологе. Поминовение святого совершается в еп-стве Пассау (М. почитается как покровитель диоцеза вместе со святыми Валентином и Конрадом из Парцхама), а также в нек-рых др. еп-ствах Австрии и Германии (факультативная память).

Ист.: BHL, N 5811–5812; ActaSS. Oct. T. 6. P. 23–58; Quellen zur Salzburger Frühgeschichte / Hrsg. H. Wolfram. W.; Münch., 2006. Лит.: *Porrucker F.* Der hl. Maximilian: Eine Studie über die Maximiliansquellen // Verhandlungen des Historischen Vereins für Niederbayern. Landshut, 1925. Bd. 58. S. 167–201; *Heuwieser M.* Geschichte des Bistums Passau. Passau, 1939. Bd. 1. S. 15–36; *Schäffer G.* Der hl. Maximilian — Märtyrerbischof und Apostel von Noricum. Saarbrücken, 1956; *Zibermayr I.* Noricum, Bayern und Österreich. Linz, 1956². S. 33, 130–132, 195, 397; *Neumüller W.* Sanctus Maximilianus nec episcopus nec martyr // Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs. Linz, 1964. Bd. 8. S. 1–42; *Kunze K., Raggi A. M.* Massimiliano // BiblSS. Vol. 9. Col. 23–25; *Oswald J.* Der hl. Maximilian (Fest 12. Oktober) // Bavaria Sancta: Zeugen christlichen Glaubens in Bayern / Hrsg. G. Schwaiger. Regensburg, 1970. Bd. 1. S. 59–69; *Jahn J.* Virgil, Arbeo und Cozroh: Verfassungsgeschichtliche Beobachtungen an bairischen Quellen des 8. und 9. Jh. // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 1990. Bd. 130. S. 201–292; *Forstner K.* Maximilianszell: Der Heilige und sein Kloster in der karolingischen Überlieferung // Ibid. 2010. Bd. 159. S. 9–47; *Boshof E.* Stadt und Hochstift Passau um 1300: Der Pontifikat Wernhards von Prambach (1285–1313) // Zschr. f. Bayerische Landesgeschichte. Münch., 2011. Bd. 74. N 1. S. 45–79; *Erkens F.-R.* Heilige, Bischöfe und Bürger: Fakten und Fiktionen der Passauer Geschichte // Passauer Jb. 2011. Bd. 53. S. 47–55.

А. А. Королёв

МАКСИМИЛИА́Н (Клюев Максим Валерьевич; род. 16.07.1971, Иркутск), еп. Братский и Усть-Илимский. В 1986 г. окончил 8 классов средней школы в Иркутске и поступил в Иркутский авиационный техникум, где получил диплом специалиста по «эксплуатации промышленных роботов». С 1991 г. работал инженером-программистом в Иркутском аэропорту. В 1995 г. окончил фак-т кибернетики Иркутского гос. технического ун-та. С марта 1992 г. являлся прихожанином Михаило-Архангельского храма г. Иркутска, где в течение 6 лет нес клиросное послушание. 6 июня 1998 г. Иркутским и Ангарским еп. *Вадимом (Лазебным)* рукоположен во диакона и назначен на служение в Михаило-Архангельскую ц. С 1998 г. преподавал Закон Божий в начальных классах иркутской правосл. жен. гимназии в честь Рождества Пресв. Богородицы. Одновременно в 1998–2002 гг. обучался на заочном отд-нии Тобольской ДС. В 2000 г. организовал епархиальный детский лагерь «Роднички». В 2004 г. был назначен референтом Иркутского епархиального управления. 18 дек. того же года принял монашеский постриг с именем в честь св. отрока Максимилиана Эфесского, 19 дек. был рукоположен во иерея. С 2006 г. секретарь Иркутского епархиального управления. В 2007 г. назначен благочинным 2-го Иркутского округа. В 2008 г. возведен в сан игумена. В том же году возглавил в Рождественской гимназии кафедру правосл. дисциплин. В 2009–2011 гг. исполнял по совместительству обязанности настоятеля храмов Успения Божией Матери в Иркутске, Свято-Троицкого в с. Максимовщина Иркутского р-на и обл. и Свято-Софрониевского в с. Шаманка Шелеховского р-на Иркутской обл.

Максимилиан (Клюев), еп. Братский и Усть-Илимский. Фотография. 2015 г.

По решению Синода от 5–6 окт. 2011 г. М. был назначен правящим епископом новоучрежденной Братской и Усть-Илимской епархии. Архиерейскую хиротонию М. 18 дек. того же года в Богоявленском соборе г. Ногинска Московской обл. возглавлял Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*. По благословению и под рук. М. в епархии ведется строительство кафедрального собора в честь Рождества Христова в Братске, храма прп. Сергия Радонежского в Осиновке (район Братска), храма арх. Михаила в г. Усть-Илимске и др. 5 окт. 2014 г. М. освятил ц. во имя свт. Иоанна Тобольского в пос. Березняки Нижнеилимского р-на, 30 мая 2015 г.– Свято-Троицкий храм в с. Тангуй Братского р-на. Количество приходов в епархии за годы служения М. увеличилось с 32 до 74. При участии М. был создан духовно-просветительский центр «Добродетель», открыты молельные комнаты в больницах, создан реабилитационный центр во имя свт. Иоанна Шанхайского в г. Вихоревка Братского р-на, центр социальной помощи «Очаг» в Братске. С 2013 г. на базе Братского гос. ун-та ежегодно проводятся епархиальные чтения. В 2015 г. в Братске была открыта правосл. б-ка. М. совершает регулярные архипастырские и миссионерские поездки в отдаленные и труднодоступные части епархии.

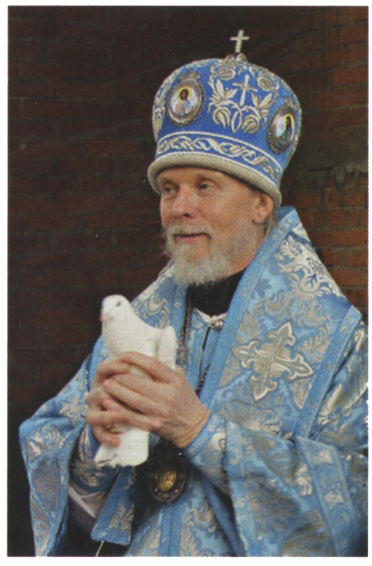
Лит.: Наречение и хиротония архим. Максимилиана (Клюева) во еп. Братского и Усть-Илимского // ЖМП. 2012. № 2. С. 35–37.

МАКСИМИЛИА́Н (Лазаренко Александр Павлович; род. 9.11.1950, г. Фрунзе (ныне Бишкек, Кыргызская Республика)), архиеп. Песоченский и Юхновский. Из семьи архитектора. В 1966 г. окончил среднюю школу № 18 в г. Мытищи, в 1970 г.– механический техникум в г. Калининград (ныне Королёв) Московской обл. Поступил на работу конструктором 3-й категории в центральное конструкторское бюро на заводе экспериментального машиностроения в г. Калининграде. В 1970–1972 гг. проходил срочную службу в ракетных войсках стратегического назначения. В 1972 г. поступил в Центральный институт физической культуры в Москве, к-рый окончил в 1976 г., после чего работал преподавателем физического воспитания в Московском лесотехническом ин-те в г. Мытищи. В 1979 г. поступил во

2-й класс Московской ДС, по окончании к-рой продолжил обучение в МДА. В период обучения нес послушание певчего в студенческом и братском хоре, был иподиаконом патриарха *Пимена*. В окт. 1984 г. поступил послушником в *Троице-Сергиеву лавру*. 26 дек. 1984 г. принял монашеский постриг с именем Максимилиан. 2 февр. 1985 г. рукоположен во диакона, 10 марта — во иерея Владимирским и Суздальским архиеп. *Серапионом* (*Фадеевым;* впосл. митр.) в Свято-Успенском кафедральном соборе Владимира. Окончил МДА в 1986 г. 4 апр. 1987 г. возведен в сан игумена. Нес послушания духовника, заведующего хозяйственным складом, помощника эконома, заведующего подсобным хозяйством, помощника благочинного, заведующего книжной экспедицией в издательском отделе. 22 февр. 1993 г. определен быть епископом Вологодским и Великоустюжским. 7 апр. 1993 г. возведен в сан архимандрита. 10 апр. того же года хиротонисан во епископа. Хиротонию в Богоявленском кафедральном соборе Москвы возглавил патриарх *Алексий II*. 24 февр. 2004 г. возведен в сан архиепископа. М. принял активное участие в восстановлении вологодских мон-рей. 14 авг. 1996 г. он освятил верхний храм Спасского собора в *Димитриевом Прилуцком в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня мужском монастыре* в Вологде, в обители открылся епархиальный церковно-археологический музей. В мае 1997 г. епархии была возвращена часть *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. 6 окт. 1998 г. в мон-ре возобновилась иноческая жизнь. 6 окт. 1999 г. был открыт *Горицкий в честь Воскресения Господня женский монастырь*, 26 дек. 2003 г. на основе Павло-Обнорского подворья Спасо-Прилуцкого мон-ря был воссоздан *Павлов Обнорский во имя Святой Троицы мужской монастырь*. 27 июля 2011 г. М. был назначен игуменом Кириллова Белозерского и Димитриева Прилуцкого монастырей.

Решением Синода РПЦ от 30 мая 2014 г. назначен архиепископом Песоченским и Юхновским.

М. награжден медалью прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1985), палицей и наперсным крестом с украшениями (1988), серебряной медалью Ярославской епархии (2004), орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2000), прп. Серафима Саровского 2-й степени (2005), блгв. кн. Александра Невского (2007), блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени (2007), свт. Иннокентия Московского 2-й степени (2010), свт. Макария Московского 2-й степени (2013), государственным орденом Дружбы (2000).



Максимилиан (Лазаренко), архиеп. Песоченский и Юхновский. Фотография. 2016 г.

Соч.: Церковь Православная растет и умножается // Губернские новости. Томск, 1995. 14 янв.; Не хлебом единым будет жить человек // Красный Север. Вологда, 1996. 6 июля; Православие требует большого ума // Благовестник. Вологда, 2008. № 1/3. С. 8–11; Искусство и истина: далекое или близкое... // Худож. Совет. М., 2009. № 3. С. 40–43; Недуг духовного инфантилизма // Правосл. беседа. М., 2009. № 4. С. 8–17; Учение свт. Игнатия о послушании в свете творений святых отцов // ЖМП. 2009. № 6. С. 72–82; Сердце Северной Фиваиды: Альбом фоторабот архиеп. Максимилиана. Вологда, 2010; О подготовке к Таинствам // Благовестник. Вологда, 2012. № 4. С. 7–11; Двадцать лет на земле Северной Фиваиды // Вологодский лад. 2013. № 1(26). С. 112–117.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Максимилиана (Лазаренко) во еп. Вологодского и Великоустюжского // ЖМП. 1993. № 4. С. 36–38.

МАКСИМИ́ЛЛА [греч. Μαξιμίλλα] (I в.), ученица св. ап. *Андрея Первозванного*. Сведения о ней содержатся в апокрифических «Деяниях Андрея» (2-я пол. II в.). Согласно этому источнику, М. происходила из знатного рода, была женой проконсула Ахайи Эгеата, супруги жили в г. Патры. Когда ап. Андрей вновь пришел в город, М. тяжело болела и послала к апостолу свою служанку Ифидаму. Апостол исцелил М., и она познакомила с ним своего деверя Стратокла. Св. Андрей избавил от беса его любимого раба Алкмана. Вскоре М., Стратокл, Ифидама и Алкман приняли св. крещение от апостола. Христиане собирались в претории у М. и слушали наставления своего учителя, пока в Патры не вернулся Эгеат, бывший противником Христа. М. под разными предлогами стала избегать сожительства с мужем-язычником, а вместо себя посылала в супружескую спальню рабыню Евклию, взяв с той слово молчать о том, что ночами ее госпожа покидает дом и посещает собрания ап. Андрея. Однако Евклия повсюду хвасталась своим положением и через 8 месяцев (возможно, из-за беременности) стала шантажировать госпожу. Эгеат узнал об обмане, казнил Евклию, а М., к-рую очень любил, долго допрашивал, пытаясь понять, что за перемены с ней произошли и кто виноват в случившемся. Рабы Эгеата донесли ему, что причина в том, что М. и Стратокл слушали ап. Андрея. Тогда он заключил под стражу апостола и стал требовать, чтобы тот прекратил свои проповеди. Эгеат уговаривал М. оставить христианство и угрожал казнить апостола. М. и Ифидама посещали наставника в тюрьме, чудесным образом выходя из запертого претория. К М. обращены мн. проповеди ап. Андрея, в одной из них он говорит: «...вижу я, как в тебе кается Ева и во мне обращается Адам» — и называет ее стойкость в вере залогом собственного спасения. Убедившись, что все уговоры напрасны, Эгеат приказал распять апостола на кресте. После казни М. и Стратокл сняли с креста тело учителя и с честью погребли его. М. рассталась с мужем, и тот покончил с собой, бросившись с высоты.

В поздних рукописях в конце «Деяний ап. Андрея» (BHG, N 93–98) образ М. и связанная с ним сюжетная линия почти не разрабатывались; Martyrium prius (BHG, N 97–98) добавляет, что Стратокл и жена Эгеата (не названная по имени) погребли апостола вне города, а Martyrium alterum переносит рассказ об уговорах Эгеата на время после смерти апостола (в его 2-ю редакцию добавлен подробный рассказ о погребении М. тела ап. Андрея). В анонимном Narratio (BHG, N 99) рассказ о М. сокращен незначительно и

есть добавление о том, что она похоронила апостола на берегу моря, в том месте, где он находился в заключении. *Епифаний Монах* в Житии ап. Андрея (BHG, N 95b, 102) несколько сокращает рассказ о М., добавляя в начало, что она познакомилась с апостолом в доме исцеленного им Сосия, а в конец — что М. и Стратокл, поставленный ап. Андреем во епископы, после смерти Эгеата одну часть имения раздали нищим, другую пожертвовали «на устроение епископии и основание святых монастырей для мужчин и женщин». Они долго жили вместе с Ифидамой в Патрах, заботясь о гробнице ап. Андрея, и с миром отошли ко Господу. Эти же сведения повторены в трудах Никиты Пафлагона, прп. Симеона Метафраста и в «апокрифическом житии» (BHG, N 99b, 100, 101).

Ист.: BHG, N 93–102; Деяния ап. Андрея / Предисл., пер., коммент.: А. Ю. Виноградов. М., 2004. (Scrinium Philocalicum; 2); Греческие предания о св. ап. Андрее / Изд. подгот.: А. Ю. Виноградовым. СПб., 2005. Т. 1: Жития. (Б-ка «Христ. Востока»; 3).

А. Ю. В., О. Н. А.

МАКСИМИ́Н [лат. Maximinus] († 346/7), св. (пам. зап. 29 мая), еп. г. Треверы (ныне Трир, Германия).

Сведения о жизни. В списках предстоятелей Трирской кафедры (X–XI вв.) М. представлен как 5-й епископ Треверов. Его предшественник св. *Агреций* (Агриций) в 314 г. присутствовал на Соборе в Арелате (ныне Арль, Франция). Св. *Павлин*, преемник М., занимал епископскую кафедру в 347 г. (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 58). М. был одним из основных сторонников никейской партии на Западе и противостоял евсевианам — вост. епископам, к-рые придерживались арианской ереси. Информация о М. содержится гл. обр. в сочинениях его сподвижника свт. *Афанасия I Великого*, еп. Александрийского. По приговору евсевианского *Тирского Собора* (июль 335) Афанасий был признан виновным в гос. измене и в тяжких канонических преступлениях. По указанию имп. *Константина* I Великого он был сослан в Треверы, где, согласно Хронике Евсевия—Иеронима, его радушно принял М. (ср.: *Greg. Turon.* Hist. Franc. I 37). В то время епископская кафедра Треверов была одной из важнейших в Римской империи, т. к. в городе находилась резиденция цезаря *Константина II*, к-рый после кончины отца (май 337) был провозглашен августом Запада. Императоры-соправители на совещании в Паннонии (сент. 337) решили вернуть на кафедры епископов, сосланных по указанию Константина Великого. По-видимому, еще до этого, летом 337 г., Константин II позволил Афанасию вернуться в Александрию. Однако уже в марте 339 г. под давлением противников Афанасию пришлось бежать на Запад, чтобы апеллировать к *Юлию I*, еп. (папе) Римскому. На Соборе, созванном в Риме зимой 340/1 г., Афанасий и его сподвижники были полностью оп-

Св. Максимин, еп. г. Треверы. Ок. сер. XIV в. Мастерская А. Лоренцетти (Национальная пинакотека, Сиена)

равданы, но вост. епископы-евсевиане отказались признать это решение.

По свидетельству свт. Афанасия, М. наряду с *Осием* Кордубским (Кордовским) был одним из самых влиятельных деятелей никейской партии на Западе (*Athanas. Alex.* Ep. ad epp. Aegypti et Libyae. 8). Он последовательно выступал за оправдание Афанасия и его сподвижников (ср.: *Hilar. Pict.* Fragm. hist. B II 5. 3), используя свое влияние на имп. Константина II, а после его гибели (340) — на имп. Константа (337–350). Впосл. Афанасий вспоминал о беседах с имп. Константом в присутствии М., еп. Протасия Медиоланского (Миланского) и магистра оффиций Евгения (*Athanas. Alex.* Apol. ad Const. 3). М. активно поддерживал *Павла I*, еп. К-польского, низложенного имп. *Констанцием II* и укрывшегося на Западе. После кончины *Евсевия* Никомидийского (занимал К-польскую кафедру в 338–341) М. способствовал возвращению Павла, однако имп. Констанций, выступавший за арианскую партию, вновь велел изгнать епископа и возвел на кафедру своего ставленника *Македония I*. В 342 г. Павел прибыл ко двору Константа в Треверы. Примерно тогда же в город явилась делегация евсевианского Антиохийского Собора (341), к-рая вручила императору т. н. 4-ю Антиохийскую формулу — примирительное исповедание веры, принятое участниками Собора. Однако император под влиянием М. отверг эту формулу. Треверский епископ враждебно принял евсевианское посольство и отказался вступить в общение с вост. епископами (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. A IV 1. 27; см.: *Barnes.* 2001. P. 68–69).

В 342 г. имп. Констант пригласил Афанасия, находившегося в Риме, в Медиолан, чтобы обсудить возможность проведения совместного Собора зап. и вост. епископов. Афанасий утверждал, что предложение созвать *Сардикийский Собор* исходило от неких епископов (*Athanas. Alex.* Apol. ad Const. 4). По мнению евсевиан, этими епископами были папа Юлий I, М. и Осий Кордубский (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. A IV 1. 14; см.: *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Edinb., 1988. P. 294). Из Медиолана Афанасий направился в Галлию, скорее всего в Треверы, где он встретился с Осием Кордубским; затем оба епископа выехали в Сардику (Сердику, ныне София) (*Athanas. Alex.* Apol. ad Const. 4). Об участии М. в Соборе сохранились противоречивые сведения. Афанасий называл М. руководителем галльской делегации на Соборе (*Idem.* Apol. contr. ar. 50), поэтому нек-рые исследователи считают, что он присутствовал на соборных заседаниях (напр.: *Hess H.* The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxf.; N. Y., 2002. P. 102–103). Однако в послании клиру и народу Мареотиды, написанном в Сардике, Афанасий упоминал, что епископы Галлии письменно одобрили решения Собора (per epistolas de Galliis — PG. 26. Col. 1334). В послании вост. епископов среди руководителей Собора названы Осий и Протоген Сардикский, но не М. (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. A IV 1. 14–16, 18–19). Т. о., М. и др. галльские епископы скорее всего не посещали Сардику, хотя и приняли соборные постановления, возможно на местном Соборе; имена участников этого

Собора Афанасий внес в перечень епископов, одобривших сардикские каноны (см.: *Crabbe.* 1979. P. 180).

Прибывшие в Сардику вост. епископы-евсевиане отказались участвовать в совместных заседаниях с правосл. епископами Запада и вскоре покинули город, чтобы провести Собор в Филиппополе (ныне Пловдив). В послании участников этого Собора содержатся обвинения против зап. епископов-никейцев, в т. ч. против М. Его осуждали за то, что он отказался принять делегацию Антиохийского Собора и вступил в общение с отлученными от Церкви Афанасием, *Маркеллом* Анкирским и Павлом К-польским. При его помощи Павел вернулся в К-поль, что вызвало волнения, которые привели к гибели мн. людей. Папа Юлий и епископы Осий, Протоген, Гауденций Наисский (Нишский) и М. были отлучены от Церкви как сообщники Афанасия, «еретика» Маркелла и «убийцы» Павла (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. A IV 1. 27–28; *Sozom.* Hist. eccl. III 11. 7). После Собора имп. Констант пригласил Афанасия в Треверы. Вероятно, осенью 345 г. или зимой 345/6 г. епископ получил от имп. Констанция разрешение вернуться на кафедру и вскоре отправился на Восток (Афанасий прибыл в Александрию 21 окт. 346).

С пребыванием свт. Афанасия в Треверах иногда связывают появление монашества в Галлии. Житие св. Антония, составленное Афанасием вскоре после кончины Антония в 356 г., было адресовано, вероятно, зап. аскетам (*Athanas. Alex.* Vie d'Antoine / Éd. G. J. M. Bartelink. P., 1994. P. 46. (SC; 400)). Возможно, именно в Треверах *Евагрий* Антиохийский выполнил лат. перевод Жития, получивший широкое распространение на Западе. Блж. Августин вспоминал о беседе с неким высокопоставленным придворным по имени Понтициан, к-рый в Треверах впервые познакомился с Житием Антония. Однажды Понтициан и его знакомые, молодые чиновники, во время прогулки в пригороде Треверов обнаружили дом, в к-ром жили «некие рабы Твои, такие нищие духом, каким принадлежит Царство Небесное». Там они увидели книгу с Житием св. Антония; под влиянием прочитанного двое знакомых Понтициана решили остаться в том доме, чтобы отречься от мира и служить только Богу (*Aug.* Confess. VIII 6. 14–15). Высказывалось предположение, что этими чиновниками были блж. Иероним и его друг Боноз, которые отказались от мирской карьеры и посвятили жизнь служению Богу. Скорее всего это произошло ок. 370 г. в Треверах (*Courcelle P.* Recherches sur les «Confessions» de St. Augustin. P., 1968². P. 181–187). Одни исследователи отвергали эту гипотезу (*Kelly J. N. D.* Jerome: His Life, Writings, and Controversies. L., 1975. P. 30), другие указывали на отсутствие надежных доказательств (*Rebenich S.* Jerome. L.; N. Y., 2002. P. 6–9). Эпизод, приведенный блж. Августином, свидетельствует о наличии общины аскетов в Треверах в годы правления *Валентиниана I* (364–375) или *Грациана* (375–383). Неизвестно, когда возникла эта община и было ли ее основание связано с деятельностью Афанасия и М. (подробнее см.: *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 1991. Pt. 1. T. 1. P. 18, 21–22; см. также: *Усков.* 2001. С. 73).

Встреча свт. Афанасия и св. Максимина. Миниатюра из «Исторического зерцала» Винцентия из Бове. 1463 г. (Paris. Fr. 51. Fol. 132)

О жизни М. после возвращения свт. Афанасия на Восток достоверных сведений нет. Последнее упоминание о М. содержится в актах Собора 14 галльских епископов, состоявшегося 6 мая 346 г. в Колонии (Колонии Агриппине; см. *Кёльн*); др. 10 епископов поддержали вынесенные ими постановления (consentientibus et mandantibus). В начале заседания было прочитано письмо «паствы агриппинской, а также из всех укреплений (castra) Второй Германии относительно Евфраты, который отрицает, что Христос — это Бог (Christum Deum negat)». В своем выступлении М., председатель Собора, подчеркнул, что еп. *Евфрата* должен быть низложен как еретик. Др. участники Собора, повторив обвинение в том, что Евфрата отрицал божественность Христа, потребовали не только лишить его кафедры, но и отлучить от Церкви. По их словам, ересь Евфраты была «известна всему миру», в частности «Афанасию, епископу Александрии, и множеству пресвитеров и диаконов»; мн. Церкви осудили это ложное учение в особых посланиях, и Евфрата был признан виновным по приговору 5 епископов, чьи имена не названы (CPL, N 1786; изд.: Concilia Galliae A. 314 – A. 506 / Ed. C. Munier. Turnhout, 1963. P. 26–29. (CCSL; 148); Conciles Gaulois du IVᵉ siècle / Éd. J. Gaudemet. P., 1977. P. 68–79. (SC; 241)).

Текст соборных актов сохранился в единственной рукописи среди приложений к каноническому «Собранию Дионисия—Адриана» (Brux. 495–505. Fol. 218v — 219v, IX в., из аббатства Орваль). Самое раннее упоминание о Соборе в Колонии и об осуждении Евфраты, «который утверждал, что Христос не был воистину Сыном Божиим», содержится в Житии М. (VIII в.— ActaSS. Mai. T. 7. P. 21). По мнению Л. *Дюшена,* к-рого поддержали мн. исследователи, акты являются подложными (*Duchesne.* 1902; *Idem.* Fastes. T. 1. P. 361–365; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 1. Pt. 2. P. 830–834; *Leclercq H.* Cologne // DACL. T. 3. Pt. 2. Col. 2180–2187; *Crabbe.* 1979; *Gauthier.* 1980. P. 447–453; *Barnes.* 2001. P. 270–271). Афанасий и *Феодорит* Кирский считали Евфрату твердым сторонником никейской партии. Вместе с Винцентием, еп. Капуи, он отправился к имп. Констанцию, находившемуся в Антиохии, чтобы вручить ему решения Сардикийского Собора. Евсевиане попытались скомпрометировать Евфрату, но делегаты достигли своей цели: император согласился вернуть свт. Афанасия в Александрию (*Athanas. Alex.* Hist. arian. 20. 2; *Theodoret.* Hist. eccl. II 9). Имена участников Собора в Колонии могли быть заимствованы из перечня галльских епископов, одобривших постановления Сардикийского Собора (34 имени –

Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 49. 1; см.: *Griffe.* 1947. P. 148; против: *Laporte.* 2012). Возможно, акты Собора 346 г. были сфальсифицированы в VIII в., в условиях соперничества между архиепископскими кафедрами Трира и Кёльна (*Brennecke.* 1979; *Anton.* 1989. S. 55). Тем не менее некоторые исследователи признают соборные акты подлинными, указывая на близость учения Евфраты к ереси *Фотина* Сирмийского (*Beckwith C. L.* Hilary of Poitiers on the Trinity: From «De Fide» to «De Trinitate». Oxf.; N. Y., 2008. P. 33–34).

Дата кончины М. неизвестна. В 347 г. свт. Афанасий получил от его преемника Павлина покаянные письма арианских епископов Урсакия и Валента (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 58; *Idem.* Hist. arian. 26). По мнению Т. Д. Барнса, письма были переданы Афанасию пресв. Моисеем, к-рому Павлин поручил известить епископа Александрии о своем избрании на кафедру (*Barnes.* 2001. P. 97, 268; The Correspondence of Pope Julius I / Ed. G. L. Thompson. Wash., 2015. P. 140–142). Т. о., М. скончался не ранее 345–346 гг., когда Афанасий покинул Галлию, но не позднее 347 г. (*Gauthier.* 1980. P. 53–56). Р. Ф. Эгрен, опираясь в т. ч. на позднее Житие М., предположил, что святой был возведен на епископскую кафедру 13 авг. 329 г. и скончался 12 сент. 346 г. (*Aigrain.* 1916. P. 77–78, 89–91). По мнению Х. Х. Антона, М. занял кафедру не позднее 335–337 гг.; из Жития святого можно сделать вывод, что он был епископом Треверским с 29 апр. 330 по 29 мая 347 г. (*Anton.* 1987. S. 71).

Д. В. Зайцев

Почитание. ***Агиография.*** Житие М., созданное во 2-й пол. VIII в., считается самым ранним агиографическим произведением, написанным в Треверах (BHL, N 5822–5823; изд.: ActaSS. Mai. T. 7. P. 21–25). Житие не могло быть составлено ранее 751 г., т. к. в нем *Пипин Короткий* назван королем; лит. особенности текста указывают на то, что он был создан до 90-х гг. VIII в. (*Winheller.* 1935. S. 19; ср.: *Berschin W.* Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttg., 1991. Bd. 3. S. 64–70). По-видимому, Житие М. было написано до того, как *Карл Великий* изъял аббатство М. из юрисдикции епископа Трирского и сделал его королевским мон-рем (ок. 780?). Т. о., текст был составлен во время правления кор. Пипина Короткого (между 751 и 768 — *Anton.* 2007. S. 51–52) или, по мнению К. Крёнерта, в нач. 50-х гг. VIII в., когда был жив св. *Бонифаций* (эта датировка основана на предположении о соперничестве между Трирской и Кёльнской кафедрами в тот период). Однако есть основания полагать, что Житие могло быть составлено позднее (по мнению В. Бершина, ок. 770). В тексте М. и др. предстоятели Треверской кафедры названы епископами, но упоминается также об «архиепископском престоле Треверов» (Trevirorum archiepiscopalem... sedem — ActaSS. Mai. T. 7. P. 22). Епископы Трира стали именоваться архиепископами в 70-х или 80-х гг. VIII в. Так, в грамоте кор. Карла Великого (772) и в Лоршской хронике под 774 г. упоминается еп. Веомад Трирский (ранее 762–791). В грамоте о мон-ре Метлах (ок. 782) Веомад назван архиепископом, а его предшественники — епископами (MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 200–202. N 148). Об архиепископской кафедре Трира говорится в Лоршской хронике под 785 г. (MGH. SS. T. 21. P. 352).

Составителем Жития скорее всего был монах из аббатства М. (*Winheller.* 1935. S. 10–27; *Krönert.* L'exaltation. 2010. P. 52–54, 385). У агиографа было немного сведений о святом. По-видимому, он использовал устные предания, достоверность которых трудно определить (*Krönert.* L'exaltation. 2010. P. 49–51, 384–385). Так, нек-рые исследователи считали сведения об аквитанском происхождении М. достоверными (*Aigrain.* 1916; *Ewig.* 1954. S. 37; *Anton.* 1989. P. 57), тогда как др. авторы называли их вымыслом (*Gauthier.* 1980. P. 52; см. также: *Krönert.* Saint Maximin. 2010). Согласно более поздней традиции, М. был похоронен в Мутер-Сийи (деп. Вьенна, Франция), где сохранилась романская ц. во имя святого (XIII в.), расположенная на месте раннесредневек. некрополя. В сюжете о паломничестве святых Мартина и М. в Рим содержится ошибка, т. к. св. Мартин оставил военную службу и стал аскетом скорее всего в 356 г., примерно через 10 лет после кончины М. Согласованию противоречивых хронологических указаний в Житии посвящен трактат XII в., сохранившийся в рукописях из аббатства М. в Трире (*Dolbeau.* 1992).

В кратком предисловии автор Жития обращается к «любезнейшим братьям», призывая их подражать М., к-рому Бог даровал способность творить чудеса. Согласно Житию, М. род. в Аквитании, «в Пиктавийской области»; его братьев звали Максенций, Максим и Иовин, сестру — Максима. Впосл. Максенций стал епископом в Пиктавии (ныне Пуатье) (по-видимому, речь идет о св. Максенции, основателе мон-ря в Пиктавийском диоцезе (ныне Сен-Мексан-л'Эколь), жившем на рубеже V и VI вв.; его имя было включено в средневек. перечни епископов Пуатье; см.: *Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 81–82). Др. братом М., вероятно, был св. Иовин, основатель мон-ря Энсион (ныне Сен-Жуэн-де-Марн), время жизни к-рого трудно определить (см.: *Ledain B.* Notice historique et archéologique sur l'abbaye de Saint-Jouin de Marnes. Poitiers, 1884. P. 15–17). Получив образование, М. отправился в Треверы, чтобы стать учеником еп. Агриция. Во время ночного бдения в базилике св. Евхария ангел открыл Агрицию и клирику Кириаку, что М. станет следующим епископом Треверов. Когда Агриций скончался, М. был избран на епископскую кафедру (это событие датировано 27-м годом правления имп. Константина). В то время в Иллирике и др. местах получила распространение арианская ересь. Епископ активно противодействовал еретикам и за это претерпел гонения от имп. Констанция. На Соборе в Колонии М. добился осуждения еретика еп. Евфраты и утвердил правосл. учение о Христе. Через много лет, когда М. получил известность как чудотворец, он совершил паломничество в Рим вместе со св. Мартином. В пути медведь задрал их осла, но М. усмирил зверя и велел ему нести вещи паломников. После возвращения в Треверы св. Мартин поручил заботам М. своего ученика Лубенция, которого епископ назначил пресвитером в сел. Кубрун (ныне Коберн-Гондорф) (о почитании св. Лубенция известно с 841, когда его мощи были перенесены в Диткирхен (ныне в черте г. Лимбург-андер-Лан); см.: *Struck W.-H.* Das Stift St. Lubentius in Dietkirchen. B.; N. Y., 1986. S. 52–56. (Germania Sacra. N. F.; 22)). Перед смертью М. отправился в Аквитанию, чтобы навестить братьев, скончался там и был похоронен в неназванном монастыре в Пиктавийском еп-стве.

Во 2-й части Жития повествуется о перенесении мощей М. в Треверы

по инициативе его преемника св. Павлина. Благодаря указанию свыше посланные в Аквитанию клирики и миряне нашли место погребения святого, но местные жители, собравшиеся в «бесчисленном множестве», стали их запугивать и прогонять. Треверцы пообещали уйти на следующий день. Ночью ангел показал св. Лубенцию место, где хранился ключ от церкви, и велел ему забрать мощи М. Похитив останки епископа, треверцы поспешили домой. Жители Аквитании обнаружили пропажу и отправились в погоню. На 3-й день они настигли беглецов, но, испугавшись сильной грозы, отказались от преследования. По дороге от мощей М. совершались чудеса. В Треверах останки святого торжественно встретили жители города во главе с еп. Павлином. Епископ похоронил М. в базилике св. Иоанна, «которую построили его предшественники» (упом., что первые епископы Треверов, святые *Евхарий, Валерий* и *Материн,* были погребены в др. храме).

Житие завершается описанием посмертных чудес М., в основном исцелений больных и одержимых демонами. Слепой житель Беневента, по имени Крехтон, отправился в рим. базилику св. Петра, чтобы вернуть зрение, но апостол явился больному и направил его в Треверы, где тот получил исцеление у гробницы М. Когда крипту, в к-рой находилась гробница, стала заливать вода, святой велел еп. Лотберту перенести мощи в др. место; 3 епископа открыли саркофаг, крышку к-рого впосл. не смогли поднять 30 чел. Светильники у гробницы зажглись сами собой, церковь наполнилась светом, а крест, установленный перед саркофагом, чудесным образом переместился (по словам агиографа, это происходило каждый раз при смене правителя в Треверах). *Карл Мартелл,* страдавший от лихорадки, совершил паломничество к мощам М. и после исцеления щедро одарил церковь. Неск. приближенных кор. Пипина Короткого и его внук Гумберт были освобождены от одержимости демоном по молитвам к святому. Моряки-фризы, попавшие в шторм, были спасены, после того как воззвали к М. Некий Рустик, увидев в базилике М. светильники, к-рые двигались сами собой, обвинил клириков в мошенничестве, и им сразу же овладел демон. В заключение агиограф утверждает, что изложил далеко не все известные ему чудеса святого.

В 839 г. по просьбе мон. Вальдона, впосл. аббата мон-ря М., Житие святого было переработано *Лупом* Ферьерским (BHL, N 5824; изд.: MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 71–82). Причиной создания текста было несоответствие старого Жития требованиям, к-рые предъявлялись к агиографическим сочинениям в эпоху *Каролингского возрождения.* Луп стремился исправить язык произведения, далекий от норм классической латыни (meo stilo elucubrarem... accuratiori sermone). Подражая древним авторам, он использовал длинные периоды, но избегал синтаксических сложностей и заменял малопонятные слова более распространенными синонимами. Изменения были внесены и в содержание текста: по словам Лупа, о деятельности М. сохранилось мало сведений, а в старом Житии содержались неправдоподобные утверждения. Луп расширил повествование за счет агиографических топосов (напр., он упом. о знатном происхождении святого), риторических и исторических отступлений. Повествуя об арианстве и о гонениях на правосл. епископов, агиограф подчеркнул, что М. был соратником свт. Афанасия Александрийского (здесь Луп ссылается на Хронику Евсевия—Иеронима). Рассказы о паломничестве в Рим и особенно об осуждении еретика Евфраты подверглись сокращению. Из описания чудес были изъяты упоминания о чудесном свете, о передвижении предметов и др. подробности, к-рые агиограф посчитал неправдоподобными. Житие, составленное Лупом, получило более широкое распространение, чем древнее Житие (известны 39 рукописей; см.: *Romano.* 1995; *Krönert.* L'exaltation. 2010. P. 54–59, 386–388).

Составление агиографических сочинений о М. возобновилось в X в., в эпоху расцвета мон-ря во имя святого в Трире. В 962 г. по указанию аббата Виккера мон. Сигехард составил сказание о чудесах М. (BHL, N 5826; изд.: ActaSS. Mai. T. 7. P. 25–33). В прологе упоминается, что сказание было задумано как продолжение Жития М., написанного Лупом Ферьерским. Сигехард подчеркивает, что получил информацию от достойных доверия свидетелей, и заверяет читателей в истинности всего изложенного. Со слов аббата Виккера он описывает эпизод из жизни М., пропущенный Лупом: клирики, завидовавшие аскетическому образу жизни св. Кириака, донесли епископу, что тот по ночам занимается непотребными делами; М. отстранил его от служения, но явившийся ангел подтвердил невиновность Кириака (это событие было изображено на фресках в крипте ц. св. Кириака). В 1-й части сказания сообщается о чудесных исцелениях, об изгнании демонов из одержимых людей и о защите прав и имущества монашеской общины от посягательств местной знати. Во 2-й части описана история мон-ря М. после его разорения норманнами в 882 г.; основное внимание уделено обретению и перенесению мощей святого (*Nightingale.* 2001. P. 175–185; *Krönert.* 2005; *Idem.* L'exaltation. 2010. P. 66–69, 390–392). В большом легендарии аббатства М. в сочинение Сигехарда вставлено повествование о спасении ребенка, отданного родителями в мон-рь и похищенного неким воином. Когда похититель пересекал по мосту р. Мозель, мальчик воззвал к М.; рассерженный воин попытался ударить ребенка, но его конь оступился и упал в реку. Мальчик вернулся в обитель и рассказал о случившемся аббату Виккеру, к-рый впосл. поведал об этом имп. *Оттону II* (ркп.: Trier. Stadtbiblioth. 1151, II∞. Fol. 135r–v, XIII в.; изд.: ActaSS. Mai. T. 7. P. 31; см.: *Krönert.* 2005. P. 147–150; *Idem.* L'exaltation. 2010. P. 392–393).

Т. н. метрическое Житие святого (BHL, N 5827) было составлено между 963 и 975 гг. (*Anton.* 2007. S. 53–56) или в 90-х гг. X в. (*Krönert.* L'exaltation. 2010. P. 69–77, 388–390). Текст сохранился в единственной рукописи, созданной в аббатстве М. в Трире (Gent. Univ. Bibl. 9. Fol. 25r–v, кон. X в.; изд.: MGH. Poet. T. 5. Fasc. 1. P. 147–152). Фактически Житие состоит из стихотворных подписей к фрескам в монастырском зале капитула, на к-рых были представлены эпизоды жизни и чудес святого. Среди росписей выделялись сцены основания мон-ря св. Иоанна еп. Агрицием по указанию имп. *Елены,* матери Константина Великого; прибытия М. в Треверы вместе со святыми Павлином и Кириаком; явления Кириаку ангела, предсказавшего кончину Агриция и избрание М. на кафедру; погребения еп. Агриция и рукоположения М.; чудесного оправдания Кириака; встречи М. с

Афанасием Александрийским; низложения еретика Евфраты; паломничества святых М. и Мартина в Рим; кончины М. в Аквитании; перенесения его мощей в Треверы и встречи святыни еп. Павлином и аббатом Транквиллом. На фресках были изображены также нек-рые чудеса М. В последнем стихотворении указаны источники, к-рыми пользовался автор Жития,— сочинения Григория Турского, Лупа Ферьерского и Сигехарда.

Упоминания о М. содержатся в др. памятниках трирской агиографии, составленных в X–XI вв. В Житии св. Павлина сообщается, что этот святой происходил из Аквитании; он был крещен и воспитан М., отправился с ним в Треверы и впосл. стал его преемником на епископской кафедре. По его инициативе мощи М. были перенесены из Аквитании в Треверы. Как и М., Павлин боролся с арианской ересью (BHL, N 6562–6563; ActaSS. Aug. T. 6. P. 676). Аквитанское происхождение приписывается также св. Потентину, к-рый по совету М. стал отшельником и помогал св. Кастору, пресвитеру и миссионеру в Кароноте (ныне Трайс-Карден) (BHL, N 6904; ActaSS. Iun. T. 3. P. 576–577). О паломничестве святых Мартина и М. в Рим упоминается в пространном Житии св. Мансвета, еп. Тульского, составленном ок. 975 г. Адсоном, аббатом мон-ря Монтье-ан-Дер (BHL, N 5209–5210; ActaSS. Sept. T. 1. P. 644).

В трирских лит. произведениях XI в. особое внимание уделяется «славному прошлому» города, героическим деяниям его епископов и др. жителей. Так, в Житии святых Елены и Агриция Треверы описываются как «второй Рим», духовный центр Галлии и Германии. Среди епископов, прославившихся мужественной защитой правосл. веры, был М., соратник свт. Афанасия Александрийского (в этом тексте приведены и др. сведения о М., заимствованные из его Житий — BHL, N 178–179; Trierer Geschichtsquellen des 11. Jh. / Hrsg. H. V. Sauerland. Trier, 1889. S. 188–191, 206–211). Согласно «Деяниям трирцев» (1101), М. был учеником св. Агриция; он низложил еретика Евфрату и возвел св. *Северина* на епископскую кафедру Колонии, принял в Треверах Афанасия Александрийского, гонимого имп. Констанцием. Описывая перенесение мощей святого, автор «Деяний...» утверждает, что М., как и его предшественник Агриций, был похоронен «в усыпальнице св. Евхария». Это сообщение, к-рое противоречит данным др. источников, связано с притязаниями монахов трирского аббатства св. Евхария (св. Матфия): в этом мон-ре якобы были погребены почти все древние епископы города (автор «Деяний...» скорее всего был насельником мон-ря св. Евхария или каноником соборного капитула) (MGH. SS. T. 8. P. 153–154; см.: *Krönert.* L'exaltation. 2010. P. 277–287).

Сведения о М., основанные на Хронике Евсевия—Иеронима, сочинениях Григория Турского и трирской агиографии, приведены в энциклопедическом своде Винцентия из Бове (*Vincent. Bellovac.* Spec. hist. XIV 7). Краткие сказания о святом включены в нек-рые «новые легендарии» XIII–XV вв., напр. в «Перечень святых» Петра Наталиса (*Petr. Natal.* CatSS. V 64).

Литургическое почитание. Поминовение М. указано в Иеронимовом мартирологе под 29 мая (галльская редакция, кон. VI — нач. VII в.; см.: MartHieron. P. 68; MartHieron. Comment. P. 280–281). День памяти святого значится в календаре св. Виллиброрда (1-я четв. VIII в.— The Calendar of St. Willibrord from Paris. lat. 10837 / Ed. H. A. Wilson. L., 1918. P. 7, 31), в календаре Реомского монастыря (1-я пол. VIII в.— Paris. lat. 14086. Fol. 5r) и в др. франк. и герм. церковных календарях раннего средневековья. Память М. была включена в «исторический» мартиролог Беды Достопочтенного, но сказание о святом отсутствовало (St. Gallen. Stiftsbibl. 451. P. 36); эта запись воспроизведена в мартирологе Рабана Мавра (ок. 843). *Флор* Лионский добавил упоминание о том, что М. принял в Треверах свт. Афанасия Александрийского, бежавшего от имп. Констанция. В таком виде запись о поминовении святого приведена в мартирологах Адона Вьеннского и Узуарда. *Нотker Заика* добавил к этой записи пространное рассуждение о том, можно ли епископам покидать свои кафедры в условиях гонений. Он также упомянул, что перед нашествием норманнов (882) в аббатстве М. в Трире хранились облачения святого в бронзовом ковчеге (PL. 131. Col. 1091–1094).

В средние века и Новое время М. был одним из самых почитаемых святых в архиеп-стве Трир. Кроме основного праздника 29 мая поминовение святого совершалось и в др. дни. Так, в трирском календаре 1-й пол. IX в. под 28 мая указано «освящение церкви славного Максимина, епископа Треверского» (Vat. Palat. lat. 1448. Fol. 8r). В календаре того же времени, который использовался скорее всего в аббатстве Прюм, под 13 окт. добавлено «освящение церкви св. Максимина в Треверах» (Berolin. Phillipps. 1869. Fol. 9r); этот праздник значится в некоторых календарях из Трира и др. мест как день перенесения мощей святого. Чаще всего память перенесения мощей М. совершалась 12 сент. Этот праздник указан во мн. средневек. герм. календарях, напр. в календаре сакраментария из аббатства *Эхтернах* (Paris. lat. 9433. Fol. 10v, между 895 и 898), а также в более поздних богослужебных книгах Трирского архиеп-ства (как день погребения святого). В аббатстве М. в Трире память перенесения мощей святого праздновалась 29 марта. Поминовение М. совершалось в еп-ствах Мец, Туль и Верден, входивших в церковную пров. Трир, а также во мн. диоцезах Германии (*Grotefend H.* Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Hannover, 1892. Bd. 2. Abt. 1. S. 187–192; 1898. Bd. 2. Abt. 2. S. 141). В наст. время память М. празднуется 29 мая в еп-стве Трир. В Римском Мартирологе под этим днем указано поминовение М. как защитника правосл. веры, помогавшего свт. Афанасию и др. исповедникам, изгнанного арианами и умершего на родине, в Аквитании.

Базилика. Монастырь. Мощи. Основным центром почитания М. была базилика, названная в честь святого. Она находилась в сев. пригороде Треверов, на месте римского некрополя, возникшего во II в. По данным раскопок 1976–1995 гг., в 1-й пол. IV в. на кладбище был сооружен «погребальный зал», ориентированный по оси «запад—восток», к-рый в сер. IV в. был существенно расширен (65×17 м). По-видимому, это монументальное здание служило усыпальницей состоятельных горожан и, возможно, придворных. Его строительство могло быть связано с тем, что между кон. III и кон. IV в. в Треверах неоднократно находилась имп. резиденция; город был также центром префектуры Галлия

(*Neyses.* 1999). Высказывалось предположение, что поблизости от «зала» находился мавзолей имп. *Констанция I Хлора* (*Binsfeld W.* Wo ist der römische Kaiser Constantius Chlorus beigesetzt? // Funde und Ausgrabungen im Bezirk Trier. 2003. Bd. 35. S. 60–61). В кон. IV в. «зал» был вновь расширен: его длина достигла почти 100 м. Целью перестройки было включить в состав сооружения 2-ярусную гробницу, находившуюся примерно в 25 м к востоку. В этой гробнице, украшенной росписями, скорее всего были похоронены епископы Агриций и М. Благодаря их почитанию существенно увеличилось количество захоронений «ad sanctos»: в «зале» обнаружено более 1 тыс. погребений в саркофагах, расположенных в 2 яруса. По мнению А. Найзеса, «зал» служил только «крытым кладбищем», но не церковью. Так, в здании, вероятно, не было пола: почти все пространство занимали надгробия с эпитафиями. Не позднее VI в. «зал» был превращен в церковь. Это могло произойти при еп. *Ницетии* (525/6–566), к-рый был похоронен рядом с Агрицием и М. (*Neyses.* 2001. Bd. 1. S. 54–61; *Weber.* 2006).

В кон. VI в. *Григорий Турский* упоминал о почитании М. как заступника за жителей Треверов. По его словам, во время эпидемии чумы демоны не смогли проникнуть в город, чтобы принести в него моровую язву: с одной стороны Треверы оберегал св. Евхарий (он был похоронен на юж. кладбище), с другой — М., а в центре города находился «живой святой» еп. Ницетий (*Greg. Turon.* Vit. Patr. XVII 4). У гробницы М. совершались чудеса. Во время посещения святыни кор. Теодебертом I (543–547/8) некий пресв. Арбогаст произнес ложную клятву на гробнице святого и был наказан за это внезапной смертью. Архидиакон, к-рого еп. Ницетий обвинил в развратном поведении, решил очистить себя от подозрений клятвой над мощами М. Для того чтобы достичь усыпальницы святого, нужно было пройти через 3 двери и спуститься по лестнице. Пройдя через 1-ю дверь, архидиакон застыл на месте, но вскоре пришел в себя. Когда он подошел к 3-й двери, его охватила лихорадка. Осознав, что он не может переступить порог, архидиакон исповедал свой грех и получил от епископа прощение (*Idem.* Glor. conf. 91). По свидетельству Григория Турского, еп. Ницетий изгнал демонов из 3 одержимых, ожидавших исцеления во дворе базилики М. (*Idem.* Vit. Patr. XVII 4). Ницетий был похоронен в этой базилике, у его гробницы также совершались чудеса (*Idem.* Glor. conf. 92; *Idem.* Vit. Patr. XVII 6). Его преемник еп. Магнерих (566 — до 586) молился перед гробницей М. о Теодоре, еп. Массилийском (Марсельском), к-рого преследовал кор. Хильдеберт II (*Idem.* Hist. Franc. VIII 12). «Базилика господина Максимина в Треверах, где сам он телом почивает» упоминается в завещании диак. Адальгизила Гримона (30 дек. 634 — *Levison W.* Das Testament des Diakons Adalgisel-Grimo vom Jahre 634 // Trierer Zschr. 1932. Bd. 7. S. 80–81).

В Житии М. сообщается, что крипта, в которой был похоронен святой, подверглась затоплению, поэтому епископы Хидульф, Климент и Лотберт перенесли мощи М. в др. место (ActaSS. Mai. T. 7. P. 23). Луп Ферьерский привел более точные формы этих имен: *Хильдульф* и Хлодоберт (MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 79). О перенесении мощей М. упоминается также в Житии св. Хильдульфа, составленном во 2-й пол. X в. (BHL, N 3945; ActaSS. Iul. T. 3. P. 222), и в трирском Житии святых Елены и Агриция: Хильдульф, «епископ Треверов», 29 мая перенес мощи М. из крипты, где они были погребены св. Павлином, «в здание (domum), где они теперь почитаются». Упомянутое в Житии «здание» — это базилика, построенная Хильдульфом, который поместил в ней останки 300 мучеников, щедро одарил храм и поселил при нем монахов (sua supellectile et suis fundis ditauit et cenobitis repleuit — Trierer Geschichtsquellen... Trier, 1889. S. 190; см.: Ibid. S. 124–126). По-видимому, св. Хильдульф был *хорепископом* при Треверском еп. Нумериане (646/7 — до 698) (см.: *Ewig.* 1954. S. 131–133; *Gauthier.* 1980. P. 340–343; *Anton.* 1987. S. 154; *Goullet M.* Les saints du diocèse de Toul // L'hagiographie du haut moyen âge en Gaule du Nord: Manuscrits, textes et centres du production / Éd. M. Heinzelmann. Stuttg., 2001. P. 69–81). Под Климентом скорее всего подразумевается св. *Виллиброрд*, к-рый получил это имя при епископском рукоположении в Риме в 695 г. (*Gauthier.* 1980. P. 342–343). О еп. Лотберте (Хлодоберте) сведений нет. Т. о., перенесение мощей М., вероятно, состоялось в 695 — ок. 700 г., до того, как Хильдульф покинул Треверы и основал мон-рь Муайенмутье в Лотарингии. У. Сандерсон связывал с этим событием перестройку крипты, в к-рой находились гробницы святых Агриция, М. и Ницетия (*Sanderson.* 1965. P. 306–307).

Вопрос о времени и об обстоятельствах возникновения монашеской общины при базилике М. вызывает дискуссии среди исследователей. О. Эвиг и Ф. Принц приписывали основание монастыря еп. Фибицию (нач. VI в.). Его преемник св. Ницетий до возведения на кафедру возглавлял мон-рь в Аквитании и, возможно, способствовал распространению леринской монашеской традиции (см. в ст. *Лерен*) (*Ewig.* 1954. S. 93–96; *Prinz.* 1965. S. 197–199). Однако в сочинениях Григория Турского и в завещании Адальгизила Гримона упоминается только базилика М., но не мон-рь. В подложных привилегиях из монастырского архива, изданных якобы кор. *Дагобертом I* (623–639), говорится об «обители (cella) св. Илария, что ныне именуется обителью св. Максимина» и о «монастыре св. Максимина» (monasterium sancti Maximini — Die Urkunden der Merowinger / Hrsg. Th. Kölzer. Hannover, 2001. Tl. 1. S. 89–92, 121–124. N 33, 47. (MGH); ср.: MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 50–52, 54–55. N 36, 39). Учитывая эти сведения и житийные данные о том, что монастырю покровительствовали Карл Мартелл и Пипин Короткий, было высказано предположение об основании монашеской общины между сер. VII и нач. VIII в. (*Wisplinghoff.* 1970. S. 8–15). Возможно, существовавшая при базилике община клириков была преобразована в мон-рь во 2-й пол. VII в., при еп. Нумериане, под влиянием «иро-франкского» монашества и традиции св. *Колумбана* (*Anton.* 1987. S. 87–88; *Idem.* 1989. S. 67, 154–155; см. также: *Усков.* 2001. С. 89–91). В древнейшем Житии М. при описании ранних чудес, в т. ч. исцеления Карла Мартелла, упоминается «хранитель» (custos) базилики, который принимал паломников и допускал (introduxit) их к гробнице святого (ActaSS. Mai. T. 7. P. 23–24). Григорий Турский называл «хранителями» младших клириков, к-рые принадлежали к общинам «секулярного» духовенства, обслуживавшим крупные паломнические церкви. Впосл. мн.

такие общины становились монастырями (*Pietri L.* Les abbés de basilique dans la Gaule du VIe siècle // RHEF. 1983. T. 69. N 182. P. 5–28). Описывая чудеса, которые произошли при Пипине Коротком (правил в Австразии с 747), агиограф упоминает «братьев» (fratres), т. е. монахов, живших при базилике М.; «братьями» именуются также адресаты Жития. Т. о., возникновение мон-ря можно датировать более поздним временем — 1-й пол. VIII в., когда базилика М. пользовалась покровительством Пипинидов (см. *Каролинги*) и получала от них земельные дарения. По мнению исследователей, это покровительство можно отчасти объяснить тем, что в 1-й пол. VIII в. Треверскую кафедру занимали епископы Базин, *Лиутвин* и Милон, выходцы из аристократического рода, тесно связанного с Пипинидами (*Anton.* 1987. S. 103–104, 161).

В грамоте кор. Карла Великого от 1 апр. 772 г. говорится о «трирской Церкви св. Петра и св. Максимина, особенного нашего покровителя» (MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 95–97. N 66). Это упоминание можно истолковать как свидетельство принадлежности мон-ря М. Трирской кафедре, однако не исключено, что оно является интерполяцией, т. к. в др. подобных документах покровителем Трирской кафедры назван только ап. Петр (напр., в грамоте имп. Людовика Благочестивого от 27 авг. 816). Вероятно, при Карле Великом или *Людовике Благочестивом* мон-рь М. был изъят из юрисдикции Трирского архиепископа и получил статус королевского аббатства (*Anton.* 1987. S. 181–182, 186–187). В 1-й пол. IX в. мон-рь предположительно возглавлял Элизахар, канцлер имп. Людовика Благочестивого, который был также аббатом мон-рей св. Альбина (Сент-Обен) в Анже и св. Рихария (Сен-Рикье) (Ibid. S. 200). Самое раннее достоверное упоминание о мон-ре М. содержится в дарственной грамоте Эрканфриды, вдовы Трирского гр. Нитхада, «монастырю св. Максимина, где почивает [этот] святой... вместе со св. Агрицием и св. Ницетием» (1 апр. 853 — Urkunden- und Quellenbuch zur Geschichte der altluxemburgischen Territorien bis zur burgundischen Zeit / Hrsg. C. Wampach. Luxemburg, 1935. Bd. 1. S. 80–84. N 88). В завещании Эрканфриды «св. Максимин» назван среди др. мон-рей Трирского архиеп-ства (Ibid. S. 84–90. N 89). В этом документе упомянут также гр. Адальхард, к-рый, согласно договору об обмене земельными владениями с мон-рем Прюм, был светским аббатом мон-ря М. (18 июня 855 — Urkundenbuch zur Geschichte der, jetzt die Preussischen Regierungsbezirke Coblenz und Trier bildenden mittelrheinischen Territorien / Hrsg. H. Beyer. Coblenz, 1860. Bd. 1. S. 73–74. N 65). Согласно Мерсенскому договору (870), аббатство М. было среди королевских мон-рей, отошедших под власть восточнофранк. кор. Людовика Немецкого (843–876).

В апр. 882 г. Трир был захвачен норманнами, к-рые разграбили городские церкви и мон-ри, в т. ч. аббатство М. (MGH. SS. T. 2. P. 213; см.: *Anton.* 1987. S. 180). По свидетельству Ноткера Заики, среди утраченных монастырских реликвий было богослужебное облачение М. (PL. 131. Col. 1091–1092). Мон. Сигехард сообщает, что мощи святого были спрятаны монахами, к-рые затем погибли от рук норманнов. Во время восстановительных работ место, где находилась святыня, было случайно обнаружено неким строителем из Аквитании, жившим в мон-ре ради служения М. О находке известили архиеп. Радбода (883–915), к-рый после совещания с монахами велел всем жителям города и окрестностей соблюдать 3-дневный пост. Собрав духовенство и народ, архиепископ вскрыл склеп; в мраморном саркофаге был обнаружен кипарисовый ковчег, внутри которого находились нетленные останки святого в епископском облачении. В честь обретения мощей был установлен ежегодный праздник. Мощи святого поместили в гробницу, воздвигнутую на месте их обретения. Однако при архиеп. Руотгере (915–931) М. явился некому больному, жившему недалеко от мон-ря, и обещал исцелить его, если он передаст монахам повеление «похоронить его тело по людскому обычаю». Узнав об этом, монахи с разрешения архиепископа поместили мощи в саркофаг, в к-ром они были обретены (ActaSS. Mai. T. 7. P. 32–33). Свидетельство Сигехарда получило подтверждение во время раскопок крипты, которая ок. 885 или ок. 900 г. была восстановлена и украшена фресками (Распятие, процессия мучеников, фигуры пророков и евангелистов, аллегории добродетелей; см.: *Sanderson.* 1968. S. 77–81; *Exner.* 1989). После нашествия норманнов кор. Арнульф Каринтийский (887–899) назначил светским аббатом мон-ря гр. Мегингауда (Мегингоза; † 892). В 915 г. в монастырской церкви был похоронен историк, канонист и муз. теоретик *Регинон Прюмский,* к-рый с 899 г. возглавлял аббатство св. Мартина в Трире.

Согласно монастырским анналам, в 933 г. обрушилась древняя базилика М., восстановленная после нападения норманнов. Вскоре Гизельберт, герц. Лотарингии и светский аббат мон-ря, решил передать обитель под управление реформированных монахов (conversio monachorum sancti Maximini — MGH. SS. T. 2. P. 213). В 934 г. он пригласил в Трир насельников аббатства *Горце,* чтобы восстановить в обители дисциплину и бенедиктинский устав в духе лотарингской монашеской реформы (см. ст. *Иоанн из Горце*). Под рук. аббата Огона (Угона; 934–945, впосл. епископ Льежский) и его преемников Виллера (945–957) и Виккера (957–966) аббатство М. стало центром монастырской реформы на герм. землях (*Nightingale.* 2001). В целях распространения реформы по указанию имп. *Оттона I* насельники мон-ря основали аббатство св. Маврикия в Магдебурге (937). Св. *Адальберт,* монах из обители М., был послан на Русь для проповеди христианства (961); впосл. он стал аббатом монастыря Вайсенбург, а в 968 г. занял архиепископскую кафедру в Магдебурге. По просьбе Оттона I мон. Сандрат совершил визитацию аббатства *Санкт-Галлен* (972) и впосл. возглавил монастыри Вайсенбург и Элльванген. В 975 г. св. *Вольфганг,* еп. Регенсбургский, назначил св. Рамвольда из мон-ря М. аббатом мон-ря св. Эммерама в Регенсбурге. По указанию Оттона I насельники аббатства М. реформировали мон-рь Эхтернах; при основании мон-ря св. Пантелеимона (Санкт-Пантелеон) в Кёльне архиеп. св. *Бруно* пригласил монахов из обители М.

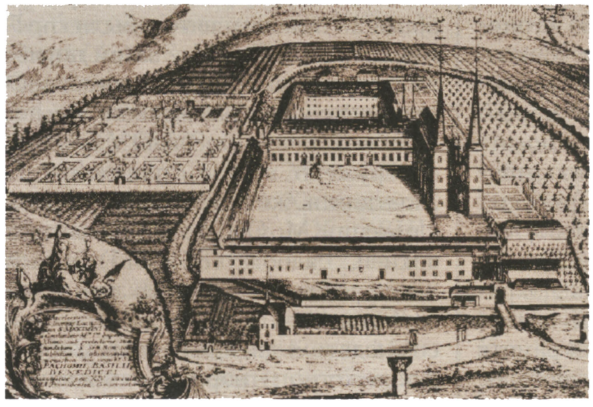
При аббате Огоне на месте древней базилики началось возведение монастырской ц. св. Иоанна, освящение к-рой состоялось в 942 г. Это был 3-нефный храм в стиле оттоновской архитектуры (известен гл. обр. по рисункам и планам XVII в.; сохр. часть сев.-вост. стены). Нефы длиной ок. 75 м с зап. и вост. сторон завершались 3 апсидами. Над окончаниями боковых нефов находились

капеллы 2-го яруса, подобные капеллам в ц. св. Михаила в Хильдесхайме (1010–1033). На углах здания возвышались прямоугольные лестничные башни, над вестверком — массивная круглая башня (облик зап. фасада известен по гравюре 1512 г.). Перед входом в церковь располагался атриум, окруженный арочной галереей (ок. 25×30 м), к северу от храма — клуатр и помещения для монахов. Каролингская крипта, в основе к-рой был мавзолей IV в., оказалась снаружи храма и была перестроена в 2-этажное полуподземное сооружение с 5 небольшими ораториями: Пресв. Девы Марии, святых Каллиста, Маврикия, Себастиана и св. дев на нижнем ярусе и 3-нефной капеллой Спасителя и святых Сикста и Бенедикта на 2-м этаже. Саркофаги с мощами святых М., Агриция и Ницетия установили в новой небольшой крипте (confessio) под вост. хором церкви. Перенесение мощей возглавили Руотберт, архиеп. Трирский, и Адальберон I, еп. Мецский, в присутствии аббатов мон-рей Горце и Сент-Юбер, св. Мартина в Трире, Сент-Эвр в Туле и Сент-Арнуль в Меце (13 окт. 942). В 949 г. были освящены алтари в зап. части церкви, в 952 г.— алтари «внешней крипты» (всего в храме было 22 алтаря; см.: MGH. SS. T. 15. Pars 2. P. 1269–1272). С сер. X в. в аббатстве действовал скрипторий (*Knoblich.* 1996. S. 84).

В средние века мон-рь М., обладавший статусом имп. аббатства, был одним из важнейших духовных и культурных центров Германии, ему принадлежали обширные земельные владения в Зап. Германии и Лотарингии. Начиная с сер. X в. архиепископы Трира неоднократно пытались подчинить мон-рь, что привело к созданию многочисленных подложных документов, призванных обосновать юрисдикцию архиепископа над аббатством или, напротив, подтвердить самостоятельность обители (большинство текстов сохр. в монастырском картулярии XIII в.— Koblenz. Landeshauptarchiv. 211/2111; см.: *Kölzer.* 1989). Среди этих документов — папские, императорские и королевские грамоты; нек-рые датированы VII в., хотя они были составлены в кон. X–XII в. (самый ранний подлинный документ — грамота имп. Карла Толстого от 1 окт. 885; см.: Die Urkunden Karls III / Bearb. P. Kehr. B., 1937. S. 212–213. N 133. (MGH. Dipl. Kar. Germ.; 2)). Среди грамот, сохранившихся в подлинниках,— привилегии герм. королей и императоров, в к-рых говорится о почтении дарителей к М., погребенному в мон-ре, и о необходимости монахам неукоснительно соблюдать бенедиктинский устав. Одна из таких привилегий была дарована монахам имп. *Оттоном III* 29 мая 992 г., когда он посетил аббатство «в день праздника св. архиепископа Максимина» (напр.: Die Urkunden Konrad I., Heinrich I. und Otto I. Hannover, 1879–1884. S. 428. N 314. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 1); Die Urkunden Otto des III. Hannover, 1893. S. 468–469. N 62. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 2/2)).

Конфликт между архиепископом и монахами завершился при архиеп. Альберо не из Монтрёя (1132–1152). Воспользовавшись распрей среди монахов, архиепископ добился смещения аббата Герхарда по обвинению в симонии. Однако монахи сразу же избрали настоятелем Сигера, которого *Иннокентий II,* папа Римский, возвел в сан аббата. Несмотря на это, в мае 1139 г. кор. Конрад III, находившийся под влиянием Альберона, передал ему права на монастырь М., якобы незаконно изъятый из юрисдикции Трирской кафедры (MGH. Dipl. Reg. Imp. T. 9. P. 42–45. N 26–27). Сигер, отлученный архиепископом от Церкви, отправился к папе Римскому, к-рый снял с него отлучение и принял аббатство М. под защиту Папского престола (6 мая 1140). В конфликт вмешался католич. св. *Бернард Клервоский,* к-рый заявил, что Альберон был верным слугой Папского престола; он стремился вернуть Церкви древнюю обитель, захваченную мирянами, и восстановить в ней монашескую дисциплину. Благодаря заступничеству Бернарда понтифик утвердил переход монастыря в юрисдикцию архиепископа (20 дек. 1140 — *Jaffé.* RRR. N 8111; подробнее см.: *Krönert K.* Bernard de Clairvaux et l'affaire de Saint-Maximin de Trèves: Entre idéaux réformateurs et relations amicales // Revue du Nord. Lille, 2011. T. 93. N 3/4(391/392). P. 779–794). Однако впосл. аббаты М., опираясь в т. ч. на поддержку графов Люксембурга, занимавших должность фогта монастыря, успешно отстаивали самостоятельность аббатства и его имп. статус (Reichsunmittelbarkeit). Монастырь был внесен в имп. матрикул 1521 г.; аббат входил в Рейнскую коллегию имп. прелатов.

После пожара 1240 г. монастырская церковь, частично перестроенная в формах готической архитектуры, была освящена 8 июля 1245 г. Конрадом фон Хохштаденом, архиеп. Кёльнским, во имя ап. Иоанна и святых М., Агриция и Ницетия. В 1354 г. имп. Карл IV посетил Трир и поклонился святыням города, в т. ч. мощам М. Он получил от монахов часть покрова Пресв. Девы Марии, по преданию хранившегося в аббатстве со времен имп. Елены. В 1372 г. по просьбе императора аббат Рорих фон Эппельборн послал в Прагу 2 кости М. и часть его посоха (ActaSS. Mai. T. 7. P. 35). По-видимому, тогда же череп святого извлекли из саркофага и поместили в серебряный реликварий. Среди монастырских святынь были волосы М., паллий, якобы полученный им от папы Римского, а также посохи, с к-рыми святые Мартин и М. совершили паломничество в Рим (Ibid. P. 34).



Аббатство св. Максимина в Трире. Гравюра. XVIII в.

Аббатство М. было разорено во время Рыцарского восстания 1522 г. Аббат Винценц Мор (1514–1525) с трудом собрал монахов, бежавших в др. обители. Его преемник Йоханнес фон Целль восстановил монастырскую церковь (освящена в 1533). Настоятели мон-ря отстаивали имп. статус обители от притязаний архиепископа-курфюрста Трирского. При аббате Райнере Бивере (1581–1613) на землях мон-ря велась охота на ведьм, в результате к-рой было казнено не менее 400 чел.; организуя

процессы над ведьмами, монастырские власти стремились подтвердить независимость аббатства от курфюрста. Однако в 1669 г. мон-рь М. утратил имп. статус и был подчинен архиепископу (*Käufer.* 2003). Во время Голландской войны (1672–1678) Трир был оккупирован французами; монахи вывезли реликварий с черепом М. и др. святыни в Люксембург. В ходе работ по укреплению обороны города франц. солдаты разрушили церковь и др. здания монастыря (май 1674). При аббате Александре Хенне был возведен храм в стиле поздней готики (1680–1684, архит. Х. Н. Куккайзен). К кон. XVIII в. дисциплина в аббатстве пришла в упадок. В ходе архиепископской визитации (1786) почти все монахи (33 чел.) выразили желание покинуть обитель и вернуться в мир (*Lehner U. L.* Enlightened Monks: The German Benedictines 1740–1803. Oxf.; N. Y., 2011. P. 41, 150–152). Перед тем как Трир был вновь занят франц. войсками (авг. 1794), монахи бежали из города. В 1802 г. аббатство М. было секуляризовано, монастырские ценности утрачены, книжное и архивное собрания вывезены в разные места (более 200 рукописей из мон-ря хранятся в б-ках Берлина, Гента, Парижа, Трира и др. городов). В аббатстве размещались казарма, тюрьма, школа и т. д.; во время второй мировой войны мн. здания были разрушены. Бывш. церковь (ныне концертный зал) и др. сохранившиеся постройки принадлежат католич. школе св. Максимина (с 1996).

После бегства монахов в 1794 г. горожанин К. К. Кирн вынес нек-рые реликвии из монастырской ризницы и передал их в ц. св. Мартина в Пфальцеле близ Трира, где его брат был приходским священником. В 1805 г. саркофаг с основной частью мощей М. находился в крипте бывш. монастырской церкви; впосл. святыня была утрачена (*Mohr.* 1892. S. 121). Череп М. с 1962 г. хранится в алтаре ц. Пресв. Девы Марии в Пфальцеле. В той же церкви находится процессионный крест нач. XIII в. из аббатства М. Среди реликвий, хранившихся в Пфальцеле, был посох святого (впосл. утерян; см.: *Heyen F.-J.* Das St.-Marien-Stift in (Trier-)Pfalzel. B.; N. Y., 2005. S. 36, 41–42, 83–87, 198–201. (Germania Sacra. N. F.; 43)). Частица мощей М. находится в церкви во имя святого в Диллингене (земля Саар).

Ист.: BHL, N 5822–5827b; ActaSS. Mai. T. 7. P. 16–36; *Hilar. Pict.* Fragm. hist. // *S. Hilarii episcopi Pictaviensis* Opera / Ed. A. Feder. W.; Lpz., 1916. Pars 4. P. 41–177. (CSEL; 65); *Eusebius* Werke. B., 1956². Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. S. 236; *Greg. Turon.* Hist. Franc. I 37, VIII 12; *Lupi Ferrariensis* Vita Maximini episcopi Trevirensis // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 71–82; T. 4. P. 765–766; Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 926, 929–930, 1287. Tl. 3. S. 1393–1394. (MGH. Libri memoriales; 2); MartRom. Comment. P. 214–215.

Лит.: *Diel Ph.* Der hl. Maximinus und der hl. Paulinus, Bischöfe in Trier. Trier, 1875; *idem.* Die Geschichte der Kirche des hl. Maximinus und ihrer Reliquien. Trier, 1886; *Mohr J.* Die Heiligen der Diözese Trier. Trier, 1892. S. 116–123; *Duchesne L.* Le faux Concile de Cologne (346) // RHE. 1902. T. 3. P. 16–29; *idem.* Fastes. T. 3. P. 35; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 26, 51, 234–235, 322, 428, 482; *Aigrain R.* Saint Maximin de Trèves // Bull. de la Société des Antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers. Sér. 3. 1916. T. 4. P. 69–93; *Hauck.* KGD. 1922. Bd. 1. S. 45–46; *Winheller E.* Die Lebensbeschreibungen der Vorkarolingischen Bischöfe von Trier. Bonn, 1935. S. 10–27; *Griffe É.* La Gaule chrétienne à l'époque romaine. Toulouse, 1947. T. 1. Pt. 1. P. 141–149; *Ewig E.* Trier im Merowingerreich: Civitas, Stadt, Bistum. Trier, 1954. S. 33–37; *Kreutz A.* Maximinus von Trier // LTK. Bd. 7. Sp. 207–208; *Zender M.* Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Düsseldorf, 1959. S. 208–213; *Falkenstein L.* Massimino, vescovo di Treveri // BiblSS. Vol. 9. Col. 33–34; *Prinz F.* Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.). W., 1965; *Sanderson W.* The Early Mediaeval Crypts of Saint Maximin at Trier // JSAH. 1965. Vol. 24. N 4. P. 303–310; *idem.* Die frühmittelalterlichen Krypten von St. Maximin in Trier // Trierer Zschr. 1968. Bd. 31. S. 5–172; *Wisplinghoff E.* Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei St. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150. Mainz, 1970; *Brennecke H. C.* «Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum»: Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates // ZKG. 1979. Bd. 90. S. 176–200; *Crabbe A.* Cologne and Serdica // JThSt. N. S. 1979. Vol. 30. N 1. P. 178–185; *Gauthier N.* L'Évangélisation des pays de la Moselle: La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Âge (IIIe–VIIIe siècles). P., 1980; *Heinzelmann M.* Gallische Prosopographie, 260–527 // Francia. Sigmaringen, 1982. Bd. 10. S. 531–718; *Zender M.* Die Verehrung des hl. Maximin von Trier. Köln, 1982; *Anton H. H.* Trier im frühen Mittelalter. Paderborn etc., 1987; *idem.* Die Trierer Kirche und das nördliche Gallien in spätrömischer und fränkischer Zeit // La Neustrie: Les pays au nord de la Loire de 650 à 850 / Éd. H. Atsma. Sigmaringen, 1989. Vol. 2. P. 53–73; *idem.* Neue Studien zu Trier im frühen und hohen Mittelalter: Zum Trierer hagiographischen Corpus und zu den Bischofsviten // Rheinische Vierteljahrsblätter. Bonn, 2007. Bd. 71. S. 43–83; *Exner M.* Die Fresken der Krypta von St. Maximin in Trier und ihre Stellung in der spätkarolingischen Wandmalerei. Trier, 1989; *Kölzer Th.* Studien zu den Urkundenfälschungen des Klosters St. Maximin vor Trier, 10.–12. Jh. Sigmaringen, 1989; *Giessmann T.* Besitzungen der Abtei St. Maximin vor Trier im Mittelalter. Trier, 1990; *Dolbeau F.* Les hagiographes au travail: Collecte et traitement des documents écrits (IXe–XIIe siècles) // Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes / Éd. M. Heinzelmann. Sigmaringen, 1992. P. 49–76; *Romano A.* L'opera agiografica di Lupo di Ferrières: Testo critico, traduzione e note della «Vita Maximini» e in appendice testo e traduzione della «Vita Wigberti». Galatina, 1995; *Knoblich I.* Die Bibliothek des Klosters St. Maximin bei Trier bis zum 12. Jh. Trier, 1996; *Pohlsander H. A.* Maximinus und Paulinus: Zwei Bischöfe im 4. Jh. // Trierer Zschr. 1996. Bd. 59. S. 119–180; *Heyen F.-J. et al.* Trier, St. Maximin // Die Männer- und Frauenklöster der Benediktiner in Rheinland-Pfalz und Saarland / Hrsg. F. Jürgensmeier. St. Ottilien, 1999. S. 1010–1088; *Neyses A.* Lage und Gestaltung von Grabinschriften im spätantiken Coemeterial-Grossbau von St. Maximin in Trier // Jb. des Römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz. 1999. Bd. 46. S. 413–446; *idem.* Die Baugeschichte der ehemaligen Reichsabtei St. Maximin bei Trier. Trier, 2001. 2 Bde; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего средневековья. СПб., 2001. С. 73, 85, 89–91; *Barnes T. D.* Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb. (Mass.); L., 2001³; *Nightingale J.* Monasteries and Patrons in the Gorze Reform: Lotharingia c. 850–1000. Oxf.; N. Y., 2001; *Käufer M.* St. Maximin zwischen Kurfürst und Reich: Der Kampf der Benediktinerabtei St. Maximin bei Trier um die Reichsunmittelbarkeit in den Jahren 1548–1670. Trier, 2003; *Krönert K.* Les «Miracula sancti Maximini» (BHL 5826): Entre hagiographie et historiographie // RBen. 2005. T. 115. P. 112–150; *idem.* L'exaltation de Trèves: Écriture hagiographique et passé historique de la métropole mosellane (VIIIe–XIe siècle). Ostfildern, 2010. P. 48–78, 382–394; *idem.* Saint Maximin de Trèves, un Aquitain? // Saints d'Aquitaine: Missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge / Éd. E. Bozóky. Rennes, 2010. P. 81–102; *Weber W.* Vom Coemeterialbau zur Klosterkirche: Die Entwicklung des frühchristlichen Gräberfeldes im Bereich von St. Maximin in Trier // RQS. 2006. Bd. 101. S. 240–259; *Veyrard-Cosme C.* La «Vita» mérovingienne de Maximin de Trèves à travers sa réécriture par Loup de Ferrières: Hypotexte ou prétexte? // L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures / Éd. M. Goullet, M. Heinzelmann, C. Veyrard-Cosme. Ostfildern, 2010. P. 193–217; *Laporte J.-P.* Que vaut la liste épiscopale de 346? // Bull. de la Société nationale des antiquaires de France, 2006. P., 2012. P. 147–159.

А. А. Королёв

МАКСИМИ́Н [Максим; греч. Μαξιμῖνος, Μάξιμος], еп. Антиохийский (ок. 178–190), известен только по спискам древних епископов и кратким упоминаниям в хрониках. Согласно «Церковной истории» *Евсевия* Памфила, М. был 7-м епископом Антиохии, преемником еп. Феофила и предшественником еп. Спиридона. В «Хронике» Евсевия Памфила начало епископства М. датировано 17-м годом правления имп. *Марка Аврелия* (2192 г. от Авраама), а конец — 10-м годом правления имп. *Коммода* (2206 г. от Авраама). У визант.

хронистов Георгия Синкелла и патриарха Никифора I К-польского (VIII–IX вв.) он фигурирует под именем Максим, занимал кафедру 13 лет.

Ист.: *Euseb.* Hist. eccl. IV 24; V 22; *idem.* Chron. / Ed. A. Schoene. P. 173–175; *Niceph. Const.* Chronogr. P. 129; *Georg. Sync.* Chron. P. 432–433.

Лит.: Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Antiochenses // ActaSS. Iul. T. 4. P. 11; *Le Quien.* OC. T. 2. P. 702.

Д. В. Зайцев

МАКСИМИ́Н [лат. Maximinus] (IV–V вв.), богослов-арианин, автор полемических сочинений на лат. языке. Биографические сведения о М. содержатся в его основном соч. «Рассуждения против Амвросия» (CPL, N 692) и в описании его диспута с блж. *Августином,* еп. Гиппонским (CPL, N 699), а также в перечне трудов блж. Августина, составленном *Поссидием,* еп. Каламским (CPL, N 359). М., младший современник блж. Августина, скорее всего род. в 60-х гг. IV в. в Иллирике. Среди его знакомых были арианские епископы Палладий из Ратиарии (близ совр. Видина, Болгария) и Секундиан из Сингидуна (ныне Белград, Сербия), осужденные на Аквилейском Соборе 381 г. по инициативе святых *Амвросия,* еп. Медиоланского, и *Валериана,* еп. Аквилейского. М. использовал подробные акты Аквилейского Собора, близкие к стенографической записи и отличающиеся от офиц. версии, которые он, по-видимому, получил от Палладия. В 427 г. М., уже будучи в сане епископа, находился в окружении комита Сигисвульфа, гота по происхождению, к-рый вместе с войском, состоявшим из варваров, был послан имп. *Валентинианом III* в Африку для подавления мятежа комита Бонифация. Вероятно, паства М. состояла из герм. воинов, находившихся на службе в Римской империи. В его соч. «Рассуждения против Амвросия» включено послание «О вере, жизни и кончине Ульфилы», написанное после 383 г. *Авксентием* Дуросторским. Возможно, М. познакомился с Авксентием в Медиолане (ныне Милан), где тот жил в 80-х гг. IV в. при дворе вдовствующей имп. Юстины. Нет оснований приписывать М. гот. происхождение, т. к. в диспуте с блж. Августином он презрительно отзывался о варварах. Под 440 г. в Хронике Идация упоминается некий Максимин, «предводитель ариан на Сицилии», но нет уверенности, что речь идет о М. (*Hydat.* Chron. 120).

Соч. «Рассуждения против Амвросия», написанное при жизни Амвросия Медиоланского, т. е. до 397 г., сохранилось в единственной рукописи (Paris. lat. 8907, 1-я пол. V в.). Трактат представляет собой компиляцию и распадается на неск. частей. В основу 1-й части положены акты Аквилейского Собора с критическими замечаниями М. в адрес правосл. участников Собора, прежде всего Амвросия (использованы труды отцов Церкви, в первую очередь Киприана Карфагенского). Во 2-й части помещены послание Авксентия Дуросторского и полемическая речь Палладия из Ратиарии против Амвросия и др. участников Аквилейского Собора. Заключительная часть — апелляция арианских епископов Палладия, Секундиана и Вульфилы имп. *Феодосию I Великому* на решения Собора. Полемический труд Палладия, составленный вскоре после Аквилейского Собора, имеет большое значение для изучения арианского богословия.

В 427–428 гг., когда М. находился в Африке, он вступил в диспут с блж. Августином в Гиппоне (ныне Аннаба, Алжир). Реплики участников спора, записанные секретарями, впосл. были опубликованы Августином под названием «Диспут с арианским епископом Максимином» (Collatio cum Maximino Arianorum episcopo). Инициатива дискуссии принадлежала блж. Августину, который выдвинул неск. традиц. аргументов, использовавшихся правосл. полемистами. Однако вскоре М. перехватил у оппонента инициативу и стал подробно излагать суть арианского учения, в то же время опровергая доводы Августина. В заключение дебатов блж. Августин пообещал составить письменное опровержение аргументов М., а тот выразил готовность дать письменный ответ на это опровержение. Блж. Августин выполнил обещание, опубликовав соч. «Против еретика Максимина, арианского епископа» (CPL, N 700); об ответе М. сведений нет. Речь М., в которой содержится детальное, хотя и плохо систематизированное изложение мн. аспектов арианского учения, является одним из важнейших догматических произведений ариан. Богословские взгляды М. не отличались оригинальностью. Занимая строгую омийскую позицию, он защищал формулу *Аримино-Селевкийского Собора* в той версии, к-рая в 360 г. была официально одобрена в К-поле (по сути Символ веры, вложенный Авксентием Дуросторским в уста Вульфилы).

Среди сочинений, атрибутируемых М.,— арианские проповеди, сохранившиеся в рукописи Veron. Bibl. capit. LI (49) (ок. 500). В сборнике выделяются 3 тематических раздела. Вначале помещены «Разъяснения евангельских глав» (Expositiones de capitulis Evangeliorum) — 24 экзегетических гомилии на темы евангельских чтений, перед к-рыми помещено соч. «Имена апостолов». Как правило, автор использует историческое и нравственное толкование Свящ. Писания; применение аллегорической интерпретации в основном сводится к поиску символического значения тех или иных евангельских персонажей. Не вполне традиционной является интерпретация притчи о блудном сыне: в образе младшего брата проповедник видит язычников, вернувшихся к истинному Отцу и получивших от Него богатые дары, а в образе старшего сына — иудеев. В целом экзегеза веронских проповедей на евангельские чтения близка к трудам Евсевия Эмесского. Далее в рукописи помещены 15 проповедей на важнейшие праздники (Рождество, Богоявление, Пасха, Вознесение, Пятидесятница, дни памяти Вифлеемских младенцев, ап. Иоанна, первомч. Стефана, апостолов Петра и Павла и Киприана Карфагенского, а также «всех мучеников»). Автор делает отступления назидательного характера, почти не уделяя внимания догматическим темам и полемике с православными. Заключительную часть сборника составляют полемические трактаты «Против иудеев», «Против язычников» и «Против еретиков» (имеются в виду правосл. никейцы, учение к-рых о равенстве Лиц Св. Троицы проповедник опровергает, опираясь на традиц. арианское понимание Бога как абсолютно трансцендентного, самозаключенного единства, Которое не подлежит делению). Веронские полемические трактаты в основном продолжают лат. апологетическую традицию (в них широко использованы труды Киприана Карфагенского). Полемизируя с иудеями, автор доказывает тщетность следования ритуальным предписаниям для лю-

дей, которые отвергли спасительную миссию Христа. Сын прямо именуется Богом, что характерно для омийской по происхождению терминологии поздних арианских авторов, к-рые использовали по отношению к Сыну библейские определения (Бог, Единородный Сын и т. д.), но интерпретировали их иначе, чем никейцы. Полемизируя с язычниками, автор критикует фатализм и астрологию, а также т. н. философский монотеизм, отвергающий христ. учение об Истинном Боге. Атрибуция веронских проповедей М. остается дискуссионной. Возможно, тексты принадлежат разным авторам; по мнению Р. Гризона, сборник был составлен в Африке в эпоху господства вандалов.

Др. возможные труды М.— «Незавершенный труд о Матфее» (Opus Imperfectum in Mathaeum; CPL, N 707), сохранившийся под именем свт. *Иоанна Златоуста,* и «Комментарий на Книгу Иова» (Commentarius in Job; CPL, N 707a), к-рый в рукописях приписывается Оригену. «Незавершенный труд...» — самое подробное лат. толкование на Евангелие от Матфея, составленное, вероятно, в V в. Текст, в к-ром имеются лакуны, обрывается на комментарии 24-й гл. В нем содержатся вставки из трудов правосл. авторов (блж. Иеронима, Хромация Аквилейского, Льва I Великого), сделанные средневек. переписчиками, хотя автор оригинального текста скорее всего был арианином. Возможно, «Незавершенный труд...» является переводом с греч. языка, т. к. в нем содержится много грецизмов; известен небольшой отрывок из этого произведения на греч. языке (см.: *Stuiber A.* Ein griechischer Textzeuge für das «Opus imperfectum in Matthaeum» // VChr. 1973. Vol. 27. P. 146–147). «Незавершенный труд...» — пространный комментарий, выдержанный в духе аллегорического толкования оригеновского типа; в нем присутствует символическое объяснение упомянутых в Евангелии от Матфея чисел, животных, растений; в этимологии евр. имен (нередко ложной) автор пытается обнаружить сокровенный духовный смысл Свящ. Писания. Экзегетические темы прерываются рассуждениями догматического характера. Падшего человека раздирают противоречивые стремления к добру и ко злу; сатана воздействует на него, используя слабость его плоти, но благодать Божия укрепляет его душу. Утверждая принцип свободы воли и призывая к аскетическому подвигу, автор тем не менее считает, что человек не способен спастись самостоятельно, без искупительной жертвы Христа — посредника между трансцендентным Богом Отцом и миром. В тексте встречаются нравственно-аскетические рассуждения. Автор призывает читателей твердо придерживаться истинной веры (арианства), невзирая на притеснения, т. к. гонения на истинных христиан прекратятся с пришествием Христа, а гонителей постигнет Божий суд. Автор рассматривает свою эпоху как время господства антихриста, чью армию составляют многочисленные правосл. епископы и клирики. Указывая на мотивы, связанные с притеснениями ариан, П. Нотен приписывал «Незавершенный труд...» пресв. Тимофею, одному из руководителей арианской общины К-поля в нач. V в. Др. исследователи считали, что текст был создан пелагианами (см.: *Schlatter F. W.* The Author of the Opus Imperfectum in Matthaeum // VChr. 1988. Vol. 42. N 4. P. 364–375).

Анонимный «Комментарий на Книгу Иова» был составлен, вероятно, в кон. IV или в V в.; в нем содержится толкование Книги Иова от начала до 3. 19. Автор использует букв. толкование Свящ. Писания, делая пространные отступления морально-аскетического и дидактического характера (напр., о браке), обращается к примерам из др. книг ВЗ. Иов представлен как образец терпения и мудрости, невинный праведник, твердо переносивший искушения; ответственность за его страдания автор всецело возлагает на диавола. Иногда применяется аллегорический метод экзегезы, напр. в красочном полемическом выпаде против правосл. вероучения: 3 отряда разбойников-халдеев, угнавшие верблюдов Иова (Иов 1. 17), объясняются как образ правосл. Троицы. Вместе с тем автор широко использует метод типологии: невинно страдающий Иов рассматривается как прообраз Христа. Данная интерпретация приводит автора к оптимистическому взгляду на будущее, что отличает его от напряженных эсхатологических экспектаций, свойственных толкованию на текст Евангелия от Матфея: подобно тому как Господь даровал Иову новых детей вместо погибших, истинная (арианская) Церковь приобретет новых чад, к-рые заменят отпавших.

Соч.: CPL, N 692–702, 707; CPG, N 4569; PL. 57. Col. 781–806, 829–832; PLS. T. 1. Col. 691–763; Collatio Augustini cum Maximino Arianorum episcopo // PL. 42. Col. 709–742; Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée / Éd. R. Gryson. P., 1980. (SC; 267); Scripta Arriana Latina / Ed. R. Gryson. Turnhout, 1982. Pars 1. P. 3–196. (CCSL; 87).

Лит.: *Kauffmann F.* Aus der Schule des Wulfila. Strassburg, 1899; *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. P., 1918; *Capelle B.* Un homéliaire de l'évêque arien Maximin // RBen. 1922. T. 34. P. 81–108; *idem.* La liste des apôtres dans un sermon de Maximin // Ibid. 1926. T. 38. P. 5–15; *idem.* Les homélies «De lectionibus evangeliorum» de Maximin l'Arien // Ibid. 1928. T. 40. P. 49–86; *Amman A.* Maximin // DTC. T. 10/1. Col. 466–472; *Meslin M.* Les Ariens d'Occident, 335–430. P., 1967. P. 92–250; *Nautin P.* L'«Opus imperfectum in Matthaeum» et les Ariens de Constantinople // RHE. 1972. T. 67. P. 381–408, 745–766; *Sieben H. J.* Maximin // DSAMDH. T. 8. Col. 362–369; *Étaix R.* Fragments inédits de l'«Opus imperfectum in Matthaeum» // RBen. 1974. T. 84. P. 271–300; *Hanssens J.-M.* Massimino il Visigoto // La Scuola Cattolica. Mil., 1974. Vol. 102. P. 475–514; *Simonetti M.* Hilaire de Poitiers et la crise arienne en Occident: Polémistes et hérétiques // Initiation aux pères de l'Église / Éd. A. Di Berardino. P., 1986. T. 4. P. 136–161; *idem.* Maximinus the Arian // Encyclopedia of Ancient Christianity. Downers Grove, 2014. Vol. 2. P. 745–746; *Vian G. M.* Ortodossia ed eresia nel IV secolo: La cristologia dei testi ariani di Verona // Augustinianum. R., 1995. Vol. 35. P. 847–858.

Д. В. Зайцев

МАКСИМИ́Н I ФРАКИ́ЕЦ [лат. Maximinus Thrax; Gaius Iulius Verus Maximinus; Гай Юлий Вер Максимин] (ок. 173–238), 1-й рим. имп. (20 марта 235 — 11 марта 238) «полуварварского» происхождения, не имевший родственных и социальных связей ни с Римом, ни с традиционно господствовавшей в нем сенаторской и всаднической аристократией. Первый солдатский император, провозглашенный армией и опиравшийся почти исключительно на ее поддержку, и первый из императоров, кто ни разу не посетил Рим за время правления.

М. Ф. происходил из деревни во Фракии или Н. Мёзии. В «Истории августов» (IV в.) сообщается, что его отец был готом, а мать аланкой. Современник М. Ф. историк Геродиан считает его полуварваром (*Herod.* Hist. VI 8. 1; VII 1. 2). В молодости был пастухом; отличался огромным ростом и физической силой, защищал своих односельчан и их стада от грабителей (Scr. hist. Aug. Duo Maximini. 2. 1). Военную карьеру начал во вспомогательных войсках при

имп. *Септимии Севере* (193–211), к-рый назначил М. Ф. сначала префектом алы (крыла) конницы, а затем префектом пров. Мёзии и Трибалии (Н. Мёзии). При имп. *Каракалле* (211–217) М. Ф. был центурионом преторианцев. После убийства Каракаллы оставил военную службу по выслуге лет, а также потому, что испытывал неприязнь к убийце Каракаллы имп. Макрину. М. Ф. вернулся в Мёзию, занялся торговлей с задунайскими готами и аланами. При имп. Элагабале (218–222) попытался вернуться на военную службу, был назначен трибуном августиклавия, однако Элагабал не приближал его к себе. Имп. *Александр Север* (222–235) был более расположен к М. Ф., назначил его трибуном 4-го легиона в Сингидуне (ныне Белград, Сербия). В нач. 235 г. М. Ф. был с войсками на рейнской границе, защищая ее от алеманнов.

События прихода М. Ф. к власти античные авторы описали по-разному. Мятеж рейнских легионов против Александра Севера был вызван недовольством войск правлением его матери Юлии Мамеи, оказывавшей сильное влияние на сына. Геродиан утверждает, что М. Ф. был вовлечен в заговор против Александра, но поначалу отказывался становиться императором и выступал против убийства Александра. Однако затем поддался на уговоры своих соратников и фактически организовал убийство Севера в ставке в Могонциаке (ныне Майнц, Германия). Север был убит без прямого приказа М. Ф. Историк Зосим (нач. VI в.) утверждает, что Александр Север и Юлия Мамея, узнав о мятеже, бежали в Рим, и М. Ф. послал за ними 2 префектов, к-рые и убили их. В «Истории августов» отмечено, что М. Ф. вообще не был причастен к перевороту и был провозглашен войсками императором, когда убийство уже свершилось.

Одной из главных проблем начала правления М. Ф. была борьба с сенаторской аристократической оппозицией. М. Ф. удалил из ставки бывших приближенных Севера, отправив их в Рим или в почетную ссылку. Тем не менее почти сразу начались заговоры против нового императора. Продолжая войну с алеманнами, М. Ф. переправился за Рейн, а оставленные им в Могонциаке войска провозгласили императором консуляра Магна. М. Ф. при-

Имп. Максимин I Фракиец. Бюст. 235–238 гг. (Капитолийские музеи)

шлось вернуться и подавить мятеж, более 4 тыс. чел. были казнены без суда. Неск. позже гарнизоны пров. Осроена (Сирия) провозгласили императором Тита (Квартина), друга и приближенного Александра Севера. Квартин вскоре был убит своим приближенным Македонием, который отослал его голову М. Ф., но тот приказал казнить и Македония как причастного к заговору против Квартина.

В 235–236 гг. М. Ф. продолжал кампанию против алеманнов, совершая рейды за Рейн и опустошая земли противника. Успехи М. Ф. привели к тому, что алеманны впосл. неск. десятилетий не тревожили римских границ. За эту военную кампанию М. Ф. получил от сената титул «Германский Величайший» (Germanicus Maximus).

1 янв. 236 г. М. Ф. стал консулом и тогда же он провозгласил своего сына Гая Юлия Вера Максима цезарем, а его скончавшаяся супруга Цецилия Павлина была удостоена апо-

Имп. Максимин I Фракиец. Динарий. Аверс. Реверс. 236 г.

феоза. В 236–237 гг. М. Ф. вел кампанию на Дунае против сарматов-язигов и квадов, восстановил линию оборонительных крепостей в обеих Паннониях, отбил нападение карпов и готов на нижнем Дунае. За эти кампании М. Ф. получил титул «Сарматский и Дакийский» (Sarmaticus et Dacicus). Постоянные войны требовали больших средств на содержание войска, к-рыми империя не располагала. С целью экономии М. Ф. отменил денежные хлебные раздачи рим. плебсу, урезал расходы на зрелища и, поскольку этого было недостаточно, прибег к конфискациям имущества знатных провинциалов, а также сокровищниц храмов.

Усиление поборов с провинциалов в конечном счете привело к мятежу в Карфагенской Африке. Назначенный М. Ф. прокуратор выбивал деньги из местных землевладельцев, что вызвало их возмущение. Вооружив своих клиентов, они устроили мятеж, взяли г. Тисдру и провозгласили императором сенаторского проконсула Африки Гордиана I, а вскоре заняли Карфаген. В Рим были направлены эмиссары. Сенат встал на сторону восставших, признал власть Гордиана I и его сына Гордиана II. Сторонники М. Ф., преторианский префект Виталиан и префект г. Сабин, были убиты. Сенат лишил М. Ф. всех титулов, устранил его имя из документов и объявил его врагом рим. народа; его статуи были сброшены с постаментов.

Однако не все наместники провинций встали на сторону сената. Так, наместник Нумидии Капеллиан, собрав подчиненные ему войска, двинулся на Карфаген. Выдвинувшееся против него африканское ополчение Гордиана II было разбито, он погиб в битве. Гордиан I покончил с собой при вступлении Капеллиана в Карфаген. Тем не менее Рим продолжал сопротивление. В кон. апр. 238 г. там были избраны 2 императора из числа сенаторов Пупиен и Бальбин, вскоре под давлением народа в качестве соправителя был провозглашен находившийся в Риме внук Гордиана I – Гордиан III. М. Ф. двинулся с войском на Италию. Хотя сенатские войска состояли в основном из новобранцев, в то время как М. Ф. имел в своем распоряжении ветеранов, однако на стороне его противников была поддержка населения провинций. Когда М. Ф. подошел к г. Эмона (ныне Любляна, Словения), окрестные жители заперлись в городе и

свезли туда всю провизию. В войсках М. Ф. появился недостаток продовольствия, что вызвало ропот среди солдат. Но император двинулся к Аквилее. Прибывшие из Рима сенаторы Рутилий Пуденс Криспин и Туллий Менофил организовали оборону города. М. Ф. начал осаду Аквилеи. Из Рима с войсками выдвинулся на помощь Пупиен, который сделал своей ставкой Равенну. Одновременно сенат разослал призыв ко всем квесторам и к префектам городов, близких к Аквилее, защищать против войска М. Ф. каждый дом и ничего не давать его солдатам. Бальбин тем временем готовил оборону Рима. Затянувшаяся осада Аквилеи постепенно вызвала рост недовольства М. Ф. в его войске. Затем против него восстали солдаты 2-го Парфянского легиона. Из «Истории августов» известно, что они убили сначала сына М. Ф. Максима, а М. Ф. покончил с собой в своей палатке. Зосим же рассказывает о том, что М. Ф., желая возбудить боевой дух солдат, выступил перед ними вместе с сыном, однако те, рассвирепев, бросились на императора и убили сначала его, а потом сына. Голову М. Ф. показали аквилейцам, к-рые после этого открыли ворота города. Впосл. головы М. Ф. и его сына выставили для обозрения в Риме; их тела были брошены на съедение псам, а память предана проклятью.

В христ. историографии, начиная с *Евсевия* Памфила, М. Ф. принято рассматривать как одного из императоров-гонителей христиан (*Euseb.* Hist. eccl. VI 28). Среди жертв его правления были папа Римский св. *Антер*, александрийские диак. *Амвросий* и пресв. Протоктет – друзья *Оригена*. Тем не менее последовательного гонения на христиан в то время не было. По всей видимости, М. Ф. не издавал к.-л. офиц. эдикта против христиан. При этом, по объяснению Евсевия, его отношение к христианам было обусловлено неприязнью к окружению имп. Александра Севера, в к-ром было много христиан или людей с симпатией относившихся к христианству. При этом, как сообщает Евсевий, М. Ф. отдал распоряжение казнить только глав Церквей и не трогал рядовых верующих.

Лит.: *Bersanetti G. M.* Studi sull'imperatore Massimino il Trace. R., 1940; *Bellezza A.* Massimino il Trace. Genova, 1964; *Clarke G. W.* Some Victims of the Persecution of Maximinus Thrax // Historia: Zschr. f. Alte Geschichte. 1966. Bd. 15. S. 445–453; *Федорова Е. В.* Люди императорского Рима. М., 1990. С. 224–231; *Navara L.* Maximinus Thrax // EEC. Vol. 1. P. 546; *Болотов.* Лекции. Т. 3. С. 114–116; *Циркин Ю. Б.* «Военная анархия» в Римской империи. СПб., 2015. С. 31–96.

Д. В. Зайцев

МАКСИМИ́Н II ДА́ЙЯ [Даза; Гай Валерий Галерий Максимин Дайя; лат. Gaius Valerius Galerius Valerius Maximin Daia; греч. Μαξιμίνος Δάια] (20.11.270 – авг. 313, Тарс, Киликия, ныне Тарсус, Юго-Вост. Турция), рим. император (с 1 мая 305 цезарь, с мая 309 август). Род. в сельской местности в Иллирике, близ рим. колонии Феликс Ромулиана (ныне Гамзиград, Вост. Сербия), племянник (сын сестры) Максимиана *Галерия*. Был пастухом, затем Галерий усыновил его, и М. Д. сделал военную карьеру. К 305 г. М. Д. был военным трибуном. 1 мая 305 г. в Никомидии (ныне Измит, Турция) Галерий был провозглашен августом, а М. Д. стал его соправителем, получив титул цезаря и управление диоцезами Востока и Египта; его основной резиденцией стала Антиохия.

Имп. Максимин II Дайя. Динарий. Аверс. Реверс. 308–309 гг.

М. Д. продолжал жестокие гонения на христиан, начатые в 303 г. имп. Диоклетианом и поддержанные имп. Галерием. Уже действовавшие антихрист. эдикты в 306 г. М. Д. дополнил требованием от наместников провинций добиваться от граждан принесения жертв языческим богам (*Euseb.* De mart. Palaest. IV 8). М. Д. неоднократно лично вел судебные процессы против христиан и присутствовал при казнях. 20 нояб. 306 г. М. Д. был на праздновании своего дня рождения в *Кесарии Приморской*, и в этот же день на арене был растерзан зверями мч. *Агапий* (Ibid. VI 1).

Отношения между М. Д. и Галерием постепенно становились все более натянутыми, однако причины их начавшейся вражды неизвестны. В нояб. 308 г. на имп. совещании в Карнунте Галерий отказался даровать М. Д. титул августа и сделал своим новым соправителем *Лициния*, вероятно в противовес М. Д. В нач. 309 г. Галерий ввел новый титул – «сыновья августов», к-рыми провозгласил Константина и Максенция, вновь обойдя М. Д. (*Lact.* De mort. persecut. 32. 5). С этого времени между М. Д. и Галерием началась открытая вражда. В мае 309 г. М. Д. при содействии своих войск на Востоке провозгласил себя августом (Ibidem; *Euseb.* Hist. eccl. VIII 13). Галерий не признал это и объявил, что в империи есть только 4 августа: он сам, Лициний, Константин и Максенций. Войны между М. Д. и Галерием не произошло, вероятно из-за смерти последнего в мае 311 г. Узнав о кончине Галерия, М. Д. двинул войска из Сирии на запад, быстро поставил под свой контроль М. Азию и заключил соглашение с Лицинием, к-рый управлял Балканами (*Lact.* De mort. persecut. 36. 2). Резиденцией М. Д. стала Никомидия, и тем самым он мог претендовать на роль основного наследника Галерия. Летом 311 г. сын М. Д. Максим и Кандидиан, сын Галерия, были провозглашены цезарями. Состоялась также помолвка Кандидиана с дочерью М. Д. (Ibid. 50. 7; *Euseb.* Hist. eccl. IX 11. 7).

Двухлетнее единоличное правление М. Д. на Востоке (311–313) отмечено продолжением борьбы против христиан. М. Д. среди всех тетрархов рубежа III и IV вв. оказался наиболее последовательным гонителем христиан. Эдикт Галерия о веротерпимости 311 г. в диоцезах М. Д., видимо, не успел вступить в силу. Осенью 311 г. эдикт был официально отменен; репрессии были усилены (*Euseb.* Hist. eccl. IX 7). К прежним ограничениям в отношении христиан М. Д. добавил запрет собраний не только в городах, но и на кладбищах вне городов под страхом казней с увечьями (Ibid. IX 2, 7). М. Д. организовывал и некую идеологическую борьбу против христиан: с его одобрения на Востоке распространялось апокрифическое соч. «Акты Пилата» (Ibid. IX 5). 25 нояб. 311 г. были казнены архиеп. *Петр I* Александрийский и неск. его приближенных клириков, пострадал свт. *Мефодий* Патарский.

Пытаясь укрепить положение рим. традиц. жречества, М. Д. попытался провести амбициозную реформу. Летом 311 г. в адрес М. Д. были организованы массовые петиции от жителей различных городов с просьбами «восстановить древнюю религию». Как бы в ответ на них М. Д. объявил об учреждении во всех городах поста «великого жреца» (греч. ἱερεὺς τῶν ξοάνων, ἀρχιερεύς; лат. sacerdos maximus), которые должны были объединить под своей властью все традиц. религ. корпорации и следить за правильным исполнением ритуалов и почтением к богам (*Lact.* De mort. persecut. 36. 3–7; *Euseb.* Hist. eccl. VIII 14; IX 2–5, 7, 9; *Idem.* De mart. Palaest. 9 2; *Idem.* Praep. Evang. IV 2. 6; CTh. XIII 10. 2; *Grant.* 1983). Краткий срок правления М. Д. не позволил воплотить в полной мере эти преобразования.

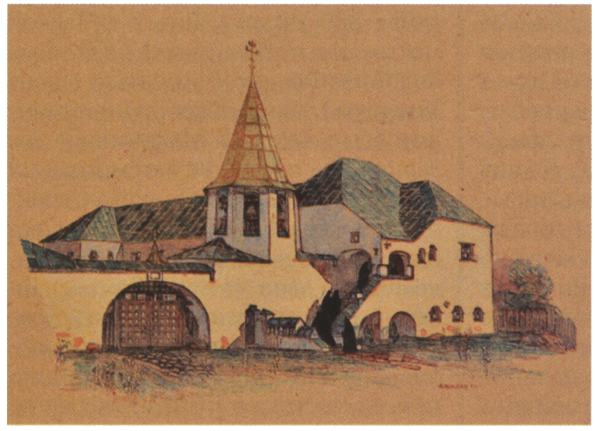
В 312 г. положение М. Д. осложнилось. В ходе противостояния между императорами он заключил союз с Максенцием в Италии, но поражение Максенция от Константина оставило М. Д. один на один с коалицией Константина и Лициния, к-рые контролировали всю Европу и Карфагенскую Африку. В этот же период есть сведения о голоде и об эпидемии на Востоке империи. Эти перемены, а также давление Константина побудили М. Д. изменить политику. Константин отправлял послания к М. Д., требуя от него прекратить преследование христиан (*Lact.* De mort. persecut. 37. 1). Вероятно, в кон. 312 г. М. Д. издал собственный эдикт о веротерпимости, и гонения были прекращены (*Euseb.* Hist. eccl. IX 10). Однако, даже отказавшись от преследований, М. Д. приобрел репутацию гонителя в глазах большинства жителей империи, и его противники Лициний и Константин в 313 г. активно использовали это, объявив войну против М. Д. религ. борьбой за освобождение и христиан и всех римлян от тирании. В нач. 313 г., после встречи Константина и Лициния в Медиолане (ныне Милан, Италия), их союз против М. Д. окончательно сложился. Получив помощь от Константина, Лициний начал готовить наступление на М. Д. Однако тот напал первым и в кон. зимы 313 г. овладел Византием и Ираклией Фракийской. После прихода во Фракию главных сил Лициния 30 апр. 313 г. произошло большое сражение между Лицинием и М. Д. на Серенских (Эргенских) полях (близ Цурула, ныне Чорлу, Турция), в к-ром М. Д. был разбит и бежал в М. Азию. Он начал собирать новую армию в Каппадокии, но вынужден был продолжать отступление в Киликию и Сирию.

Вероятно, в авг. 313 г. М. Д. умер в Тарсе (о дате см.: *Grant.* 1983. P. 164), неожиданно для современников и, видимо, случайно (*Eutrop.* Breviar. X 4. 4; *Zosim.* Hist. II 17. 3; *Aur. Vict.* Epitom. 40. 8). Описания его смерти в источниках различны. Лактанций рассказал о том, что М. Д. решил покончить с собой, принял яд и неск. дней умирал в страшных мучениях (*Lact.* De mort. persecut. 49. 3–7). По мнению Евсевия Памфила, М. Д. умер от внезапной тяжелой болезни, которую он называет бичом Божиим, или божественным огнем (*Euseb.* Hist. eccl. IX 10. 13–15; *Idem.* Vita Const. I 58–59). М. Д. был похоронен в Тарсе. С его смертью Восток империи отошел полностью под власть Лициния.

Лит.: *Seeck O.* Daia // *Pauly, Wissowa.* T. 4. Sp. 1986–1990; PLRE. Vol. 1. P. 579; *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Camb. (Mass.), 1981; *idem.* New Empire of Diocletian and Constantine. Camb. (Mass.), 1982; *Grant R. M.* The Religion of Maximin Daia // *Idem.* Christian Beginings: Apocalypse to History: [Pt.] 9. L., 1983. P. 151–164; *Фёдорова Е. В.* Императорский Рим в лицах. Смоленск, 1995²; *Тюленев В. М.* Лактанций: Христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000; *DiMaio M.* Maximinus Daia // www.roman-emperors.org/daia.htm; [Электр. ресурс].

И. Н. Попов

МАКСИ́МОВ Владимир Николаевич (9.09.1882, Казань – 17.12.1942, пос. Кратово Раменского р-на Московской обл.), русский архитектор. Учился в Казанской художественной школе (1898–1904), по ее окончании поступил в АХ в С.-Петербурге (мастерская М. Т. Преображенского). Во время учебы проводил обмеры и фотофиксацию собора Рождества Пресв. Богородицы в Свияжске (1906), храмов Пскова и Псковской губ. (1906), церквей на Волыни, включая Почаевскую Успенскую лавру (1907–1909; Фототека ГНИМА). В 1908 г. был приглашен А. В. Щусевым в качестве помощника при воссоздании ц. свт. Василия Великого в Овруче, для которой М. также спроектировал часть деревянных элементов. Одновременно с реконструкцией Василиевского храма рядом с ним по проекту М. были возведены постройки Овручского во имя свт. Василия Великого жен. мон-ря (1909). Проект был опубликован под именем Щусева (Проект келейного корпуса обители свт. Василия Великого в Овруче // Зодчий. СПб., 1909. Л. 58–59), однако воспоминания и архивные документы свидетельствуют об авторстве М. Монастырские здания выполнены в стиле псковских белокаменных палат XIV–XV вв. и образуют единый комплекс, ныне состоящий из ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», звонницы (уничтожена в советское время, воссоздана в 90-х гг. XX в.), келий и хозяйственных построек вокруг внутреннего двора. Уже этот проект, выполненный М. безвозмездно в ученические годы, продемонстрировал лучшие черты его творчества. Используя в качестве образца узнаваемый прототип, М. создал живую и динамичную архитектурную композицию, лишенную сухости или перегруженности форм.



Монастырь во имя свт. Василия Великого в Овруче. Проект келейного корпуса. 1909 г.

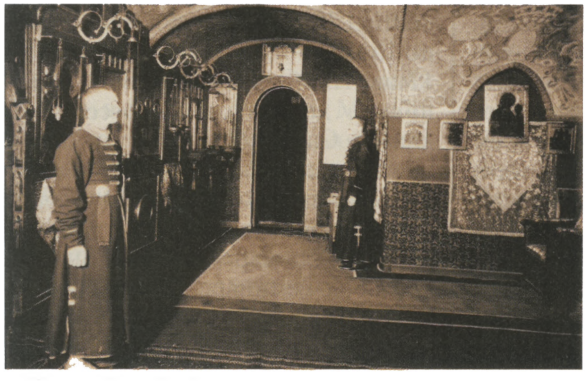
По окончании работ в Овруче Щусев рекомендовал М. в помощники В. А. Покровскому для строительства храма в честь Феодоровской иконы Божией Матери в Царском Селе. Для этой церкви М. спроектировал размещенный в подвальном помещении придел во имя прп. Серафима Саровского (престол был перенесен из разобранной временной полковой церкви; придел освящен 27 нояб. 1912), ставший домо-

вым храмом имп. семьи; имп. Николай II в дневниках и переписке неоднократно называл этот придел «наша уютная пещерная церковь» (Переписка Николая и Александры Романовых. М.; Л., 1926. Т. 4. С. 406). Прямоугольный в плане подземный храм был окружен обходной галереей с притвором и имп. молельней. Архитектурные формы храма (цилиндрический свод с распалубками, имитация оконных проемов в виде ниш, обрамленных арками в формах модерна), живопись (копия росписей ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове) и декоративное убранство интерьера являлись стилизацией под искусство XVII в. Для ансамбля Феодоровского храма М. выполнил также неосуществленные проекты часовни равноап. кнг. Ольги и фонаря «в виде звонницы».

Работая на Волыни, М., вероятно через Щусева, получил от архимандрита Почаевской лавры Виталия (Максименко) заказ на проект храма-памятника (ныне с. Пляшева Ровненской обл., Украина) рядом с местом, где войска Б. М. Хмельницкого потерпели поражение в битве с польским войском под Берестечком. Мемориальный комплекс (1910–1914) был заложен на народные пожертвования как скит Почаевской лавры, затем стал самостоятельным мон-рем, ныне известен как мемориал «Казацкие могилы». Состоит из 2 церквей, келий и западной стены с воротами. Строительство велось под надзором епархиального архит. В. Г. Леонтовича. Деревянная Михайловская ц., одна из старейших сохранившихся на Волыни (1650), была перенесена в 1914 г. из соседнего с. Остров и отреставрирована. Церковь-мавзолей вмч. Георгия, построенная М., является уникальным сооружением, органично соединившим черты зодчества укр. барокко и характерные архитектурные приемы

Церковь во имя вмч. Георгия Победоносца Свято-Георгиевского мон-ря в с. Пляшеве. 1910–1914 гг.

эпохи модерна. Центральный объем, окруженный 5 разновысотными гранеными апсидами, напоминает одновременно крепостное сооружение и традиц. для укр. храмоздательства многобашенную композицию. Ребристые колоколообразные завершения нефа и 5 башен-апсид увенчаны главками в форме пик с перехватом в основании. Зап. фасад завершен фронтоном плавного абриса с волютами. Проект церкви был рассчитан на совершение богослужения под открытым небом при большом стечении молящихся. Для этого зап. портал оформлен крупной нишей с иконостасом, по бокам которой помещены балконы для проповедей; перед входом сооружена сложной формы папертьстилобат. Объем церкви состоит из 3 ярусов, на хорах устроен придел во имя страстотерпцев Бориса и Глеба, пещерная церковь-крипта, где хранятся останки воинов, освящена во имя вмц. Параскевы и соединена подземным ходом с деревянной Михайловской ц. В нише зап. портала выше внешнего иконостаса помещена роспись по металлу И. С. Ижакевича «Распятие», к-рая перекликалась с росписями того же художника на тему Берестецкой битвы в арках западной стены комплекса (росписи стены не сохр.).



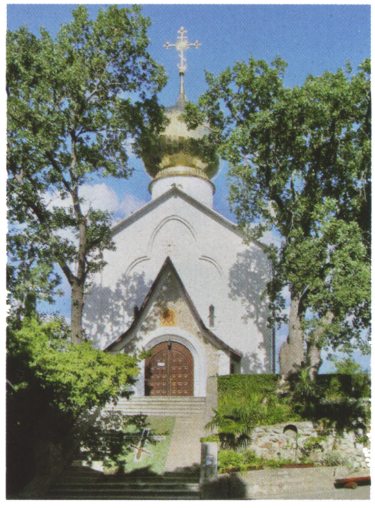
Придел прп. Серафима Саровского собора Феодоровской иконы Божией Матери в Царском Селе. Фотография. Нач. XX в.

В 1912 г. М. с отличием окончил АХ и отправился в заграничную поездку, которую посвятил знакомству с классической архитектурой Италии и обмеру собора Св. Софии в К-поле. По возвращении в С.-Петербург прочел доклад «Константинополь и Святая София» (21 февр. 1915 в АХ, 7 апр. 1915 в Петроградском об-ве архитекторов). М. было поручено возведение ряда построек в Царском Селе, к-рые по стилю следовали в русле, заданном Феодоровским собором архит. Покровского и Феодоровским городком при нем архит. С. С. Кричинского, и должны были продолжить формирование крупного архитектурного ансамбля в неорус. стиле. Среди построек М.: казармы имп. Конвоя (проект частично осуществлен в 1914–1916; здания пострадали в Великую Отечественную войну, приблизительно реконструированы); городок для авиационного отряда (лето 1915; одноэтажные деревянные здания выполнены в национальном духе и погибли при пожаре в 20-х гг. XX в.). Сохранились эскиз крупного комплекса, сочетавшего древнерусскую тему с принципами палладианства и, вероятно, предназначенного для размещения высокопоставленных иностранных гостей (*Крашенинников.* 2006. С. 37), и эскиз триумфальных ворот через р. Кузьминку (1917). Особо выделяется детальный проект комплекса казарм Железнодорожного полка (сохр. панорамное изображение, план и эскизы нескольких зданий). Ансамбль планировалось решить по принципу обнесенного крепостными стенами городка с соборной площадью, монументальным 5-главым храмом и стоящей поодаль колокольней. Отсутствие регулярного плана, живописная композиция и богатство форм создавали впечатление естественности застройки, однако этот эффект был тщательно продуман архитектором. М. использовал цветовое (зеленые крыши с переломами, белый камень, красный кирпич) и объемное (высокие шатровые кровли и фасады с фигурными наличниками) решения, характерные для русской архитектуры XVII в., в частности построек царской резиденции в Коломенском. Утвержденный имп. Николаем II накануне Февральской революции (30 дек. 1916) проект не был осуществлен. Территория в Царском Селе, на к-рой планировалась застройка

по проектам М., составляла ок. 50 га (Там же. С. 39).

Представление о художественном вкусе имп. четы совпадало с творческими устремлениями М., высочайшая благосклонность способствовала тому, что архитектор получил заказ на строительство Никольской ц. для санатория больных туберкулезом нижних чинов и офицеров Российского имп. флота в Массандре близ Ялты. В качестве одного из прототипов М. использовал образ Успенской ц. в Гдове. В окончательном варианте проекта (1914) храм в духе новгородской архитектуры XIV в. расположился на искусственной террасе, его дополняли отдельно стоящая звонница псковского типа, дом священника и сторожка. Во время первой мировой войны санаторий использовался как лазарет, что, с одной стороны, ускорило строительство церкви, с другой — привело к изменениям в проекте: добавили теплую паперть; вместе с тем дом священника так и не был построен.

Расцвет творчества М. пришелся на 10-е гг. XX в., революция поломала карьеру М. В отличие от учителей М., Щусева и Покровского, бóльшая часть его проектов осталась лишь на бумаге, а его имя на долгое время было забыто историками архитектуры. М. был одним из первых в России мастеров архитектурной фотосъемки, а эскизы его проектов демонстрируют талант архитектурной графики (фотографии и графика М. хранятся в архиве музея-заповедника «Царское Село» и фототеке ГНИМА). Характерной особенностью храмов, спроектированных М., является наличие подземного яруса с «пещерной» церковью-крипто́й. Постройки М. демонстрируют стремление не только расширить круг архитектурных прототипов и включить в него популярные среди архитекторов ретроспективизма церкви Центр. и Сев. России, но и учитывать черты местного зодчества. Напр., выполненный М. проект перестройки католич. храма в Вишневце Волынской губ. был сочтен Синодом слишком «католическим» и отвергнут: М. излишне бережно подошел к его архитектурным формам и предложил вост. башни портала использовать в качестве колоколен, возвести над средокрестием аналогичную башню и завершить эти башни узкими фигурными шатрами,



Церковь во имя свт. Николая Чудотворца в Массандре (Ялта, Крым)

напоминавшими шпили (ИИАК. 1912. Вып. 44. С. 68–69).

В первые годы после революции М. отказался эмигрировать, несмотря на предложение Н. К. Рериха, скрывался от советской власти, в 20-х гг. XX в. вернулся с семьей в Подмосковье, выполнял частные архитектурные заказы. Эскизы зданий того времени демонстрируют умение работать в формах конструктивизма. В 1932 г. М. был арестован, 22 февр. 1933 г. освобожден и оставлен на положении ссыльного. Участвовал в проектировании архитектурных частей канала Волга—Москва, каскада волжских гидростанций, Угличского, Рыбинского и Шекснинского гидроузлов, оформления шоссе Минск—Москва. Три его дочери стали художницами, сын А. В. Максимов (1912–2003) — архитектор, ученик отца, участник Великой Отечественной войны, занимался послевоенным восстановлением Калининграда.

Арх.: ЦА ФСБ РФ. № Р–39811. Т. 3. Л. 98.

Лит.: Ежегодник об-ва архитекторов-художников. СПб., 1912. Вып. 7. С. 170–171; Феодоровский Государев Собор в Царском Селе. М., 1915. Т. 1: Пещерный храм во имя прп. Серафима Саровского чудотворца; Музей-заповедник в с. Пляшева на Ровенщине. К., 1978; Памятники градостроительства и архитектуры УССР. К., 1985. Т. 2. С. 153–154; Т. 3. С. 334; *Крашенинников А. Ф.* Зодчий рус. нац. школы В. Н. Максимов (1882–1942) // Лица: Биогр. альманах. М.; СПб., 1992. Вып. 1. С. 44–77; *он же.* Архитектор В. Н. Максимов и его деятельность по церк. строительству // ИХМ. 2000. Вып. 4. С. 349–357; *он же.* В. Н. Максимов: Зодчий рус. нац. стиля, 1882–1942. М., 2006; *Щенков А. С.* Памятники архитектуры в дорев. России. М., 2002. С. 323; *Корнилова А. В.* Церковь прп. Серафима Саровского — пещерный храм царскосельского Феодоровского собора: Процесс реставрации // Памятники истории и культуры С.-Петербурга: Исслед. и мат-лы. СПб., 2005. Вып. 8. С. 409–420.

А. А. Климкова

МАКСИМО́ВИЧ Иван Петрович (1809, г. Киев — 20.03.1861, там же), правосл. библеист, гебраист. Сын прот. Петра Максимовича (28.06.1773 — 18.02.1857), служившего в Киево-Подольском Успенском соборе, эконома Киево-Могилянской академии (1814–1828). М. происходил из знаменитого священнического рода: его прадед по отцовской линии архим. Игнатий был префектом, а прапрадед архим. Манассия (Максимович) — ректором КДА.

После окончания КДС (1827) по 1-му разряду М. поступил в КДА и окончил ее в 1831 г. со степенью магистра богословия, в к-рой утвержден 30 сент. и определен профессором словесности в КДС. М. первым в истории семинарии стал читать словесность на рус. языке (до него преподавание строилось на учебных пособиях по латинской риторике И. Ф. Бургия), составляя для учащихся собственные записки, что было не характерно для духовного образования тех лет. М. пользовался большим уважением среди учеников. 26 окт. 1835 г. был перемещен на класс философии, где работал над собственными пособиями для студентов. Кроме того, с 1 нояб. 1831 по 15 июля 1833 г. и с 7 янв. 1835 по 17 авг. 1836 г. М. безвозмездно исполнял должность профессора по классу Свящ. Писания, сначала в низшем, затем в среднем и высшем отделениях семинарии. В период преподавания в семинарии с 8 февр. 1832 по 13 марта 1835 г. был секретарем семинарского правления, с 13 марта 1835 г.— членом правления по училищной и экономической частям и помощником инспектора, имел значительный опыт в строительной области. С 7 по 20 июля 1835 г. М. по поручению семинарского правления инспектировал Черкасские духовные уч-ща, за что получил благодарность от Комиссии духовных уч-щ (РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 10075. Л. 20 об.— 21).

Решением от 23 мая 1836 г. правление КДА назначило М. преподавателем евр. языка в КДА, 17 авг. того же года он утвержден в должности бакалавра (Там же. Д. 9235. Л. 3–3 об.). Кроме того, М. читал по соб-

ственной инициативе лекции по библейской археологии, основываясь на своих конспектах. С 25 июня 1842 по 22 нояб. 1843 г. преподавал русскую гражданскую и церковную историю (Там же. Оп. 7. Д. 24874. Л. 6 об.– 8). Указом Синода от 30 янв. / 20 февр. 1846 г. по прошению был уволен из духовного звания. 6 сент. 1846 г. определен помощником библиотекаря, 28 авг. 1858 г.– библиотекарем академии. Указом Синода от 1/19 марта 1848 г. был утвержден в должности ординарного профессора по классу языкознания (Там же. Оп. 5. Д. 9699. Л. 5–6). 29 янв. 1860 г. стал членом правления академии. Неоднократно входил в состав временных строительных комитетов при КДА. Награждался знаками «отличия беспорочной службы» за 15, 20, 25 лет. Имел чин статского советника.

М. был активным сотрудником ж. «Воскресное чтение», издававшегося КДА. Поскольку статьи в этом журнале не подписывались, точно определить авторство М. не представляется возможным; современники же, свидетельствуя о большом количестве статей М. «исторического или нравственного характера», конкретных указаний не давали (*П.* 1861. С. 500). Неск. лет М. был редактором этого издания, но до 1872 г. редактор также не указывался; предполагается, что он исполнял эти обязанности с июля 1848 по 1858 г. (*Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. С. 59). Отдельными книгами вышли 2 сочинения М.: «Историческое обозрение Седьмого Вселенского Собора» (1845) и «Паломник киевский» (1842), описывающий киевские святыни и выдержавший 4 издания еще при жизни автора; последний труд М. положил начало киевскому церковному краеведению.

М. отличался приветливостью, простотой, живым характером и готовностью помочь людям. Его глубокая религиозность «выражалась в просвещенном христианском взгляде на вещи и в добром христианском направлении всей его жизни» (*П.* 1861. С. 502). М. был женат на дочери киевского священника Марфе Васильевне Василевской, имел 2 сыновей и 2 дочерей. Сын М. Иван (род. 1853) — военный врач, участник русско-турецкой войны (1877–1878 гг.), тайный советник; сын Николай (род. 1855) — ученый-гидротехник, начальник Управления внутренних водных путей и шоссейных дорог, тайный советник. Дочь Антонина — жена проф. КДА И. И. Малышевского.

Как профессор еврейского языка М. участвовал в проекте подготовки синодального перевода Библии, начавшегося в 1856 г. Он успел перевести с древнеевр. языка. Книгу Екклесиаста и первые 17 глав 1-й Книги Царств. Перевод Книги Екклесиаста был отправлен в Петербург для пересмотра еще при жизни М., а опубликован в исправленном виде в «Христианском чтении» только в 1871 г. Рецензенты упрекали автора перевода в избыточной близости к евр. оригиналу, что в свою очередь приводило к многочисленным стилистическим ошибкам в рус. языке (*Поспелов.* 1863). В синодальное издание Библии этот перевод не вошел. Публикация перевода 1-й Книги Царств была начата в «Трудах Киевской духовной академии» с 1861 г. и продолжена после кончины автора с 18-й гл. в переводе коллеги М. проф. КДА М. С. Гуляева. За основу был взят евр. текст из Лейпцигской полиглотты, изданной в 1750 г. Х. Рейнекциусом (Biblia sacra quadrilingvia Veteris Testamenti), он сверялся с 3 более ранними полиглоттами: Антверпенской (1569–1572), Парижской (1629–1645) и Лондонской (1654–1657). Во введении к переводу М. изложил основной принцип своего труда: максимальная близость к евр. тексту и стремление избежать опасности внесения своего смысла в оригинальный текст. При передаче имен библейских персонажей и топонимов он следовал евр. транскрипции, а не привычным для рус. читателя наименованиям слав. Библии (Первая Книга Царств. 1861. № 1. С. I). Исключение М. делал только для имени Иегова, сохраняя его в рус. переводе везде, где оно встречается в евр. тексте, считая, что греч. слово Κύριος, к-рым в большинстве мест это слово заменялось в Септуагинте, как и слав. «Господь», далеко не во всей полноте выражает значение имени Божия (тетраграмматона) в еврейском языке. Слова, которые необходимо было добавлять в перевод для ясности смысла, выделялись в тексте курсивом; библейский текст сопровождался по необходимости филологическими, историческими и археологическими комментариями, составленными с учетом современных автору научных достижений (Там же. С. I–II). Тем не менее в исправленном тексте перевода, изданном после кончины Гуляева, имена библейских персонажей и топонимы переданы в евр. транскрипции с указанием привычного эквивалента для рус. читателя (Исторические книги Свящ. Писания ВЗ: (Четыре книги Царств, две книги Паралипоменон, книга Ездры, книга Неемии и Есфирь) / Пер. с евр. яз., с подстрочными примеч.: филол., археол., ист. и др. М. С. Гуляева. К., 1866). В синодальном издании Библии (1876) перевод М. был использован лишь частично. Из-за преждевременной кончины М. не успел подготовить задуманный им труд по библейской археологии.

Заупокойную литургию и отпевание М. в академической церкви совершил митр. Киевский и Галицкий *Арсений (Москвин)* в сослужении 4 архимандритов и ок. 20 протоиереев и священников, коллег и учеников покойного. Был погребен рядом с родителями на городском кладбище на Щекавице (ныне уничтожено).

Арх.: РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 6298, 6399, 9235, 9322, 9991, 10075, 10758; Оп. 2. Д. 1517; Оп. 5. Д. 9699; Оп. 7. Д. 24874, 24877; Оп. 12. Д. 417.

Соч.: Историческое обозрение Седьмого Вселенского Собора. К., 1845; Паломник киевский, или Путеводитель по монастырям и церквам киевским для богомольцев, посещающих святыню Киева. К., 1842, 1845[2], 1849[3], 1854[4].

Пер.: Первая книга Царств (Первая Самуилова). Гл. 1–17 // ТКДА. 1861. № 1–5. Прил.; Екклезиаст или Проповедник // ХЧ. 1871. № 1–3. Прил.

Лит.: *Аскоченский В. И.* П. Д. Максимович, прот. Киево-Подольского Успенского собора: (Некр.). К., 1857; *он же.* История КДА, по преобразовании ее в 1819 г. СПб., 1863. С. 120, 152; *П.* Ординарный проф. КДА, статский советник И. П. Максимович: (Некр.) // ТКДА. 1861. № 4. С. 497–504; *[Певницкий В. Ф.]* Слово на погребение проф. академии И. П. Максимовича // ВЧ. 1861. № 53. С. 565–570; *Поспелов И.* О рус. переводе книги Екклезиаста // ПрТСО. 1863. Ч. 22. С. 637–673; *Малышевский И.* Ист. записка о состоянии КДА в истекшее 50-летие // ТКДА. 1869. № 11/12. С. 64–138; Списки начальствующих и наставников КДА за истекшее 50-летие ее // Там же. С. 381–402; Списки студентов КДА за истекшее 50-летие ее // Там же. С. 403–447; *Модзалевский Б. Л.* Малороссийский родословник. К., 1912. Т. 3. С. 336–338; *Титов Ф., прот.* Имп. КДА в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Ист. записка. К., 1913, 2003[2]; *Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. С. 59–61; *Бурега В. В., Головащенко С. И., Ткачук М. Л. и др.* Киевская духовная академия // ПЭ. 2013. Т. 33. С. 110, 111, 114.

Н. Ю. Сухова

МАКСИ́МОВСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ, чтимый образ (празд. 18 апр. и 26 дек.) из Успенского собора во Владимире, одно из центральных произведений русской иконописи рубежа XIII и XIV вв. (с 20-х гг. XX в. находится в собрании ГВСМЗ). Традиционно связывается с именем свт. *Максима,* митр. Киевского и всея Руси (1283–1305), переехавшего в 1299 г. из Киева во Владимир, скончавшегося там в 1305 г. и погребенного в Успенском соборе; подобно ряду др. чтимых рус. икон (*Петровская икона Божией Матери, Пименовская икона Божией Матери,* «Спас архиепископа Моисея»), получила название по имени святителя. Очевидно, М. и. создана в годы пребывания митрополита во Владимире или, что менее вероятно, вскоре после его кончины.

Письменные источники; почитание. Упоминания М. и. до XVII в. неизвестны. Самым ранним свидетельством об иконе является текст на «листе» над гробом свт. Максима, к-рый входил в серию аналогичных «листов» для княжеских и архиерейских гробниц владимирского Успенского собора, очевидно, изготовленных по случаю перенесения мощей вел. кн. мч. Георгия (Юрия) Всеволодовича 22 янв. 1645 г. (Путь к граду Китежу. 2003. С. 48). В этом тексте, известном по списку Степенной книги 1670 г. (РГБ. Ф. 178. № 4288. Л. 617–618; Путь к граду Китежу. 2003. С. 78–80), рассказано о переезде свт. Максима во Владимир и изложена история создания иконы. Вскоре после прибытия из Киева свт. Максиму, уснувшему в келье, явилась Пресв. Богородица с Младенцем на руках и приветствовала его словами: «Рабе мой Максиме, добре пришел еси посетити град мой». Затем, подав святителю «омофор багряновидный», Она сказала: «Приими сей омофор и паси во граде моем словесныя овцы». Проснувшись и обнаружив в руках омофор, митрополит возвестил всем о чуде и положил омофор в Успенском соборе в золотой ковчег, к-рый вместе с вел. кн. Андреем Александровичем устроил для него. По заказу святителя была написана икона Божией Матери «по видению во сне, которым подобием виде», т. е. со сценой вручения свт. Максиму омофора. Образ, украшенный серебром и золотом, поставили в Успенском соборе. Далее в тексте сообщается о кончине митр. Максима, его погребении в Пантелеимоновском приделе Успенского собора и о том, что омофор вместе с др. сокровищами был спрятан ключарем Патрикием во время нападения на Владимир царевича Талыча. В результате этих событий или последующих разорений омофор был утерян (возможно, ссылкой на историю гибели ключаря автор текста, буквально воспринимавший композицию иконы, пытался объяснить отсутствие в соборе омофора, скорее всего никогда не существовавшего). На основе этого текста написана статья о М. и. для сб. «Солнце пресветлое», принадлежавшего С. Ф. Моховикову (НБ МГУ. № 10535-22-71. Л. 103 об.– 104, 1715 г.). К тому же источнику восходит надпись, в XIX в. находившаяся под иконой у гробницы свт. Максима, в юго-зап. части собора (*Доброхотов.* 1849. С. 75–76). С некоторыми разночтениями она приводится во мн. дореволюционных изданиях в качестве сказания о чудотворной иконе.

Максимовская икона Божией Матери (ГВСМЗ)

Упоминание образа без изложения его истории содержится в тексте «Описание во граде Владимире, где положены святые мощи в соборной церкви» (РНБ. Солов. № 888/998. Л. 226. 80-е гг. XVII в.; Путь к граду Китежу. 2003. С. 38) в связи с описанием погребения свт. Максима «в пределех у святаго Пантелеймона», хотя автор текста не говорит, что она находилась у гробницы. Судя по древнейшим описям Успенского собора 1693 и 1695 гг., «образ пресвятые Богородицы Одигитрия в подножи моление Максима митрополита» стоял в местном ряду главного иконостаса, 4-м справа от царских врат, перед юж. дверью алтаря; как и др. местные иконы, был в ветхом басменном окладе (РГАДА. Ф. 235. Оп. 3. Д. 53. Л. 3, 45 об.– 46). Эти сведения соответствуют указанию на «листе» для гробницы свт. Максима, согласно к-рому образ «и до сего дни всеми видим на правой стране у южных дверей». К 1708 г. икона находилась в юго-зап. части собора, у гробницы святителя, в приделе вмч. Пантелеимона или рядом с ним, у столпа: «Образ местной же пресвятыя Богородицы видение Максима митрополита грека поновлен вновь оклад серебреной венец чеканной золочен. На Максиме митрополите венец чеканной золочен киота столярная гладкая вызолочена». При этом на самой гробнице стоял список с древней иконы: «Да на гробе же Максима митрополита греченина образ пресвятыя Богородицы в молении Максим митрополит» (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 2764. Л. 10 об.– 11). Состоявшееся в кон. 90-х гг. XVII в. или в нач. XVIII в. перенесение образа к погребению святителя, его поновление, создание нового оклада и списка, очевидно, связаны с распространением почитания свт. Максима и решением соединить икону и гробницу. Тем не менее в то время древняя икона не была перенесена к гробнице. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. она находилась уже над самим погребением.

Образ был украшен серебряным золоченым окладом, сделанным на средства и по заказу госпожи Безобразовой в 1790 г. (*П. П. Е.* 1914. С. 9). В описи Успенского собора 1894–1896 гг. (ГА Владимирской обл. Ф. 593. Оп. 1. Д. 41) упомянуты серебряные венец, риза и оклад с камнями, жемчужный убрус и ожерелье иконы. Очевидно, при поновлениях и изготовлении оклада тыльная сторона иконы была покрыта 3 слоями ткани: холст, синий рытый бархат и лиловый бархат были обнаружены в 1918 г. (Мат-лы Комиссии. 2006. С. 249). Список образа, упомянутый в описи 1708 г., в нач. XX в., очевидно, хранился в храме странноприим-

ного дома при Успенском соборе (Там же. С. 250, 286. Примеч. 21 (указано, что ныне эта икона находится в иконостасе Георгиевского придела Успенского собора)).

Известны немногочисленные позднейшие списки образа и его совр. реплики. М. и., исполненная на рубеже XIX и XX вв. в размер оригинала, стоит в Успенском соборе Владимира над гробницей свт. Максима. В иконах-сводах чудотворных образов изображение М. и. не встречается. Вероятно, это объясняется не только ее малоизвестностью, но и отсутствием соответствующих образцов в составе гравюрных серий XVIII–XIX вв. Показательно, что в сб. «Солнце пресветлое» Моховикова текст о М. и. должен был сопровождаться гравюрой (писец оставил место для ее вклейки). Икону в книге Е. Поселянина воспроизводит гравюра XIX в., не совсем точно передающая композицию оригинала (фигура Пресв. Богородицы окружена сиянием, коленопреклоненный свт. Максим показан без подножия в том же масштабе, что и остальные персонажи) (*Поселянин Е.* Богоматерь. С. 250).

В дореволюционных изданиях сообщается, что М. и. «прославилась многими чудесами», но описывается лишь одно такое событие — исцеление сына владимирского чиновника после принесения образа в его дом и совершения молебна (Там же. С. 251). Из-за отсутствия развитого почитания икона не имеет особой службы. Тем не менее 18 апр. в честь нее в Успенском соборе совершалось торжественное богослужение; образ участвовал в крестных ходах. В печатных изданиях в качестве песнопений иконе приводились тропарь «К Богородице прилежно ныне притецем...» и кондак «Не имамы иныя помощи...» (*П. П. Е.* 1914. С. 11); в наст. время используются др. тексты: в совр. рус. Минее под 18 апр. (Минея (МП). Апрель. Ч. 2. С. 52–60) содержится полиелейная служба в честь М. и., составленная священноисп. Афанасием (Сахаровым), еп. Ковровским.

Реставрация М. и.; история изучения. В дореволюционный период икона, несмотря на свою известность, отраженную в многочисленных публикациях о Владимире и его святынях, не привлекала внимания исследователей средневекового искусства. Она не упоминается в трудах Н. П. Лихачёва и Н. П. Кондакова по иконографии Богоматери; единственным посвященным ей исследованием стала опубликованная в 1914 г. статья В. М. Борина. Известна акварельная копия иконы, исполненная в 1859 г. Ф. Г. Солнцевым (ИИМК, опубл.: *Новаковская-Бухман.* 2005. С. 440. Ил. 9), на к-рой

Максимовская икона Божией Матери. Акварельная копия. 1859 г. Худож. Ф. Г. Солнцев (ИИМК)

показаны именующая надпись над фигурой митр. Максима и поздний охристый фон, однако неизвестно, мог ли Солнцев видеть образ без оклада. Как одно из древнейших известных к нач. XX в. произведений рус. средневек. искусства со сравнительно точной датировкой, икона заинтересовала сотрудников Комиссии по сохранению и реставрации древней живописи в России, к-рые еще до поступления М. и. в музей организовали ее 1-ю реставрацию в июле—сент. 1918 г., совпавшую по времени с реставрацией др. выдающихся произведений средневековой живописи в храмах Владимира (Боголюбской иконы Божией Матери (XII в.); Владимирской иконы Божией Матери (нач. XV в.) из владимирского Успенского собора; росписей Успенского и Димитриевского соборов). Под наблюдением А. И. Анисимова, В. Т. Георгиевского и И. Э. Грабаря реставраторы Ф. А. Модоров, П. И. Юкин, В. Е. Горохов, И. А. Баранов раскрыли М. и., расчисткой руководил Г. О. Чириков (Мат-лы Комиссии. 2006. С. 243–303). После снятия оклада выяснилось, что грунт и живопись иконы находятся в руинированном состоянии. После укрепления иконы в ходе расчистки обнаружили 2 слоя прописей, датированные XVI–XVII и XVIII вв., значительные утраты авторской живописи на ликах и одеждах и почти полное отсутствие первоначального серебряного фона. 22 авг. (4 сент.) 1918 г. в Успенском соборе раскрытая икона с залитыми воском утратами была покрыта олифой и, как отмечено в документах, «приведена в окончательный вид». В процессе работы велась фотофиксация (в наст. время снимки не выявлены). Повторные реставрационные работы, проводившиеся в 1961–1967 гг. в ВХНРЦ В. П. Малышевым и А. Н. Барановой, получили неоднозначную оценку специалистов. В кон. XX в. интерес к иконе возрос в связи с активизацией исследований рус. живописи XIII в. и искусства палеологовской эпохи. Монографическое изучение М. и. как памятника среднерус. живописи рубежа XIII и XIV вв. с уникальной иконографией, проливающего свет на развитие искусства этого периода, осуществлено в 90-х гг. XX в. Э. С. Смирновой (*Смирнова.* 1993; *Она же.* 2004); интерпретация иконографии продолжена А. С. Преображенским (Иконы Владимира и Суздаля. 2008; *Преображенский.* 2012). А. В. Сиренов исследовал и опубликовал (1998) тексты XVII в., связанные с историей почитания М. и. и свт. Максима. В 2010 г. М. и. стала одним из ключевых экспонатов выставки «Святая Русь» (Париж, Лувр) и аналогичной выставки в ГТГ (2011). Вместе с Владимирской (нач. XV в.) и Киккской иконами Божией Матери (1675, иконописец Симон Ушаков) М. и. находится в одной из постоянных экспозиций ГВСМЗ (Владимир, здание Присутственных мест).

Иконография; обстоятельства создания иконы. М. и. написана на узком щите из 3 липовых досок (по мнению сотрудников Комиссии по сохранению и реставрации древней живописи — «на одной липовой доске громадного размера (по своей ширине)», с накладными торцовыми

шпонками и ковчегом) (размер 165×66,3 см). Неясно, был ли у образа драгоценный оклад; судя по серебряному фону и полям, в древности он мог отсутствовать, тем более что использование листового серебра вместо золота известно и при создании др. икон после монг. нашествия на Русь, что может свидетельствовать об ограниченных финансовых возможностях заказчика.

Пресв. Богородица представлена в рост, с Младенцем на левой руке. В Ее правой руке белый омофор с крестами, к-рый Она протягивает свт. Максиму, изображенному внизу справа в белых ризах и белом клобуке (об иконографии этого образа см. в разд. «Иконография» ст. *Максим*, свт., митр. Московский и всея Руси). Под ногами святителя — строение в виде стены или башни. Иисус Христос обращается к свт. Максиму и благословляет его. От фигуры святителя сохранились общие очертания, поднятые руки, принимающие омофор, крещатая фелонь и, по всей видимости, белый клобук. Серебряное покрытие фона и полей уцелело в виде мелких фрагментов. Именующие надписи не сохранились, но сведения источников XVII в., а также традиц. расположение иконы у гробницы свт. Максима не позволяют усомниться в принятой идентификации изображенного святого. Существуют косвенные данные о том, что еще в XVII в. на иконе существовала вотивная надпись. Автор «Описания во граде Владимире, где положены святые мощи в соборной церкви», упомянув М. и., продолжает свое повествование следующей фразой: «И молится ей молитвою сей Максим: «Убо худый оболеен (так в издании.— *Авт.*) во странах Российских Вселенныя жрец, преклоняя главу свою подножию твоему, дево Мати Божия. Молю тебе, ко Отцу и Сыну твоему, ходатайствуй о мне!»» (Путь к граду Китежу. 2003. С. 38). Появление такого текста в форме прямой речи, нарушающего логику описания погребений в Успенском соборе, можно объяснить лишь копированием древней и, очевидно, поврежденной надписи, смысл к-рой уже был не вполне понятен. На древность молитвы указывает ее риторическая выразительность, заставляющая вспомнить о визант. происхождении митр. Максима.

Позднее предание, объясняющее иконографию М. и. в рассказе о видении, в целом аналогично легенде о создании Боголюбской иконы и типично для рус. культуры позднего средневековья. Вопреки этому преданию есть основания полагать, что М. и. создавалась не как фиксация видения, т. е. конкретного исторического события, а как сложная символическая композиция, восходящая к визант. традиции вотивных образов с портретами заказчиков. Она принадлежит к широко распространенному в визант. искусстве типу портрета донатора, к-рый предстоит перед Богоматерью (представлена во весь рост или восседающей на престоле), Которая является Заступницей и Посредницей между молящимся и Господом (в этом отношении памятник близок к типу Богоматери «Агиосоритисса», или «Параклесис», представленному Боголюбской иконой, также связанной с культурой Владимира). Подобные произведения могли создаваться в качестве не только прижизненных, но и посмертных, надгробных композиций, символизировавших моление усопшего перед Христом или Богоматерью о загробном упокоении (*Смирнова.* 2004. С. 230–231). М. и. является одним из редчайших примеров таких изображений в рус. искусстве. Из числа прочих композиций с фигурами донаторов ее выделяют мотив передачи заказчику сакрального атрибута власти, а также особая конкретность изображения контакта Христа и Богоматери с донатором.

М. и. могла быть создана как надгробный образ (возможно, при жизни свт. Максима), на что указывает необычный формат вытянутой узкой доски, вероятно соответствовавший размеру простенка у гробницы. Тем не менее до рубежа XVII и XVIII вв. образ стоял не у могилы митрополита, а в местном ряду главного иконостаса собора. Вполне вероятно, что это место не было первоначальным и в древности она все же находилась у гробницы. Не исключено, что «М. и. была написана для алтарной преграды придела вмч. Пантелеимона, встроенного в галерею Успенского собора во 2-й пол. XIII — нач. XIV в., возможно, при свт. Максиме, который был погребен в этом приделе и, вероятно, сам выстроил его как усыпальницу» (*Воронин Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1961. Т. 1. С. 355–356; 1962. Т. 2. С. 132, 438). История придела, как и вопрос о первоначальном расположении гробницы свт. Максима, не вполне ясны; в наст. время погребение святителя находится вне разобранного в 1864 г. кирпичного Пантелеимоновского придела 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. и могло не совпадать с местоположением более раннего (*Антипов И. В.* Древнерусская архитектура 2-й пол. XIII — 1-й трети XIV в.: Кат. памятников. СПб., 2000. № I.0.3. С. 42–44; *Тимофеева Т. П.* Придел св. Пантелеймона в Успенском соборе // *Она же.* Исслед. по истории Владимирского Успенского собора. М.; СПб., 2013. С. 35–48). Тем не менее летописные сведения о погребении свт. Максима в приделе вмч. Пантелеимона вряд ли могут быть подвергнуты обоснованным сомнениям. Одним из косвенных подтверждений гипотезы о создании М. и. для алтарной преграды этого придела служит визант. икона кон. XIII в., довольно близкая ей по иконографии и формату. Это ростовое изображение Богоматери с Младенцем и коленопреклоненным у Ее ног епископом (Иоанном Никомидийским?), написанное на высокой и узкой доске (188×66,3 см) (католич. собор на о-ве Наксос, Греция; см.: Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art / Ed. M. Vassilaki. Mil., 2000. N 67). Поскольку на обороте этого произведения находится изображение св. Иоанна Предтечи, оно не могло служить надгробным образом и, вероятно, находилось у алтарной преграды. Однако М. и. скорее всего воспринималась в комплексе с находившейся в приделе гробницей донатора. Если принять гипотезу, согласно к-рой древний Пантелеимонов придел размещался не в юж., а в зап. галерее Успенского собора, в компартименте, примыкающем к юж. нефу храма Андрея Боголюбского (т. е. там, где и сейчас находится гробница свт. Максима), или др. версию, в соответствии с к-рой придел и гробница первоначально находились в угловой, юго-зап. ячейке галерей, то икона могла одновременно стоять над гробом святителя и быть частью алтарной преграды.

М. и. имеет сложную символическую программу. Ее автором, очевидно, был сам свт. Максим, к-рый, как грек по происхождению, мог знать разновидности донаторских портретов, находившихся в визант. храмах, и на основании этой традиции создать оригинальный вариант вотив-

ного образа. Сильно уменьшенный масштаб фигуры свт. Максима создает ощутимую дистанцию между его изображением и изображениями Богоматери и Христа. Эта особенность встречается на византийских иконах XIII в. с портретами донаторов (напр., в синайском житийном образе вмч. Георгия с изображением вкладчика иером. Иоанна, который не стоит на поземе, а поднят выше, ближе к лику святого — Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004. N 228). Вероятно, в данном случае небольшие размеры фигуры святителя были обусловлены не только стремлением иконописца показать смирение заказчика, но и форматом иконы. Поэтому иконописец, желая изобразить свт. Максима принимающим омофор, представил его не на поле или в нижней части средника, а на своеобразном подиуме, напоминающем крепостную стену или, менее вероятно, гробницу (видимо, стена была представлена не только в правом нижнем углу иконы, но и слева от Богоматери, где заметен большой участок охры того же оттенка). Из-за этой детали, а также благодаря изображению вручаемого омофора возникает ощуще́ние непосредственного контакта вкладчика с Пресв. Богородицей, как и в группе памятников визант. круга, подчеркивающих взаимодействие заказчика с Богоматерью или Христом, обещающих ему защиту и покровительство: взор Богоматери и Ее десница с омофором направлены к фигуре донатора, к нему же обращен Младенец Христос, благословляющий свт. Максима. Подобную композицию действительно можно воспринимать не только как комбинацию неких символов, но и как фиксацию виде́ния или «ожив-ший» во время молитвы заказчика иконный образ (эффект, имеющий параллели в соответствующих преданиях о чудотворных иконах). Вероятно, именно эта особенность произведения вызвала к жизни предание о явлении Пресв. Богородицы святителю. Жесты Богоматери, Христа и свт. Максима, принимающего омофор, создают выразительный образ приятия Божественной благодати или обетования спасения в ответ на моление донатора, что сближает М. и. с визант. изображениями Божией Матери, которые М. Татич-Джурич определила как тип «Богоматерь Истинная надежда» (*Tatić-Djurić*. 1979). Однако мотив передачи предмета, обладающего символическими свойствами, в сочетании с т. н. живыми позами Младенца и Пресв. Богородицы заставляют вспомнить более ранний (20-х гг. XIII в.) образ Богоматери с Христом-«Кормителем», сохранившийся в кафедральном соборе Призрена — храме Пресв. Богородицы Левишки: Богоматерь держит корзинку, Младенец левой рукой берет из нее хлеб (деталь, отсылающая и к евангельским чудесам Христа и к теме Евхаристии, но в любом случае символизирующая спасение) и протягивает десницу к левому краю композиции, очевидно предлагая «небесный хлеб» людям, взирающим на эту фреску. Общие принципы построения композиции и принадлежность образа кафедральному храму с Богородичным посвящением дают основание считать уникальную призренскую икону одним из прототипов М. и., созданной для Успенского кафедрального храма во Владимире. Их относительная хронологическая близость позволяет думать, что индивидуальность программ и конкретность трактовки символических жестов и мотивов, отличающие эти памятники, симптоматична для портретных и вотивных композиций, создававшихся в XIII в. на территории визант. мира.

Изображение омофора, к-рый Богоматерь вручает свт. Максиму, указывает на то, что в иконографии произведения отразились темы божественности происхождения его сана и покровительства Иисуса Христа и Богоматери главе Русской Церкви. М. и. продолжает визант. традицию изображений инвеституры правителей и духовных лиц (*Смирнова*. 2004. С. 234), хотя сцена передачи омофора не имеет прямой аналогии в архиерейских портретах визант. круга. К числу произведений, к-рые могли послужить прототипом М. и., относятся миниатюры рукописей XI в., созданные в скриптории к-польского Студийского мон-ря, с изображением св. Иоанна Предтечи, вручающего посох игумену обители (Феодоровская Псалтирь, 1066 г.— Lond. Brit. Add. 19352; Литургический свиток — БАН. Греч. 1). Схожими по значению образов и структуре изображения с М. и. можно считать печать Фессалоникийского митр. Константина Месопотамита (рубеж XII и XIII вв.) с образом митрополита, к-рого накрывает плащом вмч. Димитрий Солунский; фреску в базилике св. Димитрия в Фессалонике (посл. треть XIV в.) с фигурой неизвестного архиерея, кадящего юному мученику (вмч. Димитрию?) и укрываемого полой его плаща. Вероятно, более точная и близкая по времени М. и. аналогия существовала в К-поле. В тексте Хождения Игнатия Смольнянина (кон. XIV в.) сообщается, что Игнатий посетил монастырь «святаго Афонасия патриарха, емуже вдала посох на патриаршьство свята Богородица» и целовал «мощи его в теле» (*Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the XIVth and XVth Centuries. Wash., 1984. P. 95–97). Отсутствие эпизода с вручением посоха в Житиях этого святителя и связь Жития с сообщением о поклонении мощам патриарха позволяют предположить, что Игнатий видел надгробный портрет Афанасия с изображением Пресв. Богородицы, передающей ему посох (*Преображенский*. 2001. С. 87, 98–99). Патриарх Афанасий I, о котором идет речь в Хождении, был современником митр. Максима (на кафедре в 1289–1293 и 1303–1309; † ок. 1315).

Очевидно, изображение Богоматери, вручающей омофор архиерею, опиралось не только на иконографическую традицию, но и на визант. предание о том, как Богоматерь своими руками сделала омофор для прп. Лазаря Четвородневного, еп. Китийского, а также на многочисленные иконы свт. Николая Чудотворца с фигурами Христа и Богоматери, передающих святителю знаки его епископского сана — Евангелие и омофор (эта деталь, в частности, присутствует на новгородской иконе 1294 г. из Липенского мон-ря, созданной чуть ранее М. и.). Т. о., рус. митрополит уподобляется свт. Николаю Чудотворцу, еп. Мирликийскому. Мотив уподобления местных архиереев свт. Николаю известен в произведениях, созданных на византийской периферии (*Смирнова*. 2004. С. 234–235).

Программа иконы, уделяющая столь значительное место прославлению епископского сана, указывает на то, что создание М. и., как сообщает позднейшая Повесть, действительно было связано с перенесением митрополичьей резиденции из Киева во Владимир. Об этом свидетельствуют уникальное изображение

вручения омофора и образ Богоматери, Заступницы митрополита и Покровительницы кафедрального Успенского собора, для к-рого предназначался образ, а также г. Владимира. В таком случае стена или башня, на к-рой стоит свт. Максим, могла быть обобщенным изображением кафедрального города, охраняемого Богоматерью по молитвам святителя. С этой трактовкой иконы согласуются особенности изображения фигуры Богоматери, напоминающей о гимнографическом образе «непоколебимого столпа Церкви» (Акафист, икос 12), а также о хорошо известном во Владимире защитном аспекте почитания ризы Пресв. Богородицы (см. об этом: Там же. С. 235). К моменту создания по заказу свт. Максима М. и. в офиц. искусстве палеологовской Византии был известен сходный мотив: фигура Богоматери «Оранта» в окружении крепостных стен К-поля присутствует уже на золотых иперпирах Михаила VIII и Андроника II, причем в обоих случаях сочетается с изображением императора, преклоняющего колени перед Христом (др. сторона монеты).

М. и. примечательна не только как древнейшая сохранившаяся русская икона с изображением заказчика, но и как самый ранний пример донаторских портретов рус. архиереев и др. духовных лиц, к-рые, видимо, получили довольно широкое распространение в XIV–XV вв. и потеснили господствовавшие в домонг. период изображения князей. Она открывает серию прижизненных вотивных портретов всероссийских митрополитов и Новгородских архиепископов: они показаны в меньшем масштабе предстоящими или припадающими к ногам Иисуса Христа или Богоматери. Подобные изображения, по-видимому чаще всего помещавшиеся на иконах и иногда на храмовых вратах, сопровождались пространными молитвенными надписями от лица заказчика, к-рые вместе с его позой служили указанием на смирение и правоверие архиерея, воспринимавшиеся как признаки легитимности его духовной власти и богоугодности его деяний (*Преображенский.* 2001). Прошение, обращенное к Пресв. Богородице о ходатайстве за архиерея-донатора, сближает М. и. с изображением Новгородского архиеп. Василия Калики на Васильевских вратах 1336 г. (Троицкий собор в Александрове), где архиеп. Василий представлен в молении Спасителю на престоле, но его молитва обращена к Богоматери («...и ходатаицю тя имея к Сыну твоему»). Подобно тому как архиеп. Василий в молитве «прикасается пречистым стопам» Богоматери, свт. Максим, согласно тексту молитвы, скорее всего изначально существовавшему на иконе, поклоняется Ее подножию.

М. и. может быть датирована временем пребывания свт. Максима во Владимире — 1299–1305 гг. Предполагают, что создание иконы, основанной на идее законности власти митрополита, связано с выделением в первые годы XIV в. особой Галицкой митрополии, не признававшей юрисдикции свт. Максима (*Смирнова.* 2004. С. 236–237). Однако более вероятно, что сцена передачи омофора подтверждала правомерность перемещения резиденции русского митрополита в др. город с сохранением прежнего титула и полномочий, а также правомерность включения Владимира и его епархии в митрополичью область, поскольку после переезда из Киева в 1299 г. свт. Максим упразднил Владимирскую кафедру и перевел местного еп. Симеона в Ростов. Если свт. Максим действительно представлен стоящим на городской стене, то эта деталь подтверждает его право не только на титул митрополита всея Руси, но и на роль епископа конкретного города, а именно Владимира. В искусстве и книжности правосл. мира известны сходные художественные приемы обоснования легитимности архиерейской власти в связи с судьбоносными событиями истории той или иной епархии или Поместной Церкви (*Преображенский.* 2012. С. 275–277). Не исключено, что при заказе иконы свт. Максим опирался на неизвестный ныне прецедент — создание фрески или иконы, связанное с перемещением кафедры К-польского патриарха из захваченного латинянами К-поля в Никею или обратно. В свою очередь история создания М. и. могла оказать влияние на формирование предания о чудотворной Петровской иконе Божией Матери. Она была написана буд. митр. свт. Петром для свт. Максима; оказавшись в распоряжении Геронтия, претендента на митрополичью кафедру, возвестила последнему о грядущем возведении на престол свт. Петра. Вероятно, М. и. знал и свт. *Киприан:* на рубеже XIV и XV вв. после окончательного утверждения на русской митрополичьей кафедре он заказал для владимирского или московского Успенского собора вотивный образ Христа со своим донаторским портретом и пространной молитвенной надписью.

Как отмечают исследователи, М. и. оказалась одним из первых рус. произведений, отразивших классический монументальный стиль визант. искусства кон. XIII в., чему, вероятно, способствовало греч. происхождение заказчика (*Смирнова.* 2004). Несмотря на многочисленные утраты первоначальной живописи, об этом свидетельствуют объемная трактовка форм, расположение фигур в пространстве, их свободные, естественные позы, скульптурность лика Богоматери и крупные, тяжелые драпировки ее мафория. С общей монументальностью композиции контрастируют изящество и хрупкость отдельных деталей: белого омофора и фигуры свт. Максима в белом облачении, тонких пальцев рук Богоматери и длинных кистей бахромы на ее мафории. Изысканный образ иконы дополняют личнóе письмо, исполненное мягкими охрениями по оливковому санкирю с легкой подрумянкой, гармоничный колорит (коричнево-пурпурный мафорий, киноварная обувь и синий хитон Богоматери, позеленевший из-за впитавшейся олифы), серебряный фон и исполненные золотом детали — бахрома мафория и тонкий ассист, сплошь покрывающий одежды Христа. Стилистические особенности иконы подтверждают традиц. датировку рубежом XIII и XIV вв., хотя и не вполне проясняют вопрос о происхождении создавшего ее мастера. Наиболее вероятно, что она исполнена иконописцем, работавшим в одном из художественных центров Сев.-Вост. Руси (Владимире или Ростове), но нельзя исключить, что вместе со свт. Максимом (или ранее, при митр. Кирилле, подолгу жившем во владимиро-суздальских землях) во Владимир переселился южнорус. мастер, к-рому и был заказан образ.

Лит.: Доброхотов В. И. Памятники древности во Владимире Клязьменском. М., 1849. С. 74–76; *Иоасаф (Гапонов), иером.* Церк.-ист. описание Владимирских достопамятностей. Владимир, 1857. С. 87–88; *он же.* О св. иконах, особенно чтимых, находящихся во Владимирской епархии. Владимир, 1859. С. 13–14; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 346–347; *Порфирий, (Виноградов), архим.* Древние гробницы во Владимирском кафедр. Успенском соборе и погребенные в них князья

и святители. Владимир, 1890. С. 4, 76–81, 86–87; *Добронравов В. Г., Березин В. Д.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1893. Вып. 1. С. 32; *Георгиевский В. Т.* Гор. Владимир на Клязьме и его достопримечательности. Владимир, 1896. С. 72, 75–76; *Виноградов А. И., прот.* История кафедр. Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1905³. С. 43–44; Прил. С. 28, 67; *Голубинский.* История РЦ. Т. 2. 2-я пол. С. 96; *Борин В. М.* Максимовская икона Божией Матери и идейный ее художник, блж. Максим, митр. Владимирский и всея Руси // ЧОЛДП. 1914. Апр./Июнь. С. 128–135; Июль/Сент. С. 202–218; *П. П. Е.* Максим, митр. Киево-Владимирский и всея Руси, и чудотв. икона Божией Матери Максимовская. Владимир, 1914; *Грабарь И. Э.* Раскрытие памятников живописи // Худож. жизнь. 1919. № 1. С. 8–10; *он же.* О древнерус. искусстве. М., 1966. С. 32, 37, 38, 40–41, 236, 237; *он же.* Андрей Рублев: Очерк творчества художника по данным реставрационных работ 1918–1925 гг. // Вопросы реставрации. М., 1926. Вып. 1. С. 25, 52, 56–57. Ил. 48 (переизд.: *он же.* О древнерус. искусстве. М., 1966. С. 126, 157, 158, 162); *Анисимов А. И.* Домонг. период древнерус. живописи // Там же. 1928. Вып. 2. С. 102–182 (переизд.: О древнерус. искусстве: Сб. ст. М., 1983. С. 325); *Лазарев В. Н.* Живопись Владимиро-Суздальской Руси // История рус. искусства. М., 1953. Т. 1. С. 474, 476; *он же.* Рус. иконопись: От истоков до нач. XVI в. М., 1983. С. 41; Ростово-суздальская школа живописи: [Кат. выст.]. М., 1967. С. 10. Кат. 12. Ил. 40; *Вздорнов Г. И.* О теоретических принципах реставрации древнерус. станковой живописи // Теоретические принципы реставрации древнерус. станковой живописи: Всесоюз. конф. Москва, 18–20 нояб. 1968 г. М., 1970. С. 70–71; *Гагман Н. А.* Принципы восстановления утрат древнерус. станковой живописи // Там же. С. 160–161; *Tatić-Djurić M.* La Vierge de la Vraie Espérance – symbole commun aux arts byzantin, géorgien et slave // ЗЛУ. 1979. Бр. 15. С. 87. Ил. 25; *Bentchev I.* Handbuch der Muttergottesikonen Russlands: Gnadenbilder, Legenden Darstellungen. Bonn; Bad-Godesberg, 1985. S. 63; Византия, Балканы, Русь: Иконы кон. XIII – 1-й пол. XV в.: Кат. выст. М., 1991. С. 43. Кат. 7; *Ђурић В.* Икона о хиротонији грачаничког митр. Никанора // ЗЛУ. 1991/1992. Бр. 27/28. С. 302; *Смирнова Э. С.* Икона Богоматери Максимовской: Возрождение рус. худож. традиции в кон. XIII в. // ДРИ. М., 1993. [Вып.:] Проблемы атрибуции. С. 72–93; *eadim (Smirnova E. S.)* Devastazione dei tatari e rinascita della cultura // La pittura russa. Mil., 2001. Vol. 1. P. 208. Fig. 177; *она же.* Иконы Сев.-Вост. Руси. Сер. XIII – сер. XIV в. М., 2004. С. 10, 12, 63, 65, 67, 76, 78, 92, 93, 94, 131, 242, 339. Кат. 9. С. 230–237. Табл. 17; *Сиренов А. В.* Повесть о Максиме митр. // СККДР. Вып. 3. Ч. 3. С. 146–148; *Кызласова И. Л.* История отеч. науки об искусстве Византии и Др. Руси: 1920–1930 гг.: По мат-лам архивов. М., 2000. С. 211, 245; *Преображенский А. С.* Архиерейский проскинесис: «Спас митрополита Киприана» и ктиторская иконография XIV в. // Russia Mediaevalis. Münch., 2001. Т. 10. N 1. P. 85–86, 87, 89, 90, 97–98, 99. Fig. 5; *он же.* Ктиторские портреты средневек. Руси: XI – нач. XVI в. М., 2012. С. 19, 43–44, 199, 203, 209, 243, 245, 265–277, 278, 298, 300, 325, 328, 367, 454, 459; Путь к граду Китежу: Кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах / Подгот. текстов и исслед.: А. В. Сиренов. СПб., 2003. С. 38, 78–80; *Быкова М. А.* История формирования коллекции икон ВСМЗ // Мат-лы исследований / ГВСМЗ. Владимир, 2005. № 11. С. 110; *Новаковская-Бухман С. М.* Ф. Г. Солнцев – первооткрыватель фресок Успенского собора во Владимире // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 437, 440; *Осташенко Е. Я.* Андрей Рублёв: Палеологовские традиции в моск. живописи кон. XIV – 1-й трети XV в. М., 2005. С. 17–18; *Этингоф О. Е.* Визант. иконы VI – 1-й пол. XIII в. в России. М., 2005. С. 31, 259; Мат-лы Комиссии по сохранению и реставрации древней живописи в России // Ферапонтовский сб. М., 2006. Вып. 7. С. 243–303; *Гриднева Ю. Г.* Археологические ткани Софии Киевской в свете визант. традиции // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 452; *Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерус. живописи. М., 2007. С. 258–259. Ил. 250; Иконы Владимира и Суздаля М., 2008². Кат. 2. С. 50–57; Sainte Russie: L'art russe des origines à Pierre le Grand: Cat. P., 2010. N 100. P. 226–227.

А. С. Преображенский

МАЛ [греч. Μαλός], прп. и чудотворец (пам. греч. 16 окт., пам. визант. 14, 16, 17 и 19 окт.). Время и место жизни М. неизвестны. Краткое Житие этого святого сохранилось в ряде византийских Синаксарей (в Синаксаре К-польской ц. указана только память – SynCP. Col. 144). В Житии говорится, что М., покинув дом и родных, оставив богатства, ушел в отдаленные пустынные места, где подвизался в посте и молитвенном бдении. Преподобный победил плотские страсти, и его лицо сияло светом Воскресения Христова. Он совершал чудеса именем Господним, исцелял прокаженных, изгонял злых духов из бесноватых, возвращал зрение слепым. После смерти М. от его мощей стало истекать целебное миро.

В ряде Синаксарей сведения о М. содержатся под 17 окт. (напр., в Laurent. San Marco 787, 1050 г.– SynCP. Col. 143–144; Paris. gr. 1592, XII в.– Ibid. Col. 145–146). Посвященный М. канон, к-рый составил прп. *Иосиф Песнописец,* встречается в рукописях под 14, 16, 17 и 19 окт. (Минея Ath. Laur. Δ 14, XII в.; Ταμεῖον. Σ. 60. N 113).

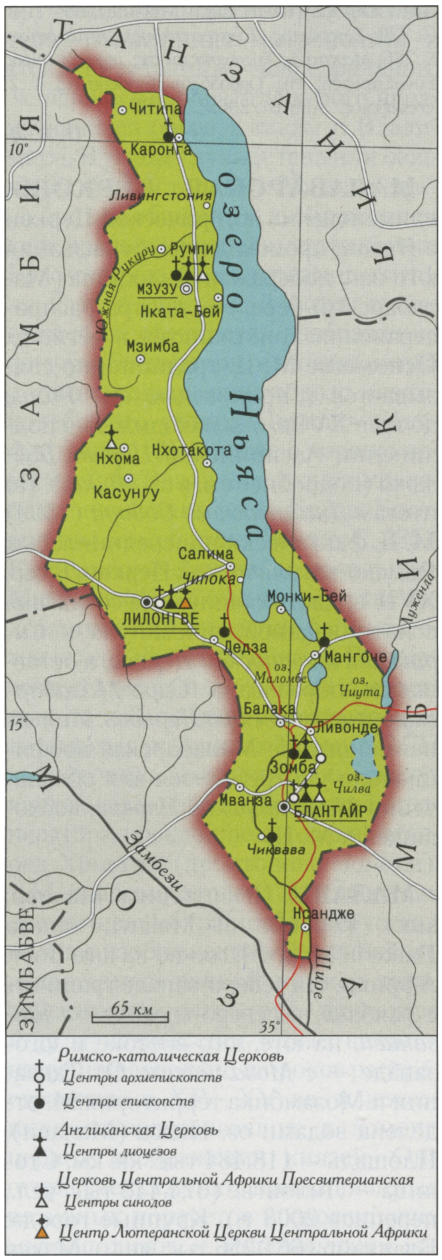
Память М. без Жития была включена в древнерус. нестишные Прологи (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 216), но она не вошла в более поздние славяно-русские агиографические памятники: стишные Прологи, ВМЧ, Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского, и не была включена в совр. календарь РПЦ.

Ист.: *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 521; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 33–34. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 320; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 286; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Т. 2: Ὀκτώβριος. Ἀθῆναι, 2009². Σ. 188.

О. В. Л.

МАЛАБА́РСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ, наименование исторической Церкви в *Индии,* происходящее от названия юго-зап. побережья Индостана (Малабарский берег) – центра распространения христианства в регионе. Основание М. Ц. традиционно связывается с проповедью ап. *Фомы;* до кон. XVI в. она находилась в подчинении Ассирийской *Церкви Востока* (подробнее см. в ст. *Индия*). По итогам *Диамперского Собора* (1599) М. Ц. фактически присоединилась к Римско-католической Церкви. В сер. XVII в. часть общины, несогласная с латинизацией, примкнула к *Сирийской яковитской Церкви,* а оставшаяся образовала *Сиро-Малабарскую католическую Церковь.* Иногда наименование Малабарская неофициально употребляется для обозначения *Маланкарской Церкви,* восходящей к М. Ц.

МАЛА́ВИ [Республика Малави; англ. Republic of Malawi; чичева Dziko la Malaŵi], гос-во на юге Вост. Африки. На северо-западе граничит с *Замбией,* на северо-востоке – с *Танзанией,* на юге, юго-востоке и юго-западе – с *Мозамбиком.* От Танзании и Мозамбика территория М. отделена водами оз. Ньяса (Малави). Площадь – 118,484 тыс. кв. км. Столица – Лилонгве (674,448 тыс. чел., перепись 2008 г.). Крупные города: Блантайр (661,256 тыс. чел.), Мзузу (133,968 тыс. чел.), Зомба (88,314 тыс. чел.). Административно-территориальное деление: 3 провинции (Северная, Центральная и Южная) разделены на 28 округов. Офиц. языки – английский, чичева (чева). М.– член ООН (1964), Содружества (1964), АС (1964; до 2002 ОАЕ), МВФ (1965), МБРР (1965), ВТО (1995). **География.** М. не имеет выхода к морю, территория страны вытянута с севера на юг на 560 км вдоль оз. Ньяса, третьего по величине в Африке. Основная часть территории М. лежит в обширной области рифтовых озерных долин, сформированных проходящей через страну Восточно-Африканской зоной разломов. 75% поверхности суши занимают плато Ньика и Випья. Наивысшая точка М.– гора Сапитва (3002 м)



в горном массиве Муланджe, на юге страны. Климат субэкваториальный муссонный. Выделяют 4 сезона: прохладный (с мая по сер. авг.), жаркий (с сер. авг. по нояб.) сезон дождей (с нояб. по апр.) и постсезон дождей (с апр. по май). В нояб. (самый жаркий месяц) средние минимальная и максимальная температуры составляют 17 и 29°С соответственно; в июле (самый прохладный месяц) — 7 и 23°С соответственно. На высоте более 2000 м температура ночью в холодный сезон опускается ниже 0°С, вершины гор покрываются снегом. Осадков выпадает от 750–1000 мм в год в долинах и до 2500 мм в горах. Основу внутренней водной сети образует оз. Ньяса. Из него вытекает судоходная р. Шире, протекающая через оз. Маломбе. На юго-востоке страны расположено крупное бессточное оз. Чилва. Более 20% территории М. занято лесами: на севере преобладают тропические сезонно-влажные леса, на остальной территории — ксерофитные тропические леса, а также растительность саванн. В долинах рек распространены галерейные леса. В районах, лежащих выше 1500 м,— горные степи. В наст. время почти все плодородные земли заняты под сельскохозяйственные угодья, наблюдаются эрозия и истощение почвы. В М. 9 национальных парков и заповедников.

Население. Согласно офиц. переписи населения 2008 г., в М. проживают 13,077 млн чел. По оценкам ООН на сер. 2015 г., население М. насчитывало 17,522 млн чел. В этническом отношении подавляющее большинство жителей составляют народы банту: малави — 53,1% (в т. ч. собственно малави (ньянджа или чева) — 38%, тумбука — 8,8, сена — 3,6%); на севере живут ньякьюса (нгонде; 1,1%), а также ндали и ламбья, на западе и в центре — нгони (11%), на востоке — тонга (2,1%), на юго-востоке — ломве (18%, включая макуакокола) и яо (14%). Проживают также бемба, шона, фипа и др. (перепись 2008 г.). Количество иностранцев незначительно, в основном выходцы из Юго-Вост. Азии (синдхи — 0,4%, гуджаратцы — 0,3%), а также приезжие из ЮАР и стран Европы.

Согласно оценке на 2014 г., средняя ожидаемая продолжительность жизни составляет 60 лет (мужчины — 58, женщины — 62), коэффициент естественного прироста населения — 2,76%, естественный прирост — 32,6 на 1 тыс. чел. (рождаемость — 41,8, смертность — 8,74). Средний возраст — 16,3 года. В возрастной структуре доля детей до 15 лет — 46,9%, лиц в возрасте от 15 до 64 лет — 50,4, лиц 65 лет и старше — 2,7%. Средняя плотность — 139 чел. на кв. км. Степень урбанизации — 16%.

Государственное устройство. М.— унитарное гос-во, по форме правления президентская республика. Согласно Конституции М., принятой 16 мая 1994 г., главой гос-ва является президент, избираемый всеобщим голосованием сроком на 5 лет. Президент возглавляет органы исполнительной власти, ему подчинены 1-й и 2-й вице-президенты, а также все члены правительства. Законодательная власть представлена однопалатным парламентом — Национальным собранием (193 места). Его члены избираются сроком на 5 лет всеобщим голосованием. Конституция предусматривает наличие представительного органа — Сената — в составе 80 представителей различных слоев общества (в наст. время не функционирует) и независимого законосовещательного органа — Комиссии по правовым вопросам, главу которой назначает президент по рекомендации Комиссии судебной службы. Правовая система построена на английском общем и африканском обычном праве. Последнее преобладает в регулировании брачно-семейных, наследственных и земельных отношений. Судебная система состоит из Конституционного суда, Верховного апелляционного суда (высшая судебная инстанция), высокого суда (первая инстанция по наиболее значительным делам) и магистратских судов низшей инстанции.

Религия. Согласно переписи населения 2008 г., большинство верующих — христиане (ок. 76% населения): из них католики — 25%,

Православная ц. мучеников Космы и Дамиана в Нхувале (окр. Чирадзулу). Нач. XXI в.

ок. 51% принадлежат к различным протестант. деноминациям, включая Независимые африканские церкви (НАЦ). Мусульмане составляют 15% населения. Традиц. культы практикуют 8% населения. Их приверженцы не поддаются точному подсчету ввиду двоеверия: мн. жители, продолжая исполнять обряды традиц. верований, параллельно посещают христ. церкви и молитвенные собрания или являются приверженцами ислама. В гос. статистических отчетах таких людей учитывают как христиан или мусульман. 1% населения М. составляют приверженцы проч. религий (индуизм, иудаизм и др.)

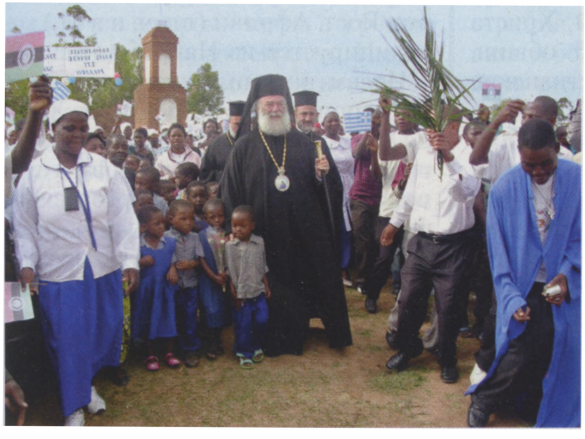
или люди, не принадлежащие ни к одной религии. Адепты *Бахаи религии* составляют ок. 0,1%.

В ряде независимых источников представлены др. данные. Согласно Проекту исследования религии в Малави Пенсильванского ун-та (Malawi Religion Project), проведенному в 2010 г., 68% населения М. идентифицируют себя как христиане, 25% являются мусульманами, а 5% исповедуют проч. религии, включая традиционные культы.

Православие в М. представлено общинами, входящими в состав Замбийской и Малавийской митрополии *Александрийской Православной Церкви*. Территория М. первоначально входила в *Зимбабвийскую митрополию*, а в 2009 г., с преобразованием Замбийской епископии в митрополию, перешла в состав последней. Паству составляют живущие в М. греки, русские, сербы, болгары и правосл. африканцы. В М. насчитывается 12 храмов, при которых действуют начальные школы, детские сады, мастерские, б-ки, клиники (по офиц. данным на 2013), проживают ок. 2 тыс. православных (по оценочным данным на 2016). Благодаря активной внутренней миссии наблюдаются высокие темпы роста числа верующих — ок. 4% в год. В окт. 2011 г. патриарх Александрийский *Феодор II* совершил пастырский визит в М. и освятил в Блантайре ц. Воскресения Христова.

Православные неофиты Малави. Фотография. 2013 г.

Римско-католическая Церковь является самой крупной христианской деноминацией в М. и включает 2 архиеп-ства, в состав которых входят 6 епископств-суффраганов: архиеп-ство Лилонгве (епископства-суффраганы — Дедза, Каронга, Мзузу) и архиеп-ство Блантайр (епископства-суффраганы — Чиквава, Мангоче, Зомба). Действует Епископская конференция Малави. По данным на 2014 г., в стране 152 католич. прихода, в к-рых служат 420 священников (из них 101 монашествующий), также подвизаются 307 монахов и 960 монахинь. Общее количество католиков — ок. 4,3 млн чел. Дипломатические отношения с Папским престолом установлены в 1966 г.



Визит патриарха Александрийского Феодора II в Малави. Фотография. 2011 г.

Протестантские церкви, деноминации и секты. (Статистические данные приведены на нач. XXI в., если не оговорено отдельно.) *Англиканская Церковь* появилась на территории М. в 1861 г. и в наст. время представлена 4 диоцезами — Озера Малави, Сев. Малави, Юж. Малави, Верхнего Графства. Все диоцезы входят в состав Церкви провинции Центральной Африки, объединяющей верующих в Замбии, М., Зимбабве и Ботсване и являющейся членом *Англиканского содружества*. Общее количество верующих — ок. 80 тыс. чел., окормляемых в 360 приходах.

Лютеранство представлено Лютеранской Церковью Центральной Африки (Lutheran Church of Central Africa; 128 общин, ок. 40 тыс. чел.), начавшей свою деятельность в М. в 1962 г.

Кальвинизм получил в М. значительное распространение. Самой крупной орг-цией данного толка является Церковь Центральной Африки Пресвитерианская (ЦЦАП; Church of Central Africa Presbyterian), основанная в 1924 г. на базе шотл. миссий, к к-рым в 1926 г. присоединились общины Капского синода Голландской реформатской Церкви в Южной Африке. ЦЦАП состоит из 5 синодов: 3 синодов в М.— синода Ливингстония (на севере), синода Нхома (в центре), синода Блантайр (на юге), а также синода Замбии и синода Хараре (Зимбабве). ЦЦАП насчитывает более 1,3 млн верующих в 503 общинах.

Помимо этого существует ряд независимых кальвинистских орг-ций, отколовшихся от ЦЦАП в 20-х гг. XX в.: Церковь Африканского Завета (African Covenant Church; 200 общин, 25 тыс. чел.), от к-рой в свою очередь отделилась Последняя Церковь Бога и Его Христа (Last Church of God and His Christ; 70 общин, 15 тыс. чел.); Африканская Национальная/Международная Церковь (African National/International Church; 30 общин, 5 тыс. чел.); Пресвитерианская Церковь Африки Блэкмена (Blackman's Presbyterian Church of Africa; 10 общин, 2,7 тыс. чел.).

Меннониты объединены в 2 организации: Церковь Братьев во Христе (Brethren in Christ Church; 55 церквей, 6,8 тыс. чел.) и Церковь Бога во Христе (Church of God in Christ; 4 прихода, 184 чел.) (данные на 2009).

Баптисты представлены несколькими орг-циями: Африканской баптистской ассамблеей (African Baptist Assembly; 1160 общин, 75 тыс. чел.), образованной в 1945 г. на основе общин, созданных в 1892 г. австрал. миссионерами; Церковью баптистов седьмого дня (Seventh Day Baptist Church; 90 общин, 10 тыс. чел.; первые общины с 1899); Баптистской конвенцией Малави (Baptist Convention of Malawi; 1375 общин, 175 тыс. членов; основана в 1970 благодаря усилиям миссионеров Южной баптистской конвенции США); Баптистской церковью Ачева (Achewa Baptist Church; 33 общины, 12 тыс. чел.; основана в 1920); Независимой баптистской конвенцией (Independent Baptist Convention; 120 общин, 40 тыс. чел.; баптисты-фундаменталисты; действует с 70-х гг. XX в.);

Евангелической баптистской Церковью (Evangelical Baptist Church; 300 общин, 19 тыс. чел. (2006), гл. обр. представители народа яо); Свободной баптистской Церковью (Free Baptist Church; 32 общины, 8,5 тыс. чел.).

Плимутские братья объединены в орг-цию «Христианские братья» (80 общин, 20 тыс. чел.).

Методисты представлены Африканской методистской епископальной Церковью (African Methodist Episcopal Church; 180 общин, 18 тыс. чел. (2005); создана в 1924 усилиями темнокожих миссионеров из США) и Свободной методистской Церковью (Free Methodist Church; 171 община, 20 тыс. чел.; основана в 1973).

Движение Святости представлено Церковью Назарянина (Church of the Nazarene; 85 общин, 17 тыс. чел.; первые миссионеры прибыли в 1957).

Адвентисты седьмого дня (АСД), приступившие к работе в М. в нач. XX в., представлены Объединенной конференцией Малави, в состав которой входят 3 территориальных управления: Конференция Центр. Малави (Central Malawi Conference; 252 общины, 72,4 тыс. чел.), Зона Сев. Малави (North Malawi Field; 174 общины, 77,1 тыс. чел.) и Зона Юж. Малави (South Malawi Field; 967 общин, 318,3 тыс. чел.). Объединенная конференция Малави находится в подчинении Дивизиона Юж. Африки и Индийского океана Генеральной конференции АСД. Общее количество адвентистов составляет 467,8 тыс. чел. в 1393 общинах (данные на 2015).

Пятидесятники двух и трех кризисов объединены в ряд организаций: *Ассамблеи Бога* (1,5 тыс. общин, 255 тыс. чел. (2008); первые общины основаны в 1947); Апостольская миссия веры Малави (Apostolic Faith Mission of Malawi; 85 общин, 17 тыс. чел.; создана в 1933 проповедниками из ЮАР); Божья Церковь полного Евангелия (Full Gospel Church of God; 165 общин, 15 тыс. чел.; с 1930); Пятидесятническая Церковь святости (Pentecostal Holiness Church; 100 общин, 15 тыс. чел.; основана в 1932 амер. миссионерами); Объединенная Церковь апостольской веры (United Apostolic Faith Church; 40 общин, 15 тыс. чел.; центр — Претория (ЮАР)); Церковь Бога пророчеств (Church of God of Prophecy; 50 общин, 14 тыс. чел.; с 1977); Международная Церковь четырехугольного Евангелия (International Church of the Foursquare Gospel; 10 общин, 2 тыс. чел.; примерно с 1970); Пятидесятнические ассамблеи Канады (Pentecostal Assamblies of Canada; 40 общин, 1,5 тыс. чел.; с 1970). Пятидесятники-унитарии представлены Объединенной пятидесятнической Церковью (United Pentecostal Church; 110 общин, ок. 10 тыс. чел.; основана в 1978 амер. проповедниками). Также в М. действует ряд независимых пятидесятнических орг-ций: Евангелическая Церковь Замбези (Zambezi Evangelical Church; 300 общин, 45 тыс. чел.; с 1892); Евангелическая Церковь Малави (Evangelical Church of Malawi; 150 общин, 25 тыс. чел.; с 1893); Церковь миссии учеников в Малави (Church of Disciples Mission in Malawi; 283 общины, 20 тыс. чел.; с 1974); Евангелическая Церковь Африка (Africa Evangelical Church; 50 общин, 15 тыс. чел.; с 1900); Апостольская Церковь пятидесятницы Малави (Apostolic Church of Pentecost of Malawi; 150 общин, 12 тыс. чел.; с 1947); Независимые ассамблеи Бога (Independent Assemblies of God; 40 общин, 6 тыс. чел.; с 1958); Свободная пятидесятническая Церковь Христа (Free Pentecostal Church of Christ; 50 общин, 8 тыс. чел.; с 1980); Пятидесятническая Церковь Лилонгве (Lilongwe Pentecostal Church; 8 общин, 9 тыс. чел.; с 1975).

Реставрационисты объединены в неск. орг-ций: амер. Неинструментальную Церковь Христа (Church of Christ (Non-instrumental); 1,2 тыс. конгрегаций, 70 тыс. чел.; действует с 1907); брит. Церкви Христа (Churches of Christ; 2350 общин, 85 тыс. чел.; с 1909); Христианские Церкви и Церкви Христа (Christian Churches/Church of Christ; 20 общин, 21 тыс. чел.; миссионеры действуют с 1970).

Новоапостольская церковь с центром в Цюрихе (Швейцария), начавшая проповедь в 1923 г., насчитывает в М. 30 общин и 25 тыс. прихожан.

Иеговы свидетели, действующие в М. с 1906 г., насчитывают 80 776 адептов в 1447 собраниях (2016). Также действует независимая орг-ция *Китавала,* отколовшаяся от иеговистов в нач. XX в.

Распространены НАЦ, многие из к-рых возникли благодаря деятельности миссионеров из др. африкан. стран, гл. обр. из Замбии, Зимбабве и ЮАР. Подобные орг-ции разнотипны, испытывают влияние пятидесятничества, неохаризматии, традиц. культов и часто имеют синкретический и харизматический характер. Наиболее значительные из НАЦ: Церковь живых вод (Living Waters Church; более 100 общин, ок. 70 тыс. чел.); Библейские служения веры (Faith Bible Ministries; 35 общин, 8 тыс. чел.); Африканская апостольская Церковь Джохана Маранке (African Apostolic Church of Johane Maranke; 60 общин, ок. 15 тыс. чел.); Церковь Нового Иерусалима (New Jerusalem Church; 30 общин, 6 тыс. чел.) и др.

Ислам является второй по распространенности религией М. Мусульмане страны — гл. обр. сунниты шафиитского толка, в меньшинстве — шииты. Действует орден кадирийя. Основные мусульманские этнические группы: большинство яо (83%), частично чева и нгонде, немногочисленные суахили, а также выходцы из Индии и Пакистана. М. считается юж. барьером распространения ислама в Африке. Согласно офиц. статистике, в стране насчитывается 2,5 млн мусульман; мусульм. орг-ции оценивают данные цифры как заниженные, утверждая, что ислам исповедуют не менее 4,2 млн чел. (25% населения). В М. действуют ок. 800 мечетей, неск. ислам. школ и радиовещательный канал. В Мпембе создан мусульманский образовательный центр, финансируемый гл. обр. из Саудовской Аравии и Кувейта. Миссионерскую деятельность ведут также представители псевдоислам. секты ахмадийя, к-рая на территории Вост. Африки (в т. ч. и в М.) координируется из Найроби (Кения).

Ислам получил распространение на территории совр. М. в XVI–XIX вв. благодаря арабам и суахили, привозившим в качестве товара слоновую кость, золото и торговавшим рабами. Предположительно первые контакты народов совр. М. с мусульманами произошли в эпоху расцвета султаната Килва (XIII — нач. XIV в.). После введения запрета на работорговлю (1840) начинается новая волна распространения ислама на территории совр. М. 70-е годы XX в. стали началом усиления ислама в М. В последние десятилетия Агентство африканских мусульман, центр к-рого расположен в Кувейте, ведет в М. активную миссионерскую и педагогическую работу. В 70–80-х гг. XX в. данная орг-ция перевела Коран на язык чичева.

Индуизм появился в М. благодаря выходцам из Индии и др. стран, где живет инд. диаспора (в основном гуджаратцам), прибывшим сюда в кон. XIX в. для строительства железной дороги между М. и Мозамбиком. Впосл. они занимались розничной торговлей. Основными языками индуистов в М. являются гуджарати, синдхи и бенгали. Действует Индуистская Ассоциация Малави. Численность индуистов в М., составляющая ок. 2 тыс. чел., неуклонно сокращается. В Блантайре действует центр «Раджа йога» псевдоиндуистской орг-ции *Брахма Кумарис*.

Традиционные африканские верования распространены преимущественно в сельских районах, мало затронутых процессами урбанизации. Традиц. культы сочетают элементы анимизма, тотемизма, фетишизма, а также культа предков. Наиболее распространен т. н. культ Бимби (бимби — жрецы, считающиеся пророками и медиумами, обеспечивающими контакт с духами предков), к-рый имеет сложную систему сельскохозяйственных ритуалов, в первую очередь связанных с погодными явлениями. Магические обряды передаются изустно от поколения к поколению. В М. существует тайное муж. об-во ньяу, основной характеристикой которого являются ритуальные танцы, исполняемые под бой барабанов танцорами в культовых масках. Маски, изображающие животных или человеческие лица, символизируют связь танцующих с божествами и духами предков, к-рые вселяются во время танца в жрецов. Учение ньяу строго секретно. Имена танцующих жрецов также неизвестны. В члены об-ва мальчики принимаются в возрасте 10 лет, дальше их в строгой секретности воспитывают жрецы. Традиц. культы оказывают значительное воздействие на проч. религии, в т. ч. на христианство, создавая разнообразные синкретические формы.

Новые религиозные движения представлены последователями бахаизма, к-рые основали первые общины в 1953 г. Вначале адептами бахаизма в М. были выходцы из Индии и Пакистана, затем движение начало приобретать сторонников среди коренного населения. Резкий рост числа приверженцев бахаизма пришелся на 90-е гг. XX в. Национальный центр Бахаи находится в Лилонгве, всего по стране насчитывается более 120 локальных центров. Общее количество последователей составляет ок. 36 тыс. чел. (2005).

Межденоминационные организации. Орг-цией, объединяющей основные христ. деноминации традиц. типа, является основанный в 1942 г. Малавийский Совет Церквей (Malawi Council of Churches). Он входит в состав *Всемирного Совета Церквей* и объединяет 25 христианских Церквей и ряд парацерковных орг-ций. Его членами являются такие организации, как Римско-католическая Церковь, Лютеранская церковь Центральной Африки, англикан. Церковь провинции Центральной Африки, Церковь Центральной Африки Пресвитерианская, Африканская методистская епископальная церковь, Церковь Назарянина и др. Нек-рые крайние пятидесятнические орг-ции и НАЦ входят в состав Федерации независимых африканских церквей (Federation of African Independent Churches).

Религиозное законодательство. Конституция М. 1994 г. гарантирует защиту от любой формы дискриминации, в т. ч. по этническому и религ. признакам (ст. 20, п. 1), и провозглашает, что каждый имеет право на свободу совести, религии, убеждений и мысли без к.-л. ограничений, если это не подвергает опасности жизнь граждан (ст. 30; ст. 44, п.1). В Сенат должны входить представители основных религ. конфессий страны (ст. 68, п. 1).

Всем религ. орг-циям в Мин-ве культов положена по закону регистрация, что позволяет им пользоваться более благоприятным налоговым режимом. Иностранные миссионеры и волонтеры, работающие на благотворительные орг-ции, должны получать разрешение на работу в стране. Они также обязаны платить налог на общей для всех иностранных специалистов основе. Гос. школы дают возможность получить религ. образование при прохождении курса «Изучение основ Библии» или более общего курса «морального и религиозного образования», составленного на основе доктрин др. религий (ислама, индуизма, бахаизма, традиц. культов). В христ. начальных и средних школах изучение основ Библии обязательно. Место религии в системе образования, а также участие религиозных деятелей в политической жизни являются предметом постоянной дискуссии между христианскими конфессиями и мусульманами.

История. Археологические находки на территории совр. М. свидетельствуют о ее заселении древнейшими людьми со времен палеолита. С нач. I тыс. по Р. Х. территорию совр. М. заселяли собиратели и охотники, предки совр. бушменов, тогда же с севера континента сюда пришли говорившие на языках банту скотоводы и земледельцы. С VI в. в центральной и сев. частях совр. М. местные жители занимались земледелием, хлопкопрядением и гончарным делом, обрабатывали медь и железо, вели торговлю медью, к-рая использовалась в качестве валюты. В XI–XIV вв. у бантуязычных жителей данного региона возникает самоназвание «малави» («маравi»). В XIV в. в центральном и юж. районах совр. М. появилось раннее гос. образование Марави, к-рое в XV в., в период своего расцвета, распространилось на территории современных Замбии и Мозамбика, достигнув на востоке побережья Индийского океана. В то время в результате укрепления связей с султанатом Килва на территорию Марави впервые проникает ислам. Араб. купцы торговали гл. обр. золотом и др. ценными металлами. В кон. XV в. сев. территории совр. М. были заселены народом тумбука, а в XVI в.— нгонде, к-рые создали гос. образование Нгонде. В кон. XVI в. на территории М. появились португальцы, торговавшие рабами, слоновой костью, изделиями из железа. Попытки португальских *иезуитов* наладить контакт с местным населением и начать проповедь не принесли существенных результатов. В XVIII в. междоусобные войны привели к распаду гос-ва Марави, население к-рого разделилось на несколько этнических групп — чева, манганджа и др. В то же время распалось и гос. образование Нгонде, ослабленное агрессивным продвижением с севера на юг народа тумбука, вытеснявшего нгонде к р. Лимпопо.

Религ. верования народов, населявших территорию совр. М. в ту эпоху, представляли собой территориальные (на более низком уровне — общинные) культы анимистического характера. Племена и семейные кланы имели своих духов, связь с к-рыми, по их представлениям, обеспечивала им благополучие. Повсеместным явлением были обереги,

амулеты, жилища охранялись изображениями духов. В нач. XIX в. на территорию совр. М. с севера стали проникать исповедовавшие ислам торговцы-суахили; с 30-х гг. XIX в. в районе юж. побережья оз. Ньяса селились прибывавшие с востока воинственные народы яо, также исповедовавшие ислам, который они приняли в результате тесного контакта с араб. торговцами на зап. берегу Индийского океана. Проникновение новых этнорелиг. групп привело к более тесному знакомству местных жителей с исламом до прибытия первых христ. миссионеров.

С сер. XIX в. территория совр. М. попала в сферу интересов Великобритании. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. знаменитый шотл. исследователь, географ и миссионер Д. Ливингстон изучал бассейн р. Шире и оз. Ньяса. Вернувшись в Великобританию, он призвал к распространению христианства, развитию экономики и торговли в Центр. Африке, в т. ч. вокруг оз. Ньяса. При ун-тах Великобритании и Ирландии (Оксфорд, Кембридж, Дарем, Дублин) под влиянием лекций Ливингстона была сформирована англикан. Университетская миссия в Центр. Африке, которая в 1861 г. основала первые миссии на Ширском нагорье и в Магомеро (ныне в окр. Чирадзулу). В 1864 г. из-за постоянных конфликтов народов яо и манганджа адм. центр миссий был перенесен на о-в Занзибар (ныне Танзания), в 1882 г. возвращен в район оз. Ньяса. В 1885 г. новый стан Университетской миссии был открыт на о-ве Ликома. Его лидер еп. Чонси Мейплз внес значительный вклад в процесс адаптации христианской проповеди к культуре коренных жителей Африки. Вместе со своим помощником У. П. Джонсоном он осуществил 1-й перевод Библии на местный язык, к-рый вышел в 1912 г. на ликомском диалекте языка чичева.

В сер. 70-х гг. XIX в. вслед за англиканами на территорию совр. М. стали прибывать кальвинист. миссионеры. В 1875 г. миссионерская группа Свободной Церкви Шотландии (отделилась от национальной Церкви Шотландии в 1843) во главе с лейтенантом Э. Янгом прибыла в Кейп-Маклер на юж. побережье оз. Ньяса и основала здесь миссию Ливингстония. В 1881 г. из-за малярии, а также по причине агрессии народа яо администрация миссии

Кальвинистская церковь в Ливингстонии. XIX в.

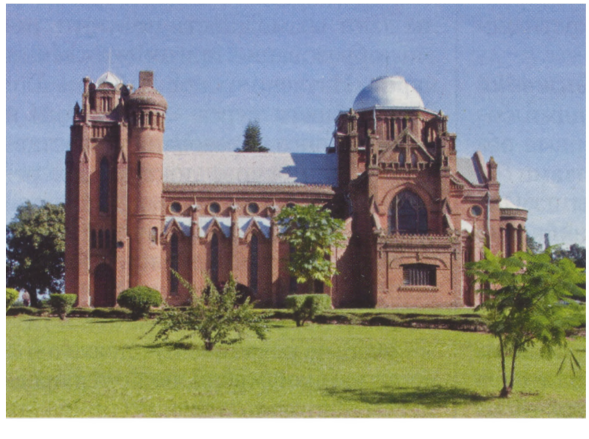
была перенесена на север, в Бандаве, где проживал народ тонга, нуждавшийся в защите от воинствующих скотоводов нгони, пришедших на данные земли в 40-х гг. XIX в. Миссионеры небезуспешно стремились примирить 2 этнические группы, что привело к значительным результатам в деле проповеди. Благодаря усилиям чернокожего проповедника У. Койи, умевшего общаться с нгони на их родном языке и знавшего их культуру, вождь этого народа разрешил миссионерам беспрепятственно работать на его территории до самой смерти священника (1886). С 1889 г. вожди тонга разрешали открытие миссионерских школ в своих деревнях. К 1894 г. у тонга насчитывалось 18 школ (более 1 тыс. учеников), к 1906 г.— 107 (3 тыс. учеников).

В 1876 г. на Ширском нагорье в Блантайре (в 50 км от Магомеро) была организована миссия пресвитерианской Церкви Шотландии. После ряда столкновений с народом яо, подорвавших изначальный авторитет миссии, ее руководителю еп. Д. К. Скотту удалось наладить отношения с местными жителями на основе уважения к их культуре и традициям. С 80-х гг. XIX в. миссия в Блантайре работала над созданием полного перевода Свящ. Писания на язык чичева, изданного в 1922 г. под названием «Buku Lopatulika» («Священные Книги»).

С кон. 80-х гг. XIX в. в центральной части страны начали работу миссионеры Капского синода Голландской реформатской церкви в Южной Африке во главе с У. Мюрреем, имевшим тесные связи с миссией Ливингстония. Из-за нападений суахили им не удалось изначально закрепиться в северной части совр. окр. Каронга, миссионерский стан был перенесен в Мверу (ныне окр. Дова) на территории народа чивере. В 1896 г. по просьбе вождя этнической группы мазингера, искавшего у миссионеров защиты от соседнего народа нгони, центр миссии был перенесен в Нхому. Нежелание руководства Церкви давать углубленное образование представителям коренного населения привело к отставанию процесса катехизации у голландцев-реформатов по сравнению с англиканами и шотландцами-пресвитерианами.

В 1889 г. брит. правительство выдало хартию на освоение территории совр. М. корпорации «Бритиш Саут Африка Компани». В течение 2 лет ее эмиссары навязывали вождям местных народов союзнические договоры на выгодных для Великобритании условиях. В 1891 г. между Великобританией и Португалией был подписан договор о разделе бассейна р. Замбези, в результате территория совр. М. в том же году стала британским протекторатом Ньясаленд (в 1893–1907 Британская Центральная Африка (БЦА)).

В 1889 г. католические миссионеры, поддерживаемые португальской администрацией в Мозамбике, основали апостолическую префектуру Ньяса (с 1897 викариат) и предприняли попытку закрепиться в Мпонде (ныне близ Мангочи) на юге оз. Ньяса, однако



Пресвитерианская ц. арх. Михаила и всех ангелов в Блантайре. XIX в.

первое их появление в стране не было успешным, в т. ч. из-за объявления этой территории британским протекторатом. В 1901 г. последова-

телям *Гриньона де Монфора* удалось основать миссию в Нзаме (близ совр. Нтчеу). В отличие от протестант. миссионеров, к-рые стремились создать в результате прозелитизма и экономического развития христ. общество, проживающее гл. обр. в городах, католики считали своей задачей обратить в христианство жителей сельских районов. Для привлечения местных жителей они допускали использование элементов традиц. африкан. культуры в церковной жизни. Благодаря активной проповеди в сельской среде (католич. священники и монахи сами жили в сельских общинах), изучению языков и культуры коренных народов (для большинства католич. проповедников английский не был родным), контактам с местными религ. лидерами католич. Церковь смогла быстро освоить этот регион.

Католическая ц. св. Людовика де Монфора в Балаке. 1994 г.

Католики, как и протестанты, выступали против тайного культа ньяу, к-рый был распространен среди народа чева в центральной и юж. частях совр. М. Между приверженцами ньяу и католич. миссионерами часто происходили конфликты: проповедники запрещали своим ученикам совершать тайные ритуалы; в свою очередь жрецы ньяу заставляли учеников отказываться от обучения в миссионерских школах. В результате в районах распространения культа ньяу было закрыто неск. школ.

В 1892 г. на территорию совр. М. прибыл харизматический проповедник Дж. Бут и организовал «Индустриальную миссию Замбези» в Митсиди (близ Блантайра), недалеко от миссионерского стана Шотландской Церкви. Выходец из баптист. среды, Бут в молодости стал нонконформистом и критически воспринимал миссионеров, связанных с офиц. гос. или церковными структурами. Он не соблюдал соглашений о взаимном признании, использовал противоречия в др. миссиях и переманивал оттуда людей. Считая себя борцом за свободу коренных народов, он действовал под лозунгом «Африка для африканцев!» и стремился к обретению брит. колонией независимости к 1920 г. Своими радикальными взглядами Бут существенно повлиял на общественные и религиозные взгляды африканцев: на его наследие ссылались как те, кто поднимали восстания против англичан, так и те, кто создавали первые НАЦ. В кон. XIX — нач. XX в. в страну стали прибывать проповедники самых разных конфессий, гл. обр. из США и др. неевропейских стран (баптисты, адвентисты, пятидесятники, свидетели Иеговы, реставрационисты и проч.).

К нач. XX в. христ. проповедь на территории совр. М. в течение короткого времени достигла значительных результатов и смогла оттеснить традиц. верования и ислам. На территории вокруг оз. Ньяса проходили постоянные миграции, населявшие этот регион этнические группы не осознавали себя единым народом и вели нескончаемые этнические войны. В этих условиях христианские миссии, проповедовавшие мир и терпимость, становились опорой для незащищенных групп населения и гарантией повышения уровня жизни и доступа к образованию. В 1899 г. в стране было 80 миссионерских школ, в к-рых преподавали 80 учителей, 250 ассистентов-африканцев и обучалось свыше 7 тыс. учеников, в 1914 г. количество школ увеличилось до 750, число преподавателей достигло 1,4 тыс. чел., учеников — 67 тыс. чел.

В эпоху брит. господства экономика протектората была ориентирована на выращивание экспортных культур, таких как чай, табак, хлопчатник; жители выезжали на заработки в Южно-Африканский Союз и др. брит. владения в Африке. Действия брит. колониальной власти встречали сопротивление местного населения: яо вели вооруженную борьбу до 1900 г., нгони — до 1904 г.

В 1915 г. вспыхнуло восстание под рук. Дж. Чилембве, имевшее ярко выраженную религ. окраску. Будучи учеником Бута, Чилембве впитал его антиевроп. идеи. В 1900 г., проведя неск. лет в США, он прибыл в БЦА и стремился основать здесь собственную афрохрист. религиозную группу баптистского толка на основе таких независимых общин, как баптисты седьмого дня, Церкви Христа и проч. С течением времени его проповедь все больше приобретала антиколониальную политическую окраску. В янв. 1915 г. сторонники Чилембве взяли в руки оружие, однако восстание не получило достаточной поддержки местного населения и было подавлено. Чилембве был застрелен колониальными силами в ходе восстания, мн. его сторонники были казнены или брошены в тюрьмы. Несмотря на поражение, движение Чилембве стало толчком для возникновения и роста НАЦ в 20–30-х гг. XX в.

В 20–40-х гг. XX в. в Ньясаленде в среде коренных жителей возникли т. н. туземные ассоциации, целью к-рых было сопротивление колониальному господству. В тот период в ряде миссионерских церквей разных деноминаций зародилось движение за расширение прав прихожан из коренного населения. Африканцы, пытавшиеся по-своему выразить свою христианскую идентичность, вступали в конфликт с администрацией миссий и создавали независимые школы и церкви. Так возникли Баптистская церковь Ачева, кальвинист. орг-ции Африканская Национальная/Международная Церковь, Пресвитерианская Церковь Африки Блэкмена и Церковь африканского Завета, отколовшиеся от шотл. миссий в 20-х гг. XX в., а также близкая в доктринальном отношении к радикальным пятидесятникам Африканская апостольская Церковь Джохана Маранке, возникшая в Юж. Родезии и распространившаяся на территории совр. М. в 1934 г. Новые церковные орг-ции не создавались богословами или священнослужителями, а возникали по инициативе мирян, которых заботило сохранение национально-культурной идентичности их общин. Считая, что «традиционное западное» христианство исчерпало себя, они отвергали западные образование и культуру. Для большинства

подобных орг-ций были характерны сближение христианства с местными традиц. культами и повышение роли женщин в церковной жизни.

Несмотря на успех НАЦ, отвечавших запросам своих прихожан, в религ. жизни продолжали доминировать кальвинисты. Шотл. миссии в сент. 1924 г. объединились в ЦЦАП, к к-рой в 1926 г. присоединились общины Капского синода Голландской реформатской церкви в Южной Африке. Указанные миссии составили основу 3 синодов ЦЦАП на территории совр. М. В 1939 г. (по др. данным, в 1942) был создан Христианский совет Ньясаленда (в 1964–1998 Христианский совет Малави; с 1998 Совет Церквей Малави), ставший правопреемником Консультативного совета федеративных миссий Ньясаленда.

В 1944 г. «туземные ассоциации» были объединены в 1-ю политическую орг-цию — Африканский конгресс Ньясаленда (АКН). Его возглавил Хастингс Камузу Банда, сын известного пресвитерианского проповедника, получивший образование в США и Великобритании и занимавший на протяжении мн. лет высокий пост в ЦЦАП. В 1944–1946 гг. из представителей коренного населения были сформированы совещательные органы — советы провинций и Африканский совет протектората. В 1953 г. была создана Федерация Родезии и Ньясаленда со столицей в Солсбери (ныне Хараре, Зимбабве), при этом приоритет в развитии отдавался Юж. Родезии, в то время как Сев. Родезия (совр. Замбия) и Ньясаленд (совр. М.) оказались в невыгодном положении. АКН боролся за роспуск Федерации и предоставление независимости Ньясаленду. В марте 1959 г. колониальные власти ввели чрезвычайное положение и запретили деятельность АКН, лидер партии Банда был арестован и отправлен в тюрьму. В сент. была образована партия Конгресс Малави (КМ), к-рую в 1960 г., после выхода из заключения, возглавил Банда. В 1961 г. вступила в силу новая конституция, предоставившая африканцам избирательные права. В авг. 1961 г. на выборах в Законодательный совет большинство мест завоевал КМ. После предоставления Ньясаленду в февр. 1963 г. режима внутреннего самоуправления правительство возглавил Банда. В дек. 1963 г. Федерация Родезии и Ньясаленда была распущена, и 6 июля 1964 г. было провозглашено новое независимое гос-во М. в составе Британского Содружества. В том же году принята Конституция М.

Алтарная часть католич. церкви в Муа. XX в.

Обретение независимости способствовало становлению самостоятельных в адм. плане Церквей, проникновению в религ. жизнь элементов традиц. культуры и верований и росту влияния НАЦ. Уже с 40-х гг. XX в. Римско-католическая Церковь уделяла большое внимание подготовке местных кадров и предоставляла значительную свободу локальным структурам. Особенно быстрый рост числа католиков наблюдался на юге страны, в районах проживания ломве, мигрировавших с территории совр. Мозамбика. Миссионеры принимали их как беженцев, и они охотно крестились и проходили катехизацию. В связи с этим католич. Церковь в этом регионе часто называли «церковью Аломве» (особенно после массового (2080 чел.) крещения представителей народа ломве в 1928). В 1942 г. в Зомбе открылось 1-е католич. среднее учебное заведение. В 1941–1942 гг. Ньясаленд посетила ирландка Э. Куинн, основательница каритативного и миссионерского движения мирян Легион Марии, деятельность к-рого за неск. лет охватила всю страну. В июле 1951 г. викариат Ньяса был переименован в викариат Ликуни, в июне 1958 г.— в викариат Лилонгве, который в мае 1959 г. получил статус еп-ства. В мае 1952 г. из викариата Шире, получившего название Блантайр, был выделен викариат Зомба. В апр. 1956 г. был создан викариат Дедза. В нояб. 1956 г. его возглавил 1-й священник из коренного населения Корнелиус Читсуло (рукоположен в 1937). В апр. 1959 г. викариат Блантайр получил статус архиеп-ства, тем самым в стране было положено начало совр. церковной структуре. В 1961 г. для решения проблем епархиального управления и координации приходской жизни была создана Епископская конференция Малави, а вслед за этим для регулирования взаимодействия с проч. христианскими конфессиями — Национальная католическая комиссия за экуменизм. В дек. 1966 г. данные орг-ции при участии ВСЦ создали Ассоциацию частных госпиталей Малави (с 1992 Христианская ассоциация здравоохранения Малави). В 1968 г. в М. был открыт Комитет церквей христианского служения, к-рый приобрел широкую известность благодаря помощи населению в области медицины, образования и трудоустройства. В 1966 г. был издан подготовленный под рук. католич. свящ. Патрика Калиломбе (с 1972 епископ Лилонгве) перевод Библии на язык чичева под названием «Malembo Oyera» («Священное Писание»).

С сер. 60-х гг. XX в. в политической жизни М. усилилась тенденция к установлению личной власти Банды. Согласно принятой в 1966 г. конституции, был учрежден пост президента М., к-рый занял Банда. В 1970 г. на съезде КМ он был объявлен пожизненным президентом. Деятельность политических партий, профсоюзов, общественных орг-ций и религ. сообщ-в, в т. ч. христ. Церквей, находилась под жестким контролем правящего режима. Прочность данной системы была основана на высоких темпах экономического роста, на тесном сотрудничестве с европ. странами, ЮАР, Юж. Родезией, на широком привлечении иностранных инвестиций.

В 1967 г. ЦЦАП совместно с Англиканской Церковью открыла в Зомбе экуменический образовательный и культурный центр Чилема, призванный объединить представителей различных христ. конфессий. В 1979 г. был создан др. экуменический образовательный центр ЦЦАП, в котором по наст. время проходят обучение кальвинисты, англикане и приверженцы Церквей Христа. Данные центры сотрудничали с Библейским об-вом Малави, инициировавшим новый межконфессиональный перевод Свящ. Писания на язык чичева. К 1977 г. был переведен НЗ, а в 1998 г. опубликован перевод всей Библии под названием «Buku Loyera» («Святая Книга»). Данное издание

включило также перевод второканонических книг.

В 60–80-х гг. XX в. в М. появились новые пятидесятнические орг-ции (Церковь Бога пророчеств, Объединенная Церковь апостольской веры, Международная Церковь четырехугольного Евангелия, Объединенная пятидесятническая Церковь, Пятидесятническая Церковь Лилонгве, Церковь миссии учеников в Малави), расцвета достигли харизматические синкретические движения (Церковь живых вод, Библейские служения веры и проч.). Росту их популярности способствовало желание верующих выйти из-под контроля со стороны авторитарного режима.

В 70–80-х гг. XX в. общенациональные выборы в законодательные органы (апр. 1971, май 1976, июнь 1978, июнь 1983, май 1987) проводились на безальтернативной основе. В 80-х гг. XX в. социально-экономическая ситуация в М. стала ухудшаться ввиду энергетического кризиса и снижения цен на основные товары малавийского экспорта — табак и чай. Падение уровня жизни, безработица, ограничение политических и общественных свобод вызвали волну политических протестов, в которых активно участвовали представители различных христианских конфессий, включая адептов ЦЦАП, католиков и англикан. В 1976 г. за критику режима был выслан, а затем посажен под домашний арест еп. П. А. Калиломбе. В 1989 г. состоялся пастырский визит в М. папы Римского *Иоанна Павла II*, способствовавший развитию политического диалога. Большая роль была отведена образованной в 1992 г. Католической комиссии за справедливость и мир.

В апр. 1992 г. была создана оппозиционная политическая партия «Объединенный демократический фронт» (ОДФ), к-рую возглавил этнический яо, мусульманин Бакили Мулузи. В июне 1992 г. на выборах в Национальное собрание вновь победил КМ, но под давлением оппозиционных партий и международного сообщества властям пришлось в июне 1993 г. провести референдум, по результатам которого была введена многопартийная система. В мае 1994 г. состоялись одновременно президентские и парламентские выборы, на которых победу одержала оппозиция: в Национальном собрании ОДФ занял 84 из 177 мест, а его лидер Мулузи стал президентом М. В 1995 г. вступила в силу новая Конституция М. В 1999 г. Мулузи был переизбран на 2-й срок. Он продолжил экономический курс Банды, прибегая к помощи международных финансовых структур, что не способствовало решению проблем экономики и преодолению бедности населения. В июне 2003 г., после депортации 5 подозреваемых в связях с «Аль-Каидой», в Блантайре и Мангочи произошли стихийные выступления мусульман.

В мае 2004 г. президентом был избран представитель ОДФ Бингу ва Мутарика. В февр. 2005 г. он покинул ОДФ и создал Демократическую прогрессивную партию (ДПП). Ва Мутарика начал активную борьбу с коррупцией, пытаясь ограничить возможности сторонников бывш. президента Мулузи. Ситуация осложнилась сильным продовольственным кризисом, вспыхнувшим в 2005 г. из-за тяжелых погодных условий. При содействии международных структур правительство начало оказывать поддержку крестьянским хозяйствам. В реализации данной программы активное участие приняли религ. структуры, такие как Христианский совет Малави, Комитет церквей христианского служения и Христианская ассоциация здравоохранения Малави.

В мае 2009 г. президент ва Мутарика был переизбран на 2-й срок; выборы в законодательные органы выиграла ДПП. В 2011 г. ЕС, Норвегия и США, а также Всемирный банк и Африканский банк развития, обвиняя правительство М. в коррупции, ввели экономические санкции против М., приостановив помощь на развитие сельского хозяйства страны. В июле 2011 г. для решения накопившихся в обществе проблем при активном посредничестве ООН начался диалог между правительством М. и представителями гражданского общества. В авг. 2011 г. в Лилонгве стороны подписали совместное коммюнике, в разработке которого принимали участие представители христ. и мусульм. орг-ций. 5 апр. 2012 г. президент ва Мутарика скоропостижно скончался, его пост заняла вице-президент Дж. Х. Банда. В окт. 2013 г., после ареста неск. обвиняемых в коррупции министров, она распустила правительство. Очередные выборы состоялись в мае 2014 г., в них победу одержала ДПП. 31 мая 2014 г. к президентской присяге приведен кандидат ДПП П. Мутарика.

Лит.: *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Юж. Африки. М., 1964; *Шпажников Г. А.* Религии стран Африки: Справ. М., 1988²; *Позднякова А. П.* Республика Малави: Справ. М., 1989, 2004²; *она же.* Всеобщие выборы в Малави // УЗ Ин-та Африки РАН. М., 2015. № 2(33). С. 76–86; *Hastings A.* The Church in Africa, 1450–1950. Oxf., 1994. P. 397–609; *Isichei E.* A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present. Grand Rapids (Mich.); Lawrenceville (N. J.), 1995. P. 128–152, 228–263, 323–352; God, People and Power in Malawi / Ed. K. R. Ross. Blantyre; Bonn, 1996; Christianity in Malawi: A Source Book / Ed. K. R. Ross. Gweru (Zimbabwe), 1996; *Schoffeleers M.* In Search of Truth and Justice: Confrontations Between Church and State in Malawi, 1960–1994. Blantyre, 1999; Malawi's Muslims: Historical Perspectives / Ed. D. S. Bone. Blantyre, 2000; *Sundkler B., Steed Ch.* A History of the Church in Africa. Camb.; N. Y., 2000. P. 118, 454–459, 467–482, 525–526, 795–799, 978–981; *Amanze J.* African Traditional Religion in Malawi: The Case of the Bimbi Cult. Blantyre, 2002; *Soko B., Kubik G.* Nchimi Chikanga: The Battle Against Witchcraft in Malawi. Blantyre, 2002; Initiation Rites for Boys in Lomwe Society in Malawi and other Essays / Ed. J. C. Chakanza. Zomba, 2005; *Matemba Y. H.* Matandani: The Second Adventist Mission in Malawi. Zomba, 2003; *Strohbehn U.* Pentecostalism in Malawi: A History of the Apostolic Faith Mission, 1931–1994. Zomba; East Lansing, 2005; African Ancestors' Religion: Chipembedzo cha Makolo Achikuda / Ed. J. C. Chakanza. Zomba, 2006; *Tengatenga J.* Church, State, and Society in Malawi: An Analysis of Anglican Ecclesiology. Zomba, 2006; *McCracken J.* Politics and Christianity in Malawi, 1875–1940: The Impact of the Livingstonia Mission in the Northern Province. Zomba, 2008²; *Munyenyembe Rh. G.* Christianity and Socio-cultural Issues: The Charismatic Movement and Contextualization of the Gospel in Malawi. Zomba; Luwinga (Malawi), 2011; *Van der Meer E.* The Problem of Witchcraft in Malawi // Evangelical Missions Quarterly. Wheaton (Illinois), 2011. Vol. 47. N 1. P. 78–85; *Dicks I. D.* An African Worldview: The Muslim Amacinga Yawo of Southern Malawi. Zomba, 2012; *Longwe H.* Christians by Grace — Baptists by Choice: A History of the Baptist Convention of Malawi. Zomba; Mzuzu, 2013; *idem.* Identity by Dissociation: A History of the Achewa Providence Industrial Mission. Mzuzu, 2013; *Ross K. R.* Malawi and Scotland Together in the Talking Place Since 1859. Mzuzu (Malawi), 2013.

Э. Небольсин

МАЛА́ЙЗИЯ [Федерация Малайзия; малайзийское Persekutuan Malaysia], гос-во в Юго-Вост. Азии. Состоит из 2 частей — Западной (Полуостровной) М. и Восточной М. (штаты Саравак и Сабах), разделенных Южно-Китайским м. Тихого океана. Западная М. расположена в юж. части п-ова Малакка и на прибрежных о-вах Пинанг, Ланкави, Сирибуат и др., граничит на севере

с *Таиландом*, отделена на юго-западе от о-ва Суматра (*Индонезия*) Малаккским прол., на юге — от *Сингапура* прол. Джохор (через к-рый проложена дамба). Восточная М. расположена в сев. и сев.-зап. частях о-ва Калимантан (Борнео) и на прилегающих островах Лабуан, Банги, Баламбанган и др., граничит на юге и юго-востоке с Индонезией, на севере — с *Брунеем*, на востоке омывается морями Сулу и Сулавеси. Площадь — 330,3 тыс. кв. км. Куала-Лумпур (1,73 млн чел., оценка на 2015 г.) имеет статус «национальной» столицы, где находятся парламент и резиденция Верховного правителя; Путраджая (88,3 тыс. чел.) — специально построенный пригород Куала-Лумпура — имеет статус «административной» столицы, где размещаются исполнительные и судебные органы власти. Крупнейшие города (перепись 2010 г.): Джохор-Бару (1,39 млн чел.), Субанг-Джая (708,3 тыс. чел.), Ипох (704,6 тыс. чел.), Шах-Алам (646,9 тыс. чел.), Петалинг-Джая (638,5 тыс. чел.), Кучинг (617,9 тыс. чел.), Куантан (607,8 тыс. чел.), Джорджтаун (511 тыс. чел.) и др. Административно-территориальное деление: 13 штатов (7 султанатов, 2 княжества и 4 губернаторства) и 3 федеральные территории. Офиц. язык — малайзийский (малайский). М.— член Содружества (1957), ООН (1957), МББР (1957), МВФ (1958), АСЕАН (1967), Орг-ции исламского сотрудничества (1969; до 2011 — Орг-ция Исламская конференция), АТЭС (1989), ВТО (1995). Ведет пограничные споры с Брунеем, Вьетнамом, Индонезией, КНР, Тайванем и Филиппинами. **География.** В Западной М. прибрежные низменности (менее 150 м), занимающие половину территории полуостровной части, переходят в холмистую местность, а затем — в горные массивы высотой до 2187 м (гора Тахан). Территория Восточной М. охватывает 3 физико-географических района: болотистую прибрежную равнину, холмистую местность (средние высоты — 300 м), а также пояс гор во внутренней части региона с высотами 2000–2400 м. Почти все пространство шт. Сабах (сев.-вост. часть Восточной М.), за исключением чрезвычайно изрезанной береговой кромки, занимает невысокое плоскогорье, переходящее на западе в горный хребет Крокер (с высшей точкой М.— горой Кинабалу, 4101 м), к-рый тянется вдоль побережья Южно-Китайского м. Небольшие по протяженности реки полноводны в течение всего года. Для большей части М. характерен экваториальный постоянно влажный климат. Среднегодовая температура колеблется от +25 до +28°С. Сухого сезона не бывает, уровень влажности остается постоянно высоким. Количество осадков на прибрежных равнинах составляет 2000–3000 мм в год, в горах — местами свыше 5000 мм. В М. нет смены времен года, монотонное однообразие «вечного лета» нарушается лишь муссонами. На крайнем севере Малакки климат субэкваториальный муссонный с выраженным минимумом осадков в зимний период (дек.—март). Растительность М. представлена гл. обр. влажным тропическим вечнозеленым лесом, к-рым покрыто примерно $^3/_4$ всей территории. Действуют неск. национальных парков, в т. ч. Кинабалу и Гунунг-Мулу, включенные в список Всемирного наследия ЮНЕСКО.

Население составляет 30,9 млн чел. (оценка на 2015 г.). По данным переписи 2010 г., в М. проживало 28,3 млн чел., среди них 50,1% — малайцы, 22,6 — китайцы, 11,8 — даяки (в т. ч. ибаны и кадазаны), 8,8 — яванцы, банджары, минангкабау, буги и др. выходцы из Индонезии и их потомки, 6,7% — индийцы. К коренным народам М. (официально бумипутра) относят малайцев, даяков, ибанов, кадазанов, а также малочисленных сеноев и семангов. Политика правительства направлена на увеличение рождаемости и повышение уровня жизни коренных народов, представители которых имеют различные привилегии (при занятии государственных должностей, поступлении в ун-ты, получении банковских кредитов и т. п.).

По оценочным данным на 2015 г., рождаемость составила 16,9 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 4,8 чел. на 1 тыс. жителей; прирост населения — 1,3% в год (для малайцев этот показатель заметно выше, чем для китайцев и индийцев), фертильность — 2 ребенка на 1 женщину. В возрастной структуре доля детей до 14 лет — 28,5%, лиц в возрасте от 15 до 64 лет — 65,9, лиц 65 лет и старше — 5,6%. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — ок. 75 лет (мужчины — 72,5 года, женщины — 77,4 года). Средняя плотность населения — 86 чел. на 1 кв. км, при этом в Западной М.— 168 чел. на 1 кв. км, что значительно выше, чем в Сараваке и Сабахе (26 чел. на 1 кв. км). Доля городского населения — 74,7%.

Государственное устройство. М.— федеративное гос-во, форма правления — конституционная монархия. Действуют федеральная Кон-

ституция от 31 авг. 1957 г. с дополнениями от 16 сент. 1963 г. (Акт о Малайзии), а также конституции отдельных штатов. Главой гос-ва является Верховный правитель (Янги-Пертуан-Агунг), избираемый на 5-летний срок из числа наследственных монархов 9 штатов (султанатов и княжеств) самими монархами в установленном заранее порядке ротации. Верховный правитель является верховным главнокомандующим Вооруженными силами страны, главой мусульманской общины (уммы); он назначает премьер-министра, утверждает принятые парламентом законы и несет конституционную ответственность за обеспечение особого положения коренных народов и «законных интересов» др. общин. Законодательная власть принадлежит парламенту, состоящему из Совета представителей (Деван Ракьят) и Сената (Деван Негара). В Совет представителей входят 222 депутата, избираемых на всеобщих прямых выборах сроком на 5 лет. Из 70 сенаторов 44 назначаются главой гос-ва, остальных избирают законодательные ассамблеи 13 штатов (по 2 от каждого штата). Срок полномочий Сената — 3 года. Исполнительную власть осуществляют премьер-министр, которым является, как правило, лидер партии большинства в Совете представителей, и возглавляемый им кабинет. По представлению премьер-министра Верховный правитель определяет состав кабинета из числа членов парламента. Кабинет несет ответственность перед парламентом. Судебная система включает Верховный суд, высокие суды штатов, сессионные суды, суды магистрата; в Западной М.— также суды глав деревень. Девять штатов являются монархиями, наследственные правители к-рых также выступают как религ. лидеры мусульм. общины своего штата. Четыре штата (Малакка, Пинанг, Сабах, Саравак) возглавляют губернаторы, назначаемые центральным правительством, к-рое также непосредственно управляет федеральными территориями. В М. действует многопартийная система. Ведущие политические партии — коалиция «Национальный фронт» (НФ; доминирует партия «Объединенная малайская национальная организация» (ОМНО)) и коалиция «Народный блок» (объединяет Партию демократического действия, Панмалайзийскую исламскую партию (ПМИП) и Партию народной справедливости).

Религия. По данным переписи 2010 г., 61,3% населения М. исповедуют ислам, 19,8 — буддизм, 9,2 — христианство, 6,3 — индуизм, 1,3 — конфуцианство и даосизм, 1,4 — др. религии, 0,7% не относят себя ни к одному вероисповеданию.

Православие. *Русская Православная Церковь* представлена приходом во имя арх. Михаила в г. Куала-Лумпур. В 2003 г. М. посетил митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл* (*Гундяев;* с 1 февр. 2009 г. Патриарх Московский и всея Руси). С 2007 г. М. регулярно посещали священники прихода Успения Пресв. Богородицы РПЦ в Сингапуре. Созданная в 2012 г. международная православная община в г. Куала-Лумпур принята в юрисдикцию РПЦ. Архипастырское окормление поручено епископу Солнечногорскому. Помимо богослужений в Куала-Лумпуре и др. городах М. православные священники регулярно совершают заупокойные службы по рус. морякам крейсера «Жемчуг», погибшим в окт. 1914 г. в результате торпедной атаки герм. военного корабля «Эмден» и погребенным на христианском кладбище г. Джорджтаун (о-в Пинанг), а также на о-ве Джереджак.

Нехалкидонские восточные Церкви. Действуют 6 приходов Православной Сирийской Церкви в Малайзии (Orthodox Syrian Church in Malaysia), относящихся к Малабарской епархии *Маланкарской Церкви.* Большинство верующих — выходцы из Юж. Индии и их потомки.

В 2008 г. в Малакке создан приход *Коптской Церкви* (Coptic Church in Malaysia) при храме Девы Марии и св. Марка в составе епархии Сиднея и окрестностей.

Римско-католическая Церковь в М. насчитывает 3 архиепископства-митрополии, в подчинении которых находятся 6 епископств-суффраганов: архиеп-ство Куала-Лумпур (еп-ства Мелака-Джохор и Пинанг), архиеп-ство Кучинг (еп-ства Мири и Сибу) и архиеп-ство Кота-Кинабалу (еп-ства Кенингау и Сандакан). По данным на 2013 г., число католиков составило свыше 1 млн чел. в 178 приходах, в к-рых служат 263 священника. Офиц. дипломатические отношения с Папским престолом были установлены в 2011 г. по результатам встречи малайзийского премьер-министра Н. Разака, архиеп. Куала-Лумпура М. Н. Кс. Пакиама и папы Римского Бенедикта XVI в Риме.

Католический собор еп. Иоанна в Куала-Лумпур. 1962 г.

Протестантские церкви, деноминации и секты. (Статистическая информация о церквах, входящих в состав Совета Церквей Малайзии, представлена по данным этой орг-ции на дек. 2015 г., в др. случаях — на нач. XXI в., если не оговорено отдельно.) *Англиканская Церковь* в М., действующая с 1809 г., образует 3 диоцеза — Западной Малайзии (105 общин, 60 пасторов, 23,6 тыс. чел.), Кучинга (27 общин, 73 пастора, 107,8 тыс. чел.) и Сабаха (191 община, 73 пастора, 40,2 тыс. чел.). Они входят в юрисдикцию Церкви пров. Юго-Вост. Азии, являющейся членом *Англиканского содружества.*

Лютеранство представлено 4 деноминациями: Евангелическо-лютеранской Церковью в Малайзии (24 общины, 21 священник, ок. 3 тыс. чел., гл. обр. тамилы; с 1907), к-рая является ответвлением Тамильской евангелической лютеранской Церкви; Лютеранской Церковью в Малайзии (57 общин, 47 пасторов, 6,87 тыс. чел., в основном китайцы-хакка; с 1949); Базельской христианской Церковью (112 общин, 110 пасторов, 45 тыс. чел., в основном

Лютеранская церковь в Куала-Лумпур. XX в.

китайцы-хакка; основана в 1815 Базельским миссионерским об-вом в Сабахе); Протестантской Церковью в Сабахе (302 общины, 144 пастора, 30 тыс. чел., в основном представители коренных народов Сабаха; с 1952).

Кальвинизм представлен Пресвитерианской Церковью в Малайзии (125 общин, 127 пасторов, 10,5 тыс. чел.; основана в 1974 г. как отд-ние Пресвитерианской Церкви Малайзии и Сингапура).

Межденоминационная *Евангелическая Церковь Борнео* (по разным оценкам, от 190 до 500 тыс. чел.) считается одной из крупнейших христианских орг-ций в М. Создана в 1959 г. на базе конгрегаций Евангелической миссии Борнео, основанной в 1928 г. австрал. миссионерами. В наст. время административно разделена на 3 орг-ции, представляющие Церковь в Сабахе, Сараваке и Полуостровной М.

Методисты, появившиеся в М. в 1885 г., создали здесь 2 орг-ции. Методистская Церковь Малайзии (ок. 400 общин, свыше 500 священников; по разным данным, от 170 до 300 тыс. верующих) наряду с Евангелической Церковью Борнео является одной из наиболее многочисленных христианских деноминаций в М. после Римско-католической Церкви. Действует как самостоятельная структура с 1976 г. Главным органом ее управления является Генеральная конференция во главе с епископом, которая включает 6 конференций (3 в Западной М. и 3 в Сабахе и Сараваке), а также Миссионерскую конференцию сеноев. Полуостровные конференции разделены по языковому принципу — китайская, тамильская и английская; в калимантанских конференциях (китайской, ибанской и сабахской) также есть доминирующие языки. Др. методистская орг-ция — Свободная методистская Церковь Малайзии (6 церквей, 2 священника и 300 членов) — была образована в 2008 г. как миссионерский округ Свободной методистской Церкви (США).

Пятидесятники двух и трех кризисов представлены *Ассамблеями Бога* Малайзии (ок. 230 общин, 30 тыс. чел.; действует с 1928) и Пятидесятническими евангелическими Церквами (15 общин, 2 тыс. чел.). К организациям пятидесятников также относят Истинную Церковь Иисуса (50 общин, 15 тыс. чел., гл. обр. китайцы; действует с 1927) и Пятидесятническую Церковь Малайзии (25 общин, ок. 3 тыс. чел.; с 1936).

Баптисты объединены в Малазийскую баптистскую конвенцию (179 общин, 24,6 тыс. чел., гл. обр. китайцы; 2013), созданную в 1953 г. и входящую с 1957 г. в *Баптистский всемирный альянс.* Также присутствует немногочисленная орг-ция реформированных (кальвинистских) баптистов.

Адвентисты седьмого дня, действующие в М. с 1911 г., представлены в наст. время 3 миссиями: Полуостровной Малайзии (29 церквей, 5340 чел.), Саравака (также включает Бруней, 98 церквей, 20 961 чел.) и Сабаха (140 церквей, 30 555 чел.). Они входят в объединенную миссию Юго-Вост. Азии дивизиона Юж. Азия—Тихий океан (данные за 2012).

Мормоны (Церковь Иисуса Христа святых последних дней), присутствующие в М. с 1977 г., насчитывают 9,7 тыс. приверженцев в 34 общинах (2016). Их численность в последние десятилетия быстро увеличивается: если в 1993 г. в стране было всего ок. 500 мормонов, то в 2012 г.— 7,9 тыс.

Христианские братья (бретрены; см. *Плимутские братья*) образуют в М. ок. 75 конгрегаций, в к-рые входят 6,5 тыс. чел.

Новоапостольская церковь (Цюрих) имеет 15 общин (ок. 4,8 тыс. чел.) в юрисдикции апостольского округа Канады.

Иеговы свидетели, прибывшие в М. в 1932 г. из Австралии, насчитывают до 3 тыс. верующих в 20 общинах.

Сирийская Малабарская Церковь Мар Фомы имеет 16 приходов (2,5 тыс. чел., гл. обр. потомки иммигрантов-малаяли из шт. Керала, Индия), которые объединяет епархия Малайзии, Сингапура, Австралии и Нов. Зеландии.

В М. действуют также независимые протестант. организации, такие как Церкви зала собрания (Assembly Hall Churches; 44 общины, 15 тыс. чел., гл. обр. китайцы; в М. с 60-х гг. XX в.), Харизматические центры Голгофы (Calvary Charismatic Centres; 12 общин, ок. 3 тыс. чел.; с 90-х гг. XX в.), Церковь полного Евангелия Малайзии (17 общин, 9 тыс. чел.; с 1978) и др.

В стране существуют также общины «индуистов, тайных приверженцев Христа» (ок. 21,5 тыс. чел.) и «мусульман, тайных приверженцев Христа» (ок. 5,5 тыс. чел.), члены к-рых при переписях населения считаются соответственно индуистами или мусульманами.

Ислам распространился на Малаккском п-ове в XIV–XVI вв., полностью вытеснив буддизм и индуизм и став основной религией подавляющего большинства населения. В наст. время является офиц. религией и играет значительную роль в политической и общественной жизни страны. На 2015 г. общее число мусульман оценивается в 18,7 млн чел. Мусульманами являются все малайцы (в случае перехода в др. религию они автоматически перестают считаться малайцами, лишаясь всех положенных этой национальной группе льгот и привилегий), нек-рое число индийцев, китайцев и ок. $^1/_3$ коренного населения Восточной М. Практически все мусульмане в М. являются суннитами шафиитского толка. Шиизм, к-рого придерживаются нек-рые выходцы из Индии и Пакистана, официально преследуется, так же как и псевдоислам. секта Ахмадийя и движение «Аль-Аркам». Для ислама в М. характерны сильные фундаменталистские настроения и отсутствие модернистских и реформаторских тенденций.

Буддизм проник в М. в III в. по Р. Х., с VI по VIII в. постепенно был вытеснен индуизмом, а к XVI в.— исламом. «Второе пришествие» буддизма на Малаккский п-ов состоялось в XIX в., после начала массовой иммиграции китайцев. В наст. время буддизм исповедуют ок. 6 млн чел. (оценка на 2015 г.), т. е. большинство кит. населения М., а также сингальское и тайское меньшинства. Еще ок. 400 тыс. чел. сочетают буддизм с даосизмом и конфуцианством. Наряду с доминирующим буддизмом махаяны практикуются и др. его течения. В стране имеется множество буддийских храмов, где нередко расположены алтари, посвященные даосским богам.

Индуизм распространился на Малаккском п-ове в VI в. по Р. Х., сменив буддизм, а затем в свою очередь был вытеснен исламом. Вновь индуизм пришел на п-ов в XIX в., с началом массовой иммиграции из брит. колоний в Индостане, и теперь его исповедуют ок. 1,92 млн выходцев из Индии и их потомков (оценка на 2015 г.). Существует множество храмов, посвященных Шиве, Кришне и

Вишну. Они заполнены также алтарями, статуями и изображениями др. многочисленных индуистских божеств. Сохраняются кастовые различия, постепенно сглаживающиеся с модернизацией общества.

Конфуцианство и даосизм исповедуют ок. 400 тыс. китайцев. При этом широко распространен синкретизм конфуцианства, даосизма, буддизма и традиц. верований — анимизма, шаманизма, почитания предков и проч.

Новые религиозные движения представлены *Бахаи религией*, к-рую исповедуют в Сараваке ок. 40 тыс. чел., в основном представителей коренных народов.

Традиционные верования по-прежнему широко распространены среди аборигенов Малаккского п-ова (сеноев и семангов), коренных народов Саравака и Сабаха (ибанов, дусунов, кадазанов и др.). Всего насчитывается до 450 тыс. приверженцев традиционных культов, но это число постоянно уменьшается за счет христианского и мусульманского прозелитизма.

Межденоминационные организации. Христианская федерация Малайзии (создана в 1985; зарегистрирована в 1986) включает 3 основных церковных объединения — Совет Церквей Малайзии (действует с 1948), Национальное евангельское христианское содружество (с 1983) и католич. Епископскую конференцию Малайзии, Сингапура и Брунея (с 1964). Федерация объединяет 90% всех церковных орг-ций в М. и в свою очередь является членом Малайзийского консультативного совета буддизма, христианства, индуизма, сикхизма и даосизма, а также правительственного Комитета по содействию, взаимопониманию и гармонии среди верующих. Совет Церквей Малайзии объединяет основные протестант. деноминации (в т. ч. англикан. диоцезы, Базельскую христианскую Церковь, Евангелическо-лютеранскую Церковь в Малайзии, Лютеранскую Церковь в Малайзии, Пресвитерианскую Церковь в Малайзии, Методистскую Церковь Малайзии, Сирийскую Малабарскую Церковь Мар Фомы и др.) и вост. Церкви (Православную Сирийскую Церковь в Малайзии и Коптскую Церковь). Национальное евангельское христианское содружество объединяет такие протестантские орг-ции, как Евангелическая Церковь Борнео, Ассамблеи Бога, общины баптистов, бретренов и др.

Религиозное законодательство. Основные положения, касающиеся религии, заложены в Конституции М., где гарантируются права всех национальных общин страны. Ислам является офиц. религией Федерации, но др. религии могут «практиковаться в мире и гармонии» в любой ее части (ст. 3, п. 1). В 9 штатах обязанности и привилегии наследственного правителя как главы мусульм. общины должны быть определены конституцией штата (ст. 3, п. 2). Конституции 4 штатов (Малакка, Пинанг, Сабах и Саравак) должны предусматривать, что Верховный правитель имеет должность главы ислама в пределах указанных штатов (ст. 3, п. 3). Он же является главой ислама на федеральных территориях Куала-Лумпур, Лабуан и Путраджая (ст. 3, п. 5). При осуществлении ислам. обрядов и церемоний на уровне федерации 9 наследственных правителей штатов делегируют свои полномочия глав мусульм. общины Верховному правителю (ст. 3, п. 2). Хотя в конституции напрямую не указано, что Верховный правитель является главой мусульм. общины всей Федерации, во время присяги при вступлении в должность он обещает «во все времена защищать мусульманскую веру», а также определяет даты мусульм. праздников на федеративном уровне. Фактически главой гос-ва может стать только мусульманин, т. к. Верховного правителя избирают из числа 9 наследственных монархов, исповедующих ислам.

Ст. 11, п. 1 Основного закона провозглашает, что каждый имеет право исповедовать, практиковать и пропагандировать любую религию, однако далее, в п. 4, указано, что федеральным законом или законами штатов может запрещаться пропаганда мусульманам любых религ. доктрин, кроме ислама. Но эта же статья обеспечивает свободу миссионерской деятельности и прозелитизма среди немусульман. В гос. доктрине «Рукунегара» (Основы государства), ставшей частью политической идеологии в М., лежат 5 принципов, первый из которых — вера в Бога и веротерпимость, а ислам признаётся гос. религией.

Применение мусульманского и обычного (адатного) права обеспечивают шариатские и адатные суды (последние действуют в Восточной М.). В шариатских судах мусульмане решают вопросы семейного права, включая развод и наследование, светские суды не имеют права пересмотреть их решения. Согласно мусульм. семейному праву, в М. допускается многоженство. В 1989 г. в законодательство были внесены существенные изменения, к-рые усиливают защиту имущественных прав замужней женщины и уравнивают женщин в правах при разводе. В юрисдикцию ислам. судов входят также случаи нарушения установлений шариата или адата. Паломничество в Мекку регулируется Законом об организации хаджа 1969 г. и пользуется гос. поддержкой.

В М. запрещается или строго ограничивается отречение от ислама. За последние 10 лет ходатайства о выходе из ислама и переходе в др. вероисповедание подали менее 100 граждан. Не все просьбы при этом были удовлетворены властями. Единственным штатом, законодательство которого лояльно относится к смене вероисповедания, является Негери-Сембилан, где такое право получили за последнее десятилетие 84 чел. Наиболее строгие санкции за подобное обращение к властям предусмотрены в шт. Паханг, где попытка отречения от ислама карается наказанием вплоть до тюремного заключения на 3 года. Все мусульмане обязаны строго выполнять религ. требования. В частности, за нарушение поста штрафуется не только виновный, но и продавец, к-рый в дневное время продал мусульманину еду. Преследуются и др. деяния, запрещенные Кораном,— употребление спиртного, азартные игры, наркомания и проч. Несоблюдение требований ислама в быту встречает серьезное общественное осуждение. Законодательно регулируются и вопросы исламской экономики и финансов. В парламенте были приняты регулирующие их специальные правовые акты: Закон об исламском банковском деле в 1983 г., Закон о такафуле (араб.— «поручительство», «залог») в 1984 г.

Деятельность христианских конфессий регулируется специальными правовыми актами, такими как Закон о Методистской церкви 1955 г., Закон о Синоде епархии Западной Малайзии 1971 г. и проч. Специальные акты парламент принимает также и при назначении католических епископов.

В 2007 г. малайзийские мусульм. богословы добились того, что Мин-во внутренних дел издало запрет местным христианам употреблять в печати слово «Аллах», говоря о Боге (малайцы независимо от вероисповедания называют Бога заимствованным из араб. словом «Аллах»). Когда в дек. 2009 г. суд отменил решение правительства и постановил, что католич. Церковь имеет конституционное право на использование слова «Аллах», мусульм. радикалы в знак протеста совершили по всей стране ряд погромов и поджогов католич. и протестант. церквей. В авг. 2013 г. Апелляционный суд М. постановил, что правительство может оспорить данный вердикт, и в июне 2014 г. федеральный суд вновь принял решение, позволявшее употреблять это слово только приверженцам ислама. В том же месяце Верховный суд М. оставил в силе это решение.

История. Древнейшие археологические находки на территории совр. М. датируют периодом между LXXII и XXXVIII тыс. до Р. Х. В XIII–X тыс. до Р. Х. сложились главные хозяйственно-культурные типы охотников-собирателей и рыболовов-собирателей. К IX–VIII тыс. до Р. Х. относят первые останки человека совр. типа. Бóльшая часть древнейшего населения Малаккского п-ова принадлежала к негро-австралоидной расе, найдены также свидетельства пребывания здесь юж. монголоидов, к-рых считают носителями австроазиатских языков.

В III–II тыс. до Р. Х. через Малаккский п-ов шло заселение островной Юго-Вост. Азии народами австронезийской группы (предками малайцев), вышедшими из юго-зап. и юж. районов Китая и расселившимися на многочисленных островах Индийского океана — от Малайского и Филиппинского архипелагов вплоть до Мадагаскара. Среди этих народов были распространены анимизм и почитание предков. Они создавали святилища на вершинах холмов и сооружали, как и автохтонное население, мегалитические постройки. В тот период из культовых процессий, изображавших вызов духов умерших, зародился известный малайско-индонезийский театр теней (ваянг).

На рубеже I тыс. до Р. Х. и I тыс. по Р. Х. в прибрежных районах Малаккского п-ова проходили процессы разложения родового строя и образования ранних городов-государств, чему способствовали торговые и культурные контакты с Индией, прочно установленные в первых веках по Р. Х. Первые политии возникли в северных районах Малаккского п-ова (совр. Юж. Таиланд и Северная М.) на пересечении морских торговых путей с сухопутными дорогами и реками. Города-государства обычно развивались из прибрежных деревень (кампонгов) и занимали небольшие территории в устье впадавшей в море реки. В состав политии входила также прилегающая к городу прибрежная равнина, внутренние районы практически не контролировались. С III по VI в. по Р. Х. они входили в сферу влияния империи Фунань с центром в районе дельты р. Меконг.

Тесные связи с Индией способствовали распространению на территории совр. М. индуизма и буддизма хинаяны, сосуществовавших друг с другом. Правители городов-государств привлекали инд. колонистов, приглашали брахманов, имевших большой авторитет при дворе, и сооружали религ. постройки. В устье р. Мербок на месте древнего города были раскопаны 17 храмов; самая ранняя буддийская ступа (на вершине Букит-Чорас, холма к северу от р. Мербок) относится к IV в. Найденные в Кедахе буддийские санскритские надписи, остатки буддийских ступ и мон-рей, изваяния Будды и проч. буддийские статуэтки, носящие следы влияния различных инд. скульптурных школ, датируют IV–V вв. Кит. буддисты, путешествовавшие в Индию начиная с V–VI вв., останавливались в городах Малаккского п-ова; они упоминали о буддийских мон-рях и реликвиях, к-рые видели там.

В VI–VII вв., после падения Фунани, на полуострове стал господствовать шиваизм. В Кедахе были найдены 10 шиваитских храмов, датируемых сер. VI — сер. VIII в. Преобладание шиваизма не привело к исчезновению буддизма: в кон. VII в. кит. путешественник И Цзин отмечал, что эта религия процветает в одном из малаккских городов-государств — Лангкасуке.

Малайя в VIII–XVI вв. Возникшая в 70-х гг. VII в. на о-ве Суматра морская империя Шривиджайя к кон. VIII в. объединила под своей властью обширные территории Малайского архипелага и Малаккского п-ова. В силу своего выгодного расположения города-государства сев. части Малаккского п-ова (Кедах, Лангкасука, Панпан, Тантан, Таккола, Паханг, Лоюэ) заняли особое место среди зависимых владений Шривиджайи, а Кедах в IX–X вв. стал сев. столицей империи и ее крупнейшим портом.

Установление власти шривиджайских махараджей на Малаккском п-ове привело к укреплению индуизма и распространению буддизма махаяны, вобравшего в себя многое из индуистских культов и по сравнению с буддизмом хинаяны шире использовавшего местные верования. В период Шривиджайи в малаккских городах-государствах стали доминировать шиваитские и вишнуитские храмы, построенные уже не по образцу индийских, а в самобытном малайско-индонезийском стиле. К кон. VII в. относят первые надписи на малайском языке, на к-ром в VIII–XIV вв. создавали лит. произведения. Малайский язык стал официальным и лит. языком Шривиджайи и использовался как средство общения между малайцами и населением различных островов архипелага. При этом индуизм и буддизм оставались религиями жителей городов, основная масса сельского населения сохраняла анимистические верования.

После поражения Шривиджайи в войне с империей Чолов в XI в. и начавшегося упадка с нач. XIII в. от нее стали отделяться наиболее развитые малайские владения. Борьба малайских городов против господства Шривиджайи имела религ. аспект и нередко проходила под знаменем возвращения к буддизму хинаяны. После окончательного распада Шривиджайи в кон. XIII в. сев. гос-ва Малаккского п-ова (Тамбралинга и др.) попали под власть таи – сначала гос-ва Сукхотаи, а с сер. XIV в.— гос-ва Аютия; юж. области в 60-х гг. XIV в. были подчинены индонезийской державе Маджапахит. В XIII–XIV вв. в гос-вах Малайи распространение получил буддизм хинаяны, к-рого придерживались господствующие в то время таи.

В нач. XV в. оживление кит. морской торговли способствовало возвышению возникшего ок. 1400 г. на зап. побережье Малайи гос-ва Малакка, к-рое, установив дружеские связи с империей Мин, прекратило выплату дани гос-ву Аютия и отверг-

ло претензии империи Маджапахит на сюзеренитет над городом. Малакка присоединила богатые оловом архипелаг Диндинг и княжество Селангор, установила контроль над островами Сингапур и Бинтан у юж. оконечности полуострова, завоевала Паханг на вост. побережье, Кедах и Тренгану на севере.

Возвышению Малакки способствовало принятие ее правителями ислама, новой религии, которую исповедовали араб. и персид. торговцы, проникшие на территорию совр. М. еще в IX–X вв. В XIII в. инд. купцы-мусульмане сменили араб. и персид. торговцев, но до возникновения Малакки новая религия не распространилась широко среди населения полуострова. Первый правитель Малакки Парамешвара установил тесную связь с княжествами Пасей и Пиди (Сев.-Вост. Суматра), к-рые приняли ислам на рубеже XIII и XIV вв. и были центрами мусульм. торговли в регионе. В 1414 г. Парамешвара обратился в ислам под именем Искандер-шах и женился на дочери султана Пасея, после чего Малакка стала привлекать к себе мусульманских торговцев из Индии и с Суматры. Вплоть до сер. XV в. в Малакке шла внутриполитическая борьба сторонников традиционных для региона религий с исламом. В 1445 г. в результате переворота власть захватил потомок Искандер-шаха раджа Касим, принявший титул султана и имя Музаффар-шах. С этого времени окончательно утвердилась новая элита, ориентировавшаяся на ислам, и началась активная исламизация полуострова, которая шла вместе с расширением границ Малаккского султаната и завершилась к кон. XVII в.

К нач. XVI в. Малаккский султанат установил полный контроль над Малаккским прол. и стал одним из наиболее сильных гос-в Юго-Вост. Азии, а г. Малакка превратился в крупный порт. Основу экономики гос-ва составляла торговля. Пряности Малайского архипелага обменивали на инд. товары. Основным продуктом, вывозимым из Малайи, было олово.

В XVI в. в Юго-Вост. Азии появились португальцы. Малакка, как богатейший порт на перекрестке торговых путей к Островам пряностей, стала одним из первых объектов португ. экспансии. В июле 1511 г. к городу подошел португ. флот под

Католическая ц. св. Петра в Малакке. 1710 г.

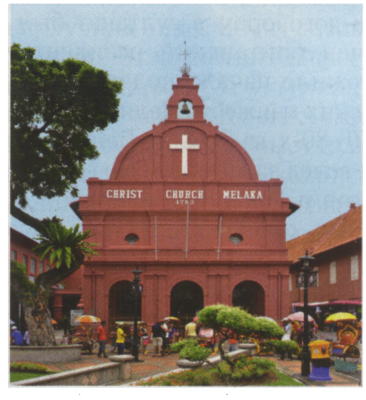
командованием губернатора Индии Афонсу ди Албукерки. После неск. неудачных попыток штурма португ. войска 24 авг. ворвались в Малакку. Город был разграблен, мн. жители-мусульмане были убиты. Султан Махмуд и его сын Алауддин бежали вглубь полуострова.

Малаккский полуостров в колониальный период. Решающим фактором в дальнейшей судьбе Малайи стало соперничество Испании, Португалии, Нидерландов и Великобритании за монополию на торговлю пряностями, поступавшими гл. обр. с Молуккских о-вов. Захваченные Малакка и ее окрестности стали опорой португ. колонизаторов в этом регионе. Сев. малайские княжества попали в зависимость от Сиама. В приграничных малайских султанатах (Джохор, Паханг и Перак) правили отпрыски малаккской династии, настроенные враждебно по отношению к захватчикам.

С кон. XVI в. в Юго-Вост. Азию устремились и др. европ. страны. Наибольшего влияния в тот период достигла Нидерландская Ост-Индская компания (НОИК). Используя недовольство местных правителей и населения проводимой португальцами политикой, голландцы в союзе с Джохором в 1641 г. овладели Малаккой, к-рая быстро потеряла значение мирового порта, поскольку НОИК стремилась сосредоточить международную торговлю в расположенной на сев. побережье Явы Батавии, центре своих владений в Юго-Вост. Азии. Малакка же использовалась как сильная крепость на пути через Малаккский прол. В 1783–1787 гг. голл. войска заняли Джохор, к-рый был вынужден признать свою зависимость.

В кон. XVIII в. на севере полуострова в результате объединения неск. мелких государственных образований возник султанат Келантан; княжества центральной части полуострова, где доминировали представители народности минангкабау, пришедшие из Зап. Суматры, объединились в конфедерацию Негери-Сембилан («Девять стран»). В тот период на Малаккском п-ове была заложена основа этнонациональной структуры совр. М.: продолжалось заселение полуострова народностями о-вов Малайского архипелага, увеличивалось число выходцев из Индии, значительно возросла иммиграция из Китая, особенно усилившаяся с приходом брит. колонизаторов.

Во 2-й пол. XVIII в. Британская Ост-Индская компания (БОИК) начала поиски военно-морской и торговой базы в Юго-Вост. Азии на путях из Индии в Китай. В 1786 г. британцы заключили соглашение с султаном Кедаха и в обмен на обещание помощи в борьбе против Сиама и уплату ежегодной ренты получили о-в Пинанг, ставший брит. резидентством в юрисдикции губернатора Бенгалии. Адм. центр новой колонии, г. Джорджтаун, был провозглашен свободным портом, что способствовало быстрому развитию торговли и заселению прежде безлюдного острова малайцами из Кедаха и иммигрантами из Индии и Китая. В 1795 г. британским владением стала и Малакка. После наполеоновских войн новой опорной базой Великобритании стал о-в Сингапур, имеющий выгодное географическое



Англиканская ц. Христа Спасителя в Малакке. 1753 г.

и стратегическое положение у юж. оконечности полуострова. Он входил в состав султаната Риау-Джохор, зависимого от Нидерландов. Вначале британцы получили право на создание на острове фактории, а затем добились от султана Хусейншаха подписания договора, передающего им права на Сингапур. После подписания Лондонского договора о разделе сфер влияния в Юж. и Юго-Вост. Азии Нидерланды взамен на отказ британцев от претензий на Суматру и прилегающие архипелаги передали им свои фактории в Индии, Малакку, Сингапур и обязались не создавать колоний на Малаккском п-ове. Т. о., вся Малайя вошла в сферу влияния Великобритании. В 1826 г. брит. владения Пинанг, Сингапур и Малакка были объединены в президентство Стрейтс-Сетлментс («Поселения у проливов») с центром в Сингапуре под контролем генерал-губернатора Индии. Остров стал важным пунктом транзитной торговли, чему способствовало объявление его свободным портом.

В XIX в. на мировом рынке резко возросла добыча олова, к-рая перешла к китайцам, массово иммигрировавшим в Малайю. В 1867 г. поселения Стрейтс-Сетлментс, ранее входившие в брит. владения в Индии, стали отдельной «коронной» территорией, подчинявшейся правительству империи. В 70-х.гг. XIX в. Великобритания приступила к прямому захвату малайских княжеств. В янв. 1874 г. губернатор Стрейтс-Сетлментса Э. Кларк вмешался в междоусобную войну правителей Перака, и в соответствии с заключенным договором в султанат был назначен британский резидент, что положило начало подчинению малайских княжеств Великобритании. В 70–80-х гг. XIX в. Великобритания вслед за Пераком захватила Селангор и Негери-Сембилан — 2 основных оловодобывающих района Малайи, а также Паханг. В 1896 г. брит. колониальная администрация объединила эти 4 малайских княжества в Федерацию малайских гос-в (ФМГ), во главе которой стоял брит. генеральный резидент.

В 1909 г. Великобритания вынудила Сиам подписать договор о передаче ей находившихся под сиамским господством султанатов Сев. Малайи — Келантана, Тренгану, Кедаха и Перлиса. Последним в 1914 г. был подчинен Джохор на юге полуострова. Т. о., в нач. XX в. на территории Малайи сложились 3 системы колониального управления: колония Стрейтс-Сетлментс (Сингапур, Малакка, Пинанг), федерированные (Негери-Сембилан, Перак, Паханг, Селангор) и нефедерированные (Джохор, Кедах, Келантан, Перлис, Тренгану) малайские княжества. Все эти владения составили в совокупности колонию Британская Малайя, основанную в 1909 г. Колония Стрейтс-Сетлментс управлялась губернатором, к-рый одновременно был верховным комиссаром ФМГ. Нефедерированные княжества подчинялись непосредственно брит. губернатору, хотя формально их возглавляли местные султаны.

В нач. XX в. в условиях нарастания национально-освободительного движения в Азии в кит. и инд. среде М. возникли первые демократические политические орг-ции. В 20-х гг. XX в. кит. рабочие объединялись в марксистские кружки и профсоюзы, в 1930 г. образовалась Коммунистическая партия Малайи (КПМ), состоявшая гл. обр. из китайцев. В период между первой и второй мировыми войнами сложилась совр. социально-этническая структура общества Малайи. В 1941 г. в Малайе проживало 2379 тыс. китайцев (44% всего населения), 744 тыс. индийцев (14%) и 2278 тыс. малайцев (42%). Малайцы занимались земледелием и жили преимущественно в деревне, а их знать составляла низшие и средние слои бюрократии. Из числа малайцев формировались также полиция и туземные войска. Основная масса китайцев жила в экономически развитых районах запада и юга Малаккского п-ова, в основном они занимались коммерцией, торговлей, работали на промышленных предприятиях, в школах, больницах, юридических учреждениях. Были приняты законодательные меры, чтобы не допустить их в сферу сельского хозяйства. Часть инд. общины также занимала заметное место в экономике и торговле Малайи, а индийцы и китайцы составляли большинство рабочего класса колонии. При британской колониальной администрации Малайя превратилась в поставщика каучука и олова, что сделало ее экономику зависимой от метрополии и внешних рынков.

Северный Калимантан в X — кон. XIX в. В вост. части совр. М., на о-ве Калимантан, не позднее X в. сформировалось княжество Бруней (известно также под названием Пони). В кон. XIV — нач. XV в. его правитель Аванг Алак Бетатар принял ислам и стал султаном Брунея под именем Мухаммад-шах. В нач. XVI в. захват португальцами Малакки способствовал возвышению султаната, к-рый распространил свою власть на всем Калимантане, включая Саравак и Сабах. В отличие от гос-в Малаккского п-ова Брунею удавалось сохранять независимость от европ. держав до сер. XIX в. В 1839 г. на Калимантан прибыл британский авантюрист Дж. Брук, к-рый, снарядив частный военный корабль, оказал султану помощь в борьбе с пиратами и в подавлении восстания в Сараваке. В благодарность за услугу султан в 1841 г. даровал Бруку право на управление этой территорией. В 1863 г. брит. власти признали Саравак независимым гос-вом под властью Брука, основавшего династию «белых раджей». В 1881 г. образовалась Британская компания Сев. Борнео, распространившая свою власть на сев. часть слабеющего Брунея (Сев. Борнео, или Сабах). В 1888 г. над Сабахом и Сараваком был установлен брит. протекторат. В колониальную эпоху в Сабахе получило развитие плантационное хозяйство (табак, каучук), велись лесозаготовки; в Сараваке добывали нефть.

Японская оккупация Британской Малайи и Северного Калимантана. После вступления Японии во вторую мировую войну Малайя стала одним из первых объектов япон. экспансии в Юго-Вост. Азии. 8 дек. 1941 г. япон. войска высадились в княжестве Келантан на северо-востоке полуострова и начали продвижение на юг. 19 янв. 1942 г. почти без боев были захвачены Саравак и Сабах. Захват Малайи завершился капитуляцией Сингапура 15 февр. 1942 г. Оккупация Малайи, которая должна была стать частью Японской империи, продолжалась 3,5 года. Малайские лидеры поддержали идею независимости Малайи в рамках Вел. Индонезии и формирование вспомогательных воинских частей ПЕТА (Добровольческая армия защитников отечества) из индонезийцев и малайцев. Одновременно среди инд. населения велась вербовка в т. н. Индийскую национальную армию.

Лидером и организатором антияпон. сопротивления стала КПМ.

Были созданы партизанские отряды, к-рые к 1943 г. составили Антияпонскую армию народов Малайи, насчитывавшую более 7 тыс. бойцов. За время боев было уничтожено ок. 10 тыс. оккупантов, нек-рые районы Малайи были освобождены. После капитуляции Японии 2 сент. 1945 г. брит. войска установили контроль над Малайей, и военная администрация приступила к восстановлению колониальных порядков и позиций брит. капитала в стране. Были приняты меры по разоружению Антияпонской армии народов Малайи. Тем не менее КПМ в послевоенные годы продолжала занимать лидирующее положение в национально-освободительном движении.

Малайя и Северный Калимантан в 1946–1957 гг. В 1946 г. Саравак и Сабах были поставлены под прямой контроль Мин-ва колоний Великобритании, Сингапур был отделен от Малайи, а на Малаккском п-ове был создан Малайский союз, объединявший Малакку, Пинанг и все княжества. Их правители передали свой суверенитет брит. короне и остались лишь главами мусульманских общин. На всей территории страны существовала единая исполнительная власть, к-рую осуществлял брит. губернатор. Вводилось единое гражданство. В Сингапуре и Малайском союзе создавались назначаемые властями законодательные советы, которые в дальнейшем планировалось сделать выборными, колонии были объявлены «самоуправляющимися территориями».

Идея Малайского союза вызвала оппозицию практически во всех слоях общества. Правители княжеств демонстративно отказались участвовать в церемонии создания союза, заявив, что по принуждению поставили подписи под документом о передаче своего суверенитета брит. короне. Коренное население требовало восстановления особого положения малайцев. В этих условиях британцы 1 февр. 1948 г. провозгласили преобразование Малайского союза в Малайскую Федерацию, вновь основанную на косвенном управлении. Были восстановлены права и привилегии султанов и особое положение малайцев. В то же время вводилось строгое унитарное правление во главе с брит. Верховным комиссаром. Сохранилось единое гражданство, но для немалайцев его получение было затруднено.

Большинство политических партий не могло согласиться с созданием Малайской Федерации, и в стране развернулась массовая кампания протеста. 18 июня 1948 г. было объявлено чрезвычайное положение, запрещены забастовки и демонстрации. Вне закона были поставлены КПМ и ее орг-ции, Всемалайская федерация профсоюзов и ряд радикальных партий. В этих условиях КПМ вывела свои основные силы в джунгли и развернула повстанческую борьбу. В февр. 1949 г. из партизанских отрядов была создана Освободительная армия народов Малайи численностью в 9,5 тыс. чел., против нее действовала 200-тысячная армия, включавшая англ., австрал. и новозеландские части и подразделения. Несмотря на все усилия, брит. власти не смогли подавить партизанское движение и были вынуждены пойти на уступки, разрешив деятельность национально-демократических орг-ций: ОМНО (создана в 1946), Индийского конгресса Малайи (1946) и Китайской ассоциации Малайи (1949). В 1954 г. эти орг-ции достигли соглашения о создании партии «Альянс» (с 1957 Союзная партия (СП)), к-рая победила на выборах 1955 г. Правительство сформировал лидер «Альянса» Абдул Рахман. ОМНО поставила вопрос о предоставлении Малайской Федерации независимости в течение 3 лет. После достижения договоренности с султанами о сохранении их положения в независимой Малайе и проведения переговоров с брит. правительством было принято решение о провозглашении Малайской Федерации в качестве независимого члена Британского Содружества с 31 авг. 1957 г.

Период независимости. Парламентские выборы 1959 г. стали первыми в независимой Малайе. Число избирателей по сравнению с 1955 г. увеличилось в 2 раза, изменился их национальный состав: хотя большинство по-прежнему составляли малайцы, резко выросло число получивших гражданство китайцев и индийцев. На выборах вновь победила СП, сумевшая набрать лишь немногим более половины голосов избирателей (в 1955 было 82%). Заметного успеха добилась ПМИП, получившая 13 мест в центральном парламенте и абсолютное большинство в гос. советах Келантана и Тренгану.

В стране происходила стабилизация политической обстановки и быстро развивалась экономика. К 1960 г. были разгромлены основные партизанские базы, кроме находившихся в приграничных с Таиландом районах. В том же году был отменен режим чрезвычайного положения и принят Закон о внутренней безопасности, дававший властям право заключать граждан в тюрьму сроком до 2 лет без суда и следствия, а также запрещать забастовки.

В 1961 г. премьер-министр Абдул Рахман выдвинул план создания Федерации Малайзии в составе Малайской Федерации, Сингапура, Сабаха, Саравака и Брунея. Бруней отказался войти в Федерацию. После длительных переговоров с британским правительством 16 сент. 1963 г. было провозглашено создание нового гос-ва — Федерации Малайзии. Ислам был объявлен гос. религией. Султаны княжеств, из к-рых избирался номинальный Верховный правитель М., сохраняли представительные функции и являлись одновременно религ. лидерами.

Создание М. привело к обострению международной обстановки в Юго-Вост. Азии. Индонезия и Филиппины разорвали дипломатические отношения с М. (нормализация наступила в 1965–1966). Быстро стали нарастать экономические и политические разногласия с Сингапуром, вслед. чего 7 авг. 1965 г. было подписано соглашение о выходе Сингапура из состава Федерации (официально с 9 авг.). Выборы 10 мая 1969 г. продемонстрировали глубокое недовольство, существовавшее в стране. Хотя СП сохранила большинство мест в парламенте, она получила лишь 49% голосов избирателей. В законодательных собраниях 5 штатов СП уступила оппозиции. 13 мая в Куала-Лумпуре начались межнациональные столкновения после проведения демонстрации оппозиции по поводу одержанной победы СП. Были убиты от 200 до 500 чел., ранены 440, арестованы ок. 9 тыс. и отданы под суд ок. 5,5 тыс. чел. Основную массу убитых и раненых составили китайцы. После объявления чрезвычайного положения (отменено в 1971), роспуска парламента и создания Национального оперативного совета ситуация к авг. 1969 г. стабилизировалась.

В авг. 1970 г. была принята гос. доктрина «Рукунегара» (Основы государства), построенная на идее единой малайзийской нации, в которой

нет различий по этническим и религ. признакам. В конституцию были внесены положения, запрещавшие публично обсуждать вопросы гражданства и особых прав малайцев и коренного населения Восточной М. С целью ослабления межэтнических и политических противоречий в стране в 1974 г. был создан НФ, в к-рый вошло большинство политических партий М. На состоявшихся в том же году парламентских выборах НФ получил абсолютное большинство мест. Было образовано правительство из членов СП и лидеров бывш. оппозиционных партий. В 1981 г. пост премьер-министра занял Махатхир Мохамад, ставший также президентом ОМНО и лидером НФ. Он взял курс на сохранение национального единства, укрепление НФ, расширение сотрудничества с партиями, выражавшими интересы кит. и инд. населения, ускоренную модернизацию экономики. За 22 года пребывания у власти он добился политической стабилизации и заметных экономических успехов: М. из аграрной страны превратилась в одно из наиболее развитых промышленных гос-в Азии. К 90-м гг. XX в. М. стала центром производства высокотехнологичных изделий (радио- и бытовая электроника, компьютерная техника) и при этом сохранила положение одного из мировых лидеров в экспорте каучука, олова и пальмового масла.

Кризис 1997–1998 гг. нанес серьезный удар по местной валюте и привел к резкому спаду производства. Впосл. правительство М. отказалось от помощи МВФ и активно поддерживало экономическую интеграцию стран Юго-Вост. Азии. В 2004 г. победу на парламентских выборах вновь одержал НФ во главе с новым премьер-министром Абдуллой Ахмадом Бадави. На выборах 2008 г. оппозиционная коалиция «Народный блок», получив почти 47%, добилась наибольших успехов за весь период существования М., а НФ, набрав лишь немногим более 50%, показал наихудшие результаты, хотя и остался у власти благодаря мажоритарной системе. В 3 штатах (Кедах, Келантан и Пинанг) к власти пришла оппозиция. Новый премьер-министр Наджиб Тун Разак принял меры по консолидации правящей коалиции. На всеобщих выборах 5 мая 2013 г. победу вновь одержал НФ, набравший лишь 47,4%, но получивший более 60% мест в парламенте. Он также сохранил власть в 10 из 13 штатов.

История христианства в М. Распространение христианства на Малаккском п-ове началось с приходом португальцев в 1511 г., когда к Малакке подошел флот Албукерки с 8 католическими капелланами на борту. Распространение христианства осуществлялось 2 путями. Первый заключался в поощрении властями смешанных браков между португальцами и местными жителями; их

Руины ц. ап. Петра (XVI в.) и памятник католич. св. Франциску Ксаверию (1952) в Малакке

потомки (т. н. черные португальцы) положили начало существованию христ. общины на полуострове. Др. путь — прозелитизм католических орденов (доминиканцев, иезуитов и францисканцев). Активная прозелитическая деятельность началась в сент. 1545 г., когда в Малакку прибыл известный миссионер-иезуит Франциск *Ксаверий*. До 1552 г. он посещал этот город еще неск. раз и во время своих визитов основал здесь 1-ю католич. школу. В 1553 г. Малакка стала местом временного упокоения Ксаверия: его тело в течение неск. месяцев было погребено в местной ц. Пресв. Девы Марии Божией Благодати (построена в 1521; ныне ц. ап. Павла, считается старейшей на территории М.), затем его нетленные останки были перевезены в Гоа. Усилия первых проповедников были направлены гл. обр. на проживавших в Малакке китайцев и торговцев из Индии, в меньшей степени — на мусульман. Папа Римский *Павел IV* буллой «Pro excellenti preeminentia» от 4 февр. 1557 г. учредил в Малакке католич. еп-ство, охватившее весь Малаккский п-ов и находившееся в подчинении патронатного (португ. Padroado) архиеп-ства Гоа. Кафедральным собором стала ц. Успения Пресв. Богородицы. В 1570 г. возведена ц. Благовещения. На протяжении всего периода португ. владычества проводилась политика насильственного обращения населения в христианство, но, несмотря на принятые меры, к концу их правления (1641) в Малакке и ее окрестностях насчитывалось лишь ок. 6,5 тыс. христиан из 20–30 тыс. жителей. В кон. XVII в. католич. проповедь на Калимантане была поручена миссионерам-театинцам, в 1697 г. был основан апостолический викариат Борнео.

После захвата Малакки голландцами новая колониальная администрация ввела антикатолич. законодательство, деятельность католич. миссионеров была запрещена, все католич. приходы были переведены в юрисдикцию *Нидерландской реформатской Церкви*, мн. португальцы были убиты или изгнаны, португ. епископ Малакки находился в изгнании на о-вах Тимор или Флорес. Несмотря на гонения, католич. общине удалось сохраниться благодаря таким подпольным движениям католич. священников и мирян, как Братство св. Розария. Но прозелитическая деятельность голландцев не имела заметных успехов. После провозглашения в 1702 г. религ. свобод были разрешены деятельность Римско-католической Церкви и строительство католич. храмов. Большинство пресвитерианских приходов вернулось в лоно католич. Церкви. Во время англ. правления нек-рые из них перешли в юрисдикцию англикан. Церкви, пресвитерианство осталось религией лишь части проживавших в Малайе шотландцев. (Попытка возрождения пресвитерианства была сделана в нач. XIX в. Лондонским миссионерским об-вом, но, несмотря на нек-рый прогресс, пресвитерианство остается в наст. время одним из маргинальных вероисповеданий в М.)

В кон. XVIII — нач. XIX в. на Малаккском п-ове возрождается жизнь католич. общины благодаря активной деятельности Парижского об-ва заграничных миссий, члены которого были посланы сюда в 1780 г. из апостолического викариата Сиама, претендовавшего на юрисдикцию над Малаккским п-овом. Это вызвало недовольство патронатного архиепис-

копства Гоа, под прямое управление к-рого перешла территория упраздненного в 1818 г. Малаккского епископства. Спор окончательно разрешился к сер. 80-х гг. XIX в.: 23 июня

Интерьер католической ц. Лурдской Богоматери в г. Кланг. 1928 г.

1886 г. общины португ. миссии были переведены в юрисдикцию патронатного архиеп-ства Макао; 10 авг. 1888 г. католич. общины на Малаккском п-ове, за исключением общин португ. миссий, были объединены во вновь восстановленное Малаккское еп-ство, находившееся в юрисдикции архиеп-ства Пондичерри и напрямую подчинявшееся Конгрегации пропаганды веры.

С проникновением брит. колонизаторов в 1786 г. в Малайе распространялось англиканство, первым священником стал служащий БОИК Дж. Контер, приход был зарегистрирован в 1799 г. Первая англикан. ц. св. Георгия была построена на о-ве Пинанг в 1819 г. Изначально приходы Малаккского п-ова были в юрисдикции Калькуттского еп-ства, охватывавшего территорию от Индии до Нов. Зеландии. С 1848 г. в Сараваке по приглашению «белого

Интерьер англиканского собора св. Девы Марии в г. Куала-Лумпур. 1895 г.

раджи» Дж. Брука действовала Церковная миссия Борнео (создана в 1846) под упр. Ф. Т. Макдугалла. В 1855 г. он возглавил самостоятельное еп-ство Лабуана, объединившее Малайю, Сингапур, Сев. Борнео (ныне Сабах), Бруней и Бангкок. В следующем году Брук назначил Макдугалла епископом Саравака, формально считавшегося независимым гос-вом (такая практика сохранялась до присоединения Саравака к землям британской коро-

ны в 1946). Численность англикан. общин в Пинанге и Сингапуре увеличивалась в первую очередь за счет прибывавших британских чиновников и плантаторов, а также связанных с брит. администрацией китайцев. В англикан. Церковь перешли и нек-рые выходцы из Индии, образовавшие (как и прихожане сир. церквей) отдельную касту. В 1869 г. англикан. общины в Стрейтс-Сетлментсе были переданы от Калькуттского диоцеза в Лабуанский. В 1909 г. создан англикан. диоцез Сингапура, охвативший территорию Малайи.

Помимо англикан в Сабахе и Сараваке проповедовали миссионеры из др. протестант. деноминаций, в т. ч. представители Базельского евангелического миссионерского об-ва во главе с Р. Лехлером. С 1882 г. они работали по привлечению в Сев. Калимантан китайцев-хакка, бежавших в Юго-Вост. Азию после Тайпинского восстания 1850–1864 гг. в Китае. Первая община Базельского об-ва была организована в Кудате, затем было основано поселение Лаусан, где в 1886 г. была возведена 1-я базельская церковь, при к-рой в том же году была организована школа для говоривших на кит. языке. В кон. XIX — нач. XX в. появились еще неск. базельских церквей, а в 1925 г. на 1-м синоде они объединились в Автономную базельскую Церковь Борнео. Также в Сев. Калимантане вели проповедь католики: с 1857 г. здесь работали члены Миланского об-ва заграничных миссий, с 1881 г.— Миссионерского об-ва св. Иосифа из Милл-Хилла.

Важным фактором распространения христианства во 2-й пол. XIX — нач. XX в. были иммиграционные потоки из Индии и Китая, вместе с переселенцами на территории совр. М. появились новые церковные орг-ции. Из Индии на Малаккский п-ов переселялись тамилы, обратившиеся в лютеранство еще на родине в результате деятельности Б. *Цигенбальга* и Миссии Дания-Галле. В 1907 г. усилиями лютеран. проповедников из Индии, гл. обр. Т. Джозефа, была организована 1-я конгрегация, объединившая тамилов-лютеран в Куала-Лумпуре и положившая начало совр. Евангелическо-лютеранской Церкви в Малайзии. Пастырскую заботу о тамилах-лютеранах в Малайе взяли на себя миссионеры из Тамильской евангелическо-лютеранской Церкви (ТЕЛЦ) и Лейпцигской евангелическо-лютеранской миссии. К 1922 г. общины тамилов-лютеран вошли в состав 2 территориальных округов ТЕЛЦ — Сев. Малайи и Юж. Малайи с центрами в Пинанге и Куала-Лумпуре соответственно. В 1924 г. было освящено здание кафедральной лютеран. ц. Зиона в Куала-Лумпуре.

Начавшееся в посл. четв. XIX в. распространение методизма также отчасти обусловлено иммиграцией. В 1885 г. из Хайдарабада (Юж. Индия) в Сингапур прибыл 1-й методист-миссионер У. Ф. Оулдем, начавший прозелитическую деятельность среди местных китайцев. В 1894 г. началось распространение методизма в тамильской среде Пинанга и Куала-Лумпура, что было связано с появлением миссионеров-тамилов с Цейлона. В 1900 г. в Саравак прибыла группа иммигрантов-методистов из Фучжоу (Китай), которые распространили свое учение среди местных китайцев. С 1937 г. миссионеры-методисты Л. Мамора и П. Шмукер стали вести проповедь среди коренного народа ибанов. В 1930 г. в султанате Паханг методистские миссионеры начали проповедовать среди сеноев (одно из негроидных аборигенных племен Малаккского п-ова), а позднее — среди кадазанов в Сев. Борнео (Сабах).

В нач. XX в. переселение этноса малаяли из южноинд. шт. Керала в Малайю способствовало утверждению

здесь реформированной Малабарской Церкви Мар Фомы. Ее первыми священниками были А. Бенджамин и К. Ч. Джордж; последний активно поддерживал иммиграцию христиан-малаяли. В 20-х гг. XX в. в Малайе появились 1-е представители Маланкарской Церкви (Православная Сирийская Церковь), также выходцы из мигрантов-малаяли. В 1932 г. была зарегистрирована их первая община под названием Яковитский сирийский христианский союз, в 1936 г. из Малабара был поставлен 1-й священник общины Т. Джозеф (в сане викария Малайи).

Во время второй мировой войны бóльшая часть иностранных священников и миссионеров была изгнана япон. властями из М. Работа по окормлению верующих и проповеди была возложена на местный клир.

После второй мировой войны к миссионерской работе среди тамилов присоединились проповедники из швед. *Евангелического национального общества* (ЕНО). В марте 1952 г. в Пинанге состоялась 1-я Лютеранская консультативная конференция Юго-Зап. Азии, на к-рой обсуждалась возможность организовать лютеран. миссию среди китайцев, расселенных британской администрацией в т. н. Новых деревнях в ходе борьбы с КПМ. Совет зарубежных миссий Объединенной лютеранской Церкви в Америке поддержал идею, и в следующем году в шт. Селангор прибыли первые амер. миссионеры-лютеране П. Анспач, Д. Эриксон и К. Салливан. Вскоре к амер. миссионерам присоединились проповедники из Китая, вынужденные покинуть эту страну после провозглашения Китайской Народной Республики в 1953 г. Амер. и кит. миссионеры работали гл. обр. среди китайцев-хакка. После обретения Малайей независимости (1957) была предпринята попытка сформировать общенациональную лютеран. церковь для объединения тамильской и кит. лютеранских общин. В 1962 г. по инициативе члена ЕНО Б. Энвалля был организован объединенный комитет по созданию Лютеранской Церкви в Малайе, в к-рый вошли представители «тамильской» (ЕНО и ТЕЛЦ) и «китайской» миссий (амер. лютеран. миссия). Однако эта инициатива не принесла ожидаемого результата из-за различных точек зрения на адм. структуру предполагаемой церковной орг-ции и глубоких культурных различий между тамильскими лютеран. семьями, уже давно принявшими христианство, и относительно молодой кит. общиной, большинство членов к-рой были лютеранами в 1-м поколении. В результате были созданы 2 независимые лютеран. церкви. В 1962 г. территориальные области ТЕЛЦ в Малайе были преобразованы в Евангелическо-лютеранскую Церковь в Малайзии и Сингапуре (ЕЛЦМС), объединившую тамилов-лютеран Малайи. В следующем году китайские конгрегации, возникшие в результате деятельности гл. обр. американских миссий, объединились в Лютеранскую Церковь в Малайе (ЛЦМ; в 1965 переименована в Лютеранскую Церковь в Малайзии и Сингапуре (ЛЦМС)). Первым епископом ЕЛЦМС был назначен Энвалль (1966), 1-м президентом ЛЦМ стал П. Альберти (1963).

Рукоположение во священство в англиканском соборе Всех святых в г. Кота-Кинасалу. 2013 г.

В 1966–1967 гг. была образована др. лютеран. орг-ция в совр. М.— Протестантская Церковь в Сабахе, объединившая конгрегации, созданные в течение XX в. немецкими миссионерами Базельского об-ва. Основой церкви стали общины, возникшие в результате проповеди среди народа рунгус (коренная этническая группа Калимантана), начатой базельскими миссионерами в 1952 г.

Восстановление брит. правления на территории совр. М. и последующее обретение ею независимости привели к адм. изменениям в англикан. Церкви. В 1949 г. епископства Лабуан и Саравак были объединены в диоцез Борнео. В 1960 г. с образованием самостоятельной Малайи диоцез Сингапура был переименован в диоцез Сингапура и Малайи, а после отделения Сингапура от Малайи, в 1970/71 г. разделен на 2 диоцеза — Зап. Малайзии и Сингапура. В 1962 г. диоцез Борнео был разделен на еп-ство Кучинг и еп-ство Джесселтон, вскоре переименованное в еп-ство Сабах (1968), англикан. диоцезы Зап. Малайзии, Кучинга, Сабаха и Сингапура были объединены в рамках автономной Церкви Юго-Вост. Азии.

К сер. 50-х гг. XX в. иммиграция сиро-яковитов из Индии прекратилась. Общину окормляли приезжавшие из Индии священники вплоть до 1984 г., когда малабарским митрополитом был поставлен 1-й малайзийский свящ. Ф. Томас. В 1987 г. был рукоположен еще один малайзиец — А. Уммен. В то же время приток малаяли, приверженцев реформированной Церкви Мар Фомы, усилился после второй мировой войны, что позволило этой Церкви укрепить свои позиции в М.

Римско-католическая Церковь в М. после проведения *Ватиканского II Собора* стала активнее использовать местные языки в проповеди и во внелитургическом богослужении, а также для привлечения в Церковь большего числа коренных жителей умеренно адаптировала церковную литургию к местным религ. обычаям. В 1975 г. в Полуостровной М. был проведен обновленческий Собор католич. Церкви, к-рый рекомендовал развивать локальные особенности церковной жизни, усиливать сотрудничество между светскими и церковными структурами, расширять диалог с др. религиями и христ. деноминациями.

В сер. 60–80-х гг. XX в. малайзийские власти периодически ужесточали отношение к христианству: не выдавали или не продлевали разрешения на въезд для иностранных миссионеров, запрещали строительство церквей, ограничивали или запрещали распространять христ. литературу среди представителей др. религий, национализировали организованные христ. миссиями школы и проч. Антихристианские настроения были особенно сильны в Сабахе, руководитель к-рого Тун Мустафа Харун в сер. 60-х — сер. 70-х гг. XX в. изгнал бóльшую часть христ. миссионеров и священников и проводил на-

сильственную исламизацию. В этих условиях в христ. Церквах и орг-циях усилились тенденции к экуменизму. 14 янв. 1986 г. Римско-католическая Церковь в Малайзии, Совет Церквей Малайзии, представляющий основные протестант. деноминации, и Национальное евангельское христианское содружество, объединяющее гл. обр. евангеликов, бретренов и пятидесятников, создали Христианскую Федерацию Малайзии и вошли в нее как равноправные партнеры. Среди задач новой экуменической орг-ции были названы укрепление христ. единства, защита прав христ. общин, представление ее интересов в гос. структурах.

В 70-х гг. XX в. в М. проповедовали и др. протестант. деноминации, в частности мормоны (в 1995 страну посетил один из «апостолов» мормонов Дж. Б. Уэртлин; тем не менее их численность в М. невелика). В тот период как самостоятельные структуры были оформлены Пресвитерианская Церковь в Малайзии (1974) и Методистская Церковь Малайзии (1976). В 1976 г. был рукоположен 1-й епископ ЕЛЦМС из местного населения — Э. Б. Мутусами; в следующем году был избран П. Фунг в качестве 1-го епископа ЛЦМС из числа жителей М. В 1994 г. ЕЛЦМС раскололась на самостоятельные орг-ции в Сингапуре и Малайзии; последняя стала называться Евангелическо-лютеранской Церковью в Малайзии. Аналогичные процессы проходили в ЛЦМС, которая разделилась в 2012 г., и малайзийская ее ветвь была названа Лютеранской Церковью в Малайзии.

Хотя, согласно законодательству М., ислам является государственной религией, декларируемый в Конституции страны принцип веротерпимости дает христ. миссионерам возможность вести работу среди племен, придерживающихся традиц. верований (гл. обр. в Сев. Калимантане); в этом направлении в наст. время действует большинство миссионерских об-в любых конфессий.

Лит.: *Swettenham F. A.* British Malaya. L.; N. Y., 1906, 1975; *Baring-Gould S., Bampfylde C. A.* A History of Sarawak under its Two White Rajas, 1839–1908. L., 1909. Singapore; N. Y., 1989; *Emerson R.* Malaysia: A Study in Direct and Undirect Rule. L., 1937; *McDougall C.* Buddhism in Malaya. Singapore, 1956; *Runciman S.* The White Rajahs: A History of Sarawak from 1841 to 1946. Camb., 1960; *Cowan C. D.* Nineteenth century Malaya. L.; N. Y., 1961; *Teixeira M.* The Portuguese Missions in Malacca and Singapore (1511–1958). Lisboa, 1961–1963. 3 vol.; *idem.* Malaysia: Satu pengkajian dalam pemerintahan sechara langsung dan tidak langsung. Kuala Lumpur, 1974; *Тюрин В. А.* Завоевание Малайи Англией. М., 1962; *он же.* История Малайзии. М., 1980; *Winstedt R. O.* A History of Malaya. Singapore, 1962; *Руднев В. С.* Малайя, 1945–1963. М., 1963; *он же.* Малайзия: Полит. развитие (1963–1968). М., 1969; *Tregonning K. C.* A History of Modern Sabah. Singapore, 1965²; *Хренов Ю. Ф.* Северный Калимантан (1839–1963). М., 1966; *Thomas C. D.* Diaspora Indians: Church Growth among Indians in West Malaysia. Penang (Malaysia), 1976; *Vierow D. W.* A Comparison of Tamil and Chinese Lutheran Churches in Peninsular Malaysia and Singapore. S. l., 1976; *Гордеев В. В.* Национальный вопрос в Малайзии. М., 1977; *Bedlington S.* Malaysia and Singapore: The Building of New States. Ithaca (N. Y.), 1978; *Mauzy D. K., Milne R. S.* Politics and Government in Malaysia. Vancouver, 1978; *Gullick J. M.* Malaysia. L.; Boulder (Colo.), 1981; *Rooney J.* Khabar Gembira — The Good News: A History of the Catholic Church in East Malaysia and Brunei, 1880–1976. L.; Kota Kinabalu, 1981; *Колосков Б. Т.* Малайзия вчера и сегодня. М., 1984; *Newton B. W.* New Dawn over Sarawak: The Church and its Mission in Sarawak, East Malaysia. Ann Arbor (Mich.), 1988; *Turnbull C. M.* A History of Malaysia, Singapore and Brunei. Sydney; Boston, 1989; Christianity in Malaysia: A Denominational History / Ed. R. Hunt, L. Hing, J. Roxborogh. Petaling Jaya; Selangor, 1992; *Saunders G. E.* Bishops and Brookes: The Anglican Mission and the Brooke raj in Sarawak, 1848–1941. Singapor; N. Y., 1992; *Andaya B. W., Andaya L. Y.* A History of Malaysia. Honolulu, 2001²; *Munoz P. M.* Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula. Singapore, 2006; *Ooi Keat Gin.* Historical Dictionary of Malaysia. Lanham, 2009; *Тюрин В. А., Цыганов В. А.* История Малайзии, XX век. М., 2010; *Wheatley P.* The Golden Khersonese. Singapore, 2010.

Н. А. Толмачёв

МАЛА́КС [греч. Μαλαξός] Мануил (нач. XVI в., Нафплион — ок. 1580), греч. канонист, составитель одного из самых распространенных в поствизант. период номоканонов. Сын свящ. Димитрия Малакса, нотария и великого экономa в митрополии Аргоса и Нафплиона. Получив хорошее образование, М. еще на родине обучился искусству книгописания; наиболее ранняя рукопись, вышедшая из-под его пера, датируется 1543 г. В 1549–1559/60 гг. М. работал писцом в Ватиканской б-ке и в Венеции. В 1561 г. стал нотарием Фиванской митрополии в Беотии. В 70-х гг. XVI в. жил в К-поле, переписывая рукописи при К-польском патриархе.

В 1560–1561 гг. М. создал первоначальный вариант Номоканона на древнегреч. языке. В 1562–1563 гг. он сам перевел его на новогреческий. Текст Номоканона, согласно традиции, делится на следующие части: 1) об архиереях; 2) о священниках; 3) о священных облачениях; 4) о монахах; 5) о крещении; 6) о литургии и прочих богослужениях; 7) о степенях родства как препятствии к браку; 8) о разводе; 9) о наследственном праве; 10) главы пенитенциарного характера; 11) о постах; 12) списки митрополий; 13) образцы писем; 14) неск. глав различного характера — географические, медицинские и проч. Номоканон составлялся с целью служить энциклопедией для любого священника или юриста. Автор стремился приспособить имеющиеся статьи по церковному и гражданскому праву к действующему законодательству, однако это ему не удалось; отсюда пестрая смесь параграфов, повторы и явные анахронизмы. Номоканон М.— произведение компилятивное: среди источников его следует назвать Правила Вселенских и Поместных Соборов, толкования к ним *Иоанна Зонары* и *Феодора IV Вальсамона,* а также Матфея Властаря, т. н. Номоканон Иоанна Постника, сочинения Симеона Фессалоникийского, Константина Арменопула, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста, Никифора Каллиста Ксанфопула, прп. Анастасия Синаита, Иоанна Ксифилина, имп. новеллы. Конкретные канонические постановления иллюстрируются пассажами из патерика, многие из них не имеют аналогов среди известных патериковых рассказов. Количество глав в разных рукописях колеблется от 200 с небольшим до 694. Критическое издание всего текста Номоканона отсутствует, хотя в лит-ре неоднократно высказывалось мнение о необходимости издать и изучать его как важнейший источник по истории права времен тур. господства. В 1985 г. появилось издание части новогреч. текста по 438 рукописям. Полный перечень существующих рукописей новогреч. варианта Номоканона не составлен. В С.-Петербурге хранится более 10 списков памятника (включая отрывки) в Российской национальной б-ке и Б-ке Академии наук. Наиболее интересна из них рукопись, принадлежавшая протосинкеллу патриарха Кирилла I Лукариса *Иосифу,* а затем митр. Киевскому свт. Петру (Могиле).

Кроме Номоканона М. написал сочинение в жанре всемирной хроники, т. н. Хронику 1570 г. (автограф М. в ркп. Hieros. S. Crucis. 28). Под именем М. дошла также «История

К-польских патриархов с 1453 по 1578 г.», впервые опубликованная М. Крузием в 1584 г. Авторство М. ставилось исследователями под сомнение, высказывалось предположение, что настоящим автором является *Дамаскин Студит*. В любом случае очевидно, что хронологический перечень патриархов Дамаскина Студита стал для М. при создании «Истории...» по меньшей мере отправной точкой. Авторству М. приписывают также заметки о Пелопоннесе, книгу о прегрешениях клириков и неск. стихир.

Соч.: *Δυοβουνιώτης К. Γ.* Ὁ νομοκάνων τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ. Ἀθῆναι, 1916; *Γκίνης Δ. Σ., Πανταζόπουλος Ν. Γ.* Νομοκάνων Μανουὴλ Νοτάριου τοῦ Μαλαξοῦ τοῦ ἐκ Ναυπλίου τῆς Πελοποννήσου: Μετενεχθεὶς εἰς λέξιν ἁπλῆν διὰ τῶν πολλῶν ὠφέλειαν. Θεσ., 1985.

Лит.: *Zachariä v. Lingenthal K. E.* Die Handbücher des geistlichen Rechts aus den Zeiten des untergehenden byzantinischen Reiches und der türkischen Herrschaft. St.-Pb., 1881. (ЗИАН; 28/7); *Philippides M.* Patriarchal Chronicles of the 16th Cent. // GRBS. 1984. Vol. 25. P. 87–94; *Фонкич Б. Л.* Из истории греческо-украинско-русских культурных связей в 1-й пол. XVII в. // ВВ. 1991. Т. 52. С. 141–147; *De Gregorio G.* Il copista greco Manouel Malaxos: Studio biografico e paleografico-codicologico. Vat., 1991; *idem.* Studi su copisti greci del tardo Cinquecento: I. Ancora Manuel Malaxos // RHM. 1995. Bd. 37. S. 97–144; *Sakel D.* The Chronicle of 1570: The Original Version // BZ. 2013. Bd. 106. N 1. S. 143–152; *idem.* The Manuscripts of the Chronicle of 1570 // Byz. 2013. T. 83. P. 363–374.

Л. А. Герд

МАЛА́ЛА – см. *Иоанн Малала*.

МАЛАНКА́РСКАЯ ЦЕ́РКОВЬ [Сиро-Маланкарская Ортодоксальная Церковь; англ. Malankara Orthodox Syrian Church; др. названия: Индийская Ортодоксальная Церковь, Маланкарская Ортодоксальная Церковь, Маланкарская Сирийская Церковь], одна из Древних Восточных (дохалкидонских, нехалкидонских) Церквей *западносирийского обряда* с юрисдикцией преимущественно на территории *Индии*. Наименование Церкви происходит от топонима Маланкара – исторического названия Малабарского берега п-ова Индостан, к-рый стал средоточием христианства в Индии.

Современное состояние. Согласно офиц. данным на 2016 г., к М. Ц. принадлежит ок. 2,5 млн чел. Существуют 30 епархий: 27 – в Индии (гл. обр. на территории шт. Керала): Тхирувантхапурам, Коллам, Коттараккара и Пуналур, Адур и Кадампанаду, Тхумпамон, Мавеликара, Ченганнур, Ниранам, Нилаккал, Коттаям, Центр. Коттаям, Идукки, Вост. Канданад, Зап. Канданад, Ангамали, Кочин, Триссур, Куннамкулам, Малабар, Султхан-Батхери, Брахамавар, Мадрас, Бангалор, Бомбей, Калькутта, Дели, Ахмадабад; 3 – в др. странах: Сев.-Вост. Америки; Юго-Зап. Америки; Великобритании, Европы и Африки. В эти епархии входят более 2 тыс. приходов, более 20 мон-рей и 2 семинарии (Старая семинария в Коттаяме и св. Фомы в Нагпуре), а также ок. 30 больниц и ок. 50 детских домов и домов для престарелых.

Василий Мар Фома Павел II, предстоятель Маланкарской Церкви. Фотография. Нач. XXI в.

Глава М. Ц.– католикос Востока, католикос Апостольского престола св. Фомы и митрополит Маланкарский (с 1 нояб. 2010 – Василий Мар Фома Павел II, род. в 1946). Его резиденция и кафедральный собор Мар-Элия расположены в Коттаяме (шт. Керала). Главным органом церковного управления является Свящ. Синод, включающий всех архиереев во главе с католикосом Востока. По уставу католикосом и митрополитом Маланкарским могут быть 2 разных лица с разграничением функций, но на практике обе должности совмещает 1 человек. Управление текущими церковными делами осуществляет Сиро-Маланкарская христианская ассоциация, формируемая выборным путем от приходов на 5-летний срок. Она в свою очередь избирает епископов и католикоса (затем их утверждает Синод), а также основной состав Управляющего комитета, отвечающего за финансово-адм. вопросы, при к-ром действует Рабочий комитет (или Консультативный совет), выполняющий вспомогательные функции. Существуют органы управления на уровнях епархий и приходов. При М. Ц. работает значительное число общественных, благотворительных и молодежных орг-ций; одна из старейших – Студенческое движение им. Мар Григория (Mar Gregorios Orthodox Christian Student Movement, MGOCSM; основано в 1907 как Сирийская студенческая конференция).

Своим основателем и покровителем М. Ц. считает ап. *Фому* (на церковном гербе приведены слова апостола: «Господь мой и Бог мой» (Ин 20. 28)). Литургическая традиция М. Ц. восходит к древнему *антиохийскому богослужению* и во многом совпадает с совр. богослужением *Сирийской яковитской Церкви*. Богослужение совершается преимущественно на языке малаялам частично на сирийском; в Сев. Индии используется хинди, в диаспоре – английский.

М. Ц. имеет свой телевизионный канал Indian Orthodox TV (Индийское православное телевидение) на языках малаялам и английском. Печатные органы: «Malankara Sabha» (Маланкарская Церковь, на малаялам), «Orthodox Youth» (Православная молодежь, на малаялам и английском), «Star of the East» (Звезда Востока, на английском), «The Light» (Свет, на английском и хинди), «Indian Orthodox Herald» (Индийский православный вестник, на малаялам и английском). Офиц. сайт: mosc.in.

История. К ранним свидетельствам о присутствии христиан в Юж. Азии относятся могила ап. Фомы в Майлапуре (совр. г. Ченнаи, шт. Тамилнад), медные таблички IV в. (т. н. Кранганорские) и VIII в. (т. н. Квилонские) и каменные кресты VI–IX вв., найденные на Малабарском и Коромандельском берегах п-ова Индостан и на о-ве Цейлон. В Индии не сохранились письменные источники раннего периода развития христ. общины. Первые записи устных преданий индийских христиан относятся к XVI в. (наиболее известна поэма 1601 г. «Toma Parvom» («Песнь Фомы Раббана»)). До 1599 г. инд. община находилась в подчинении Ассирийской *Церкви Востока*, присылавшей архиерея. Непосредственное управление в 345–1597 гг. осуществляли архидиаконы из клана Пакаломаттом. Образование пор-

тугальской колонии в Индии в нач. XVI в. способствовало активизации деятельности католич. миссионеров. Под влиянием католического архиеп. Алейшу ди Менезиша (1559–1617) на *Диамперском Соборе* 1599 г. был принят ряд догматических и церковно-обрядовых постановлений, фактически означавших присоединение инд. христиан к Римско-католической Церкви. В 1653 г. 200 тыс. христиан, несогласных с латинизацией их общины, принесли клятву у поклонного креста в Маттанчерри (шт. Керала) о неподчинении Ватикану. Хотя к 1662 г. усилиями кармелитов большинство приходов удалось вернуть в католичество, раскол не был преодолен: одна часть общины образовала *Сиро-Малабарскую католическую Церковь*, а другая подчинилась Сирийской яковитской Церкви в 1665 г., когда прибывший в Индию яковитский Иерусалимский еп. Мар Григорий Абд аль-Джалиль совершил хиротонию члена клана Пакаломаттом Мар Фомы († 1670) в митрополита Маланкарского. В 1685 г. в Индию были направлены еще неск. представителей Сирийской яковитской Церкви во главе с *мафрианом* Василием Йелдо (1593–1685; канонизирован М. Ц. в 1947). Действия этих первых делегаций были нацелены прежде всего на борьбу с последствиями латинизации (введением целибата, почитанием статуй святых, совершением литургии на бесквасном хлебе, отменой ряда постов и т. д.). Переход с *восточносирийского обряда* на западносирийский (в первую очередь введение *литургии апостола Иакова*) начался лишь с прибытием в Индию в 1751 г. новой делегации сиро-яковитского клира под рук. мафриана Василия Шакраллы († 1764; канонизирован Сирийской яковитской Церковью в 2008), к-рая была направлена в Индию для преодоления нестроений, связанных с избранием преемника Маланкарского митр. Мар Фомы IV. Внедрение западносир. обряда было приостановлено в связи с неудачной попыткой митр. Дионисия I (с 1765; до 1772 носил имя Мар Фомы VI) воссоединиться с Римом в 70–80-х гг. XVIII в. Др. препятствием стало совместное пользование мн. церковными зданиями для богослужений сиро-католиками и сиро-яковитами (20 церквей к сер. XVIII в.), которое прекратилось лишь спустя столетие. В нач. XVIII в. представитель католикоса-патриарха Илии XI митр. Азербайджанский Гавриил вернул в лоно Церкви Востока 42 католич. прихода, которые после его смерти (1730) присоединились к яковитской общине. Во 2-й пол. XVIII в. среди инд. яковитов произошел *Аннурианский раскол*, в результате которого на территории брит. колонии была основана Малабарская Независимая Сирийская Церковь Тхожийура западносир. обряда. Из-за борьбы правителя княжества Майсур Типу Султана (1750–1799), провод-

Кафедральный собор Мар-Эмия, Коттаям, Индия

дившего исламизацию на подвластных территориях, с раджой княжества Траванкур, поддерживаемого британскими колониальными силами, христиане-яковиты перенесли свой церковно-административный центр из Ангамали в Коттаям. В 1812 г., по сообщению Мар Фомы VIII, его община имела 55 церквей, 167 священников и насчитывала ок. 30 тыс. верующих.

С приходом англичан в кон. XVIII в. возросло влияние Миссионерского об-ва англикан. Церкви на М. Ц. Предложение миссионеров провести ряд церковных реформ вызвало негативную реакцию значительной части общины и т. о. способствовало ее окончательному переходу на западносир. обряд. Официально приверженность к антиохийской богослужебной традиции, как и признание власти Антиохийского патриарха, была выражена в постановлении Собора 1836 г. в Мавеликаре (шт. Керала). Группа реформистов во главе с митр. Мар Афанасием Матфеем, рукоположенным Антиохийским патриархом Илией II († 1847), при поддержке брит. колониальных властей вступила в противостояние с митр. Чеппадом Мар Дионисием IV, после кончины которого (1855) конфликт продолжился с участием его преемника Мар Дионисия V. Для урегулирования ситуации Индию в 1875–1877 гг. посетил патриарх Петр IV. В 1876 г. он созвал в Мулантхуруткхи (шт. Керала) Собор из представителей 103 приходов, признававших Мар Дионисия V (сторонники Мар Афанасия Матфея от участия в Соборе отказались). Патриарх отлучил Мар Афанасия Матфея и ослабил власть митр. Дионисия, учредив Христианский сирийский совет с адм. комиссией для управления Церковью и разделив общину на 6 епархий, фактически независимых от митрополита, для к-рых в 1876–1877 гг. сам рукоположил архиереев; в их числе был Ниранамский митр. Геваргезе Мар *Григорий* (1848–1902), первый святой инд. происхождения, канонизированный М. Ц. (1947). В ходе конфликта патриарха Петра IV и митр. Дионисия V с Мар Афанасием Матфеем обе стороны, отстаивая свою правоту перед светскими властями, апеллировали к Номоканону *Григория* Бар Эврójо, лежащему в основе канонического права Сирийской яковитской Церкви, но использовали 2 разные его редакции, к-рые, в частности, расходились по вопросу о праве патриарха самостоятельно (без Синода) низлагать митрополитов. Т. о., Номоканон был признан главным каноническим сводом Индийской Церкви, хотя на практике она руководствовалась преимущественно сложившимися традициями (расхождение в отношении редакций «Номоканона» между сторонниками подчинения патриарху и поборниками независимости сохр. и в XX в. в связи с обособлением М. Ц. в 1934). В 1888 г. община реформистов образовала Малабарскую сирийскую евангелистскую ассоциацию Мар Фомы (ныне Сирийская Малабарская Церковь Мар Фомы).

В 1889 г. Королевский суд вынес решение о подчинении Индийской Церкви яковитскому патриарху только в духовных вопросах при ее административно-финансовой независимости. Однако патриарх претендовал на бóльшие полномочия, и это решение не соблюдалось. Маланкарский митр. Геваргезе Мар *Дионисий VI* († 1934; канонизирован М. Ц. в 2003) выступил против такой практики и не дал подписку о полном подчинении Антиохийскому

патриарху Абдаллаху II (1906–1915), избранному на место низложенного тур. правительством Абдулмасиха II. Тогда Абдаллах II в 1911 г. отлучил митр. Дионисия и поставил на его место Мар Кирилла Павла († 1917), к-рого затем сменил Мар Павел Афанасий († 1953). Эти действия не признали законными ни Христианский сирийский совет, ни дистриктный суд Тривандрама (шт. Керала), в 1919 г. вынесший решение в пользу митр. Дионисия. Т. о., он оставался фактическим главой Индийской Церкви, несмотря на то что в 1912 г. низложенный патриарх возродил древний титул *католикоса* Востока, к-рым наделил митр. Канданадского с именем Мар Василий Павел I. После смерти католикоса (1914) престол оставался вакантным до 1925 г., когда уже сам Дионисий VI с 2 др. митрополитами возвел в этот сан Коттаямского митр. Геваргезе Мар Филоксена с именем Мар Василий *Геваргезе I* († 1928). В 1930 г. неск. человек из партии католикоса (2 епископа, священник, диакон и мирянин) были приняты в Римско-католическую Церковь, что положило основание *Сиро-Маланкарской католической Церкви*. В следующем году Антиохийский патриарх *Илия III* в ходе визита в Индию аннулировал отлучение Дионисия VI, отказавшись при этом признать католикосат.

В 1934 г. церковный совещательный орган «Сирийская христианская ассоциация» принял устав М. Ц. и утвердил ее совр. офиц. название. В 1938 г. была учреждена 1-я епархия М. Ц. за пределами Кералы. В 1958 г. Верховный суд Индии закрепил правовой статус только за группой католикоса. В том же году Антиохийский патриарх *Иаков III* признал католикоса Мар Василия *Геваргезе II* († 1964) главой М. Ц., и т. о. раскол был преодолен до 1975 г., когда патриарх отстранил католикоса Мар Василия Оугена I и назначил главой Церкви митр. Мар Филоксена с именем Мар Василий Павел II († 1996). Группа католикоса не приняла этого назначения и выбрала предстоятелем Василия Мар Фому Матфея I († 1991). При его преемнике Василии Мар Фоме Матфее II († 2006) Верховный суд Индии в 1995 г. постановил, что церковный устав 1934 г. распространяется на обе группы внутри единой автокефальной Церкви, законным главой которой является католикос, тогда как патриарх выполняет функцию духовного предстоятеля. Это положение сохранялось при следующем главе М. Ц. Василии Мар Фоме Дидиме I († 2010) и продолжает действовать в наст. время, притом что Сирийская яковитская Церковь имеет в Индии собственного католикоса (с 2002 Мар Василий Фома I).

Отношения М. Ц. с другими Церквами в XX — нач. XXI в. Наиболее тесные связи М. Ц. поддерживает с единоверными ей *Армянской Апостольской Церковью, Коптской Церковью* и *Эфиопской Церковью*. Кроме того, М. Ц. входит в состав ВСЦ с момента его основания в 1948 г.; активную роль в его работе играл митр. Дели и Сев. Индии Павел Мар *Григорий* (1922–1996). С 1971 г. при содействии католического фонда «Pro Oriente» начался неофиц. диалог М. Ц. с Римско-католической Церковью. Имели место неоднократные встречи глав Церквей: папы Павла VI с Мар Василием Оугеном I в Бомбее (1964), Иоанна Павла II с Василием Мар Фомой Матфеем I в Ватикане (1983) и в Коттаяме (1986). В ходе последней встречи была организована Международная смешанная комиссия по диалогу между Римско-католической и Сиро-Маланкарской Церквами. С 1989 г. между Церквами ведется офиц. диалог, в 1990 г. была подписана общая христологическая декларация (см.: Joint Intern. Commission for Dialogue between the Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church: Papers and Joint Statements, 1989–2000 / Ed. X. Koodapuzha, J. Panicker. Kottayam, 2001). В 2013 г. папа Франциск встречался с католикосом Василием Мар Фомой Павлом II в Ватикане.

Представители М. Ц. в XIX — нач. XX в. обращались к представителям РПЦ за границей с просьбой помочь в установлении контактов с целью возможного объединения Церквей. В 1931 г. по просьбам рус. эмигрантов митр. РПЦЗ *Евлогий (Георгиевский)* направил в Индию архим. *Андроника (Елпидинского)*, к-рый оставался там до 1949 г. и наладил диалог с представителями М. Ц. В 1937–1938 гг. глава Православной духовной миссии в Индии архиеп. *Нестор (Анисимов)* подготовил проект объединения М. Ц. с РПЦЗ, к-рый так и не был реализован. В 1953–1954 гг. представитель РПЦЗ Н. М. *Зёрнов* провел с членами М. Ц. неофиц. консультации по богословским вопросам, в ходе к-рых были выявлены основные богословские разногласия: принципиальное несоответствие христологической терминологии (к-рое, правда, преодолевалось в переговорах в рамках экуменического движения, в результате чего был достигнут определенный прогресс); расхождения в оценке деятельности ряда лиц церковной истории (в частности, *Иакова Барадея*), в количестве признаваемых Вселенских Соборов и т. д. С нач. 60-х гг. XX в. в рамках Всеправославных совещаний по сближению с Древними Восточными Церквами состоялись визиты представителей РПЦ в Индию и представителей М. Ц. в СССР; инд. студенты начали получать образование в духовных школах РПЦ. С предстоятелями М. Ц. встречались патриарх *Пимен* (1976) и митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл* (2006, награжден орденом св. Григория Парумальского; в наст. время Патриарх Московский и всея Руси) (подробнее см. в ст. *Индия*).

Василий Мар Фома Павел II, митр. Маланкарский, и Тихон (Моллард), митр. всей Америки и Канады. 2015 г.

М. Ц. поддерживает тесные контакты в сфере духовного образования с *Православной Церковью в Америке* (ПЦА), направляя буд. пастырей для обучения в Свято-Тихоновскую (Саут-Кейнан, шт. Пенсильвания) и Свято-Владимирскую (Крествуд, шт. Нью-Йорк) семинарии. Укреплению этих отношений способствовал визит главы ПЦА митр. Тихона (Молларда) в Индию в нояб. 2015 г., приуроченный к празднованию 200-летия Старой семинарии в Коттаяме.

Лит.: *Зёрнов Н. М.* Поездка в Индию // ВРСХД. 1954. № 34. С. 23–28; *Андроник (Ел-*

пидинский), архим. 18 лет в Индии. Буэнос-Айрес, 1959; *Atiya A. S.* A History of Eastern Christianity. L., 1968. P. 357–375; *Тампи Т., диак.* Сирийская Церковь Индии // ЖМП. 1970. № 12. С. 53–56; *Вергезе П., свящ.* Будущее отношений между Сирийской Ортодоксальной Церковью в Индии и РПЦ // Там же. 1972. № 10. С. 58–61; *Cyril (Malancharuvil), monk.* The Introduction of the Antiochene Rite into the Malankara Church // The Malabar Church / Ed. J. Vellian. R., 1970. P. 137–164. (OCA; 186); *Панкратова В. А.* Христиане Кералы: Роль в соц.-полит. жизни штата. М., 1982; *Thekkedath J.* History of Christianity in India. Bangalore, 1982. Vol. 2: From the Middle of the XVIth to the End of the XVIIth Century (1542–1700); *Ploeg J. P. M., van der.* The Christians of St. Thomas in South India and their Christian Manuscripts. Bangalore, 1983; *Mundadan A. M.* History of Christianity in India. Bangalore, 1984. Vol. 1: From the Beginning up to the Middle of the XIVth Century (up to 1542); *Neill S.* A History of Christianity in India. Camb., 1984–1985. 2 vol.; *Daniel D.* The Orthodox Church of India. New Delhi, 1986^2. Vol. 1: History; *Chaillot C.* The Malankara Orthodox Church: Visit to the Oriental Malankara Orthodox Syrian Church of India. Gen., 1996; *Pye-Smith Ch.* Rebels and Outcasts: A Journey through Christian India. L. etc., 1997; *Нелюбов Б. А.* Древние Вост. Церкви. 4: Малабарская Церковь // АиО. 1999. № 1(19). С. 319–356; *Baum W.* The Syrian Christian Community in India and its Contacts to Europe and the Mediterranean Area before the Arrival of the Portuguese // ХВ. Н. с. 2002. Т. 3(9). С. 344–353; *Cheriyan M. A.* Orthodox Christianity in India: A History of the Malankara Orthodox Church, AD 52–2002. Kottayam, 2003; *Fernando L., Gispert-Sauch G.* Christianity in India: Two Thousand Years of Faith. New Delhi, 2004.

П. В. Топычканов

МАЛА́ХИЯ [евр. *mal'āḵi;* греч. Μαλαχίας; лат. Malachias], пророк, согласно иудейской и христ. традициям, автор одноименной книги,

Прор. Малахия. Мозаика кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае. VI в.

входящей в состав корпуса *Малых пророков*.

Имя. В самом тексте библейской книги имя Малахия встречается лишь один раз — в заглавии: *maśśā dəḇār yhwh 'el yiśrā'el bəyaḏ mal'āḵi* — «Пророческое слово Господа к Израилю через (дословно «рукой Малахии») Малахию» (Мал 1. 1). При этом книга не содержит никаких сведений биографического характера. Не упоминается М. и в др. книгах Свящ. Писания.

Среди исследователей нет единого мнения о значении евр. слова *mal'āḵi,* является ли оно именем собственным (Малахия) или нарицательным. Согласно традиц. объяснению (см., напр.: *Clines D.* Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield, 2001. Vol. 5. P. 290), оно представляет собой древнееврейское существительное *mal'āḵ* (вестник / ангел) с местоименным суффиксом 1 л. ед. ч. (вестник / ангел Мой). Согласно др. т. зр., данное слово является краткой формой имени *mal'ăḵiyyā* (Яхве — мой вестник / ангел) (см., напр.: *Gesenius W. et al.* Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT. B., 2013^{18}. S. 680; *Rudolph.* 1976. S. 247–248; *Kessler.* 2011. S. 100–101) или *mal'aḵyā / mal'aḵyāhû* (ангел / вестник Яхве) (см., напр.: *Smith.* 1984. P. 303; *Hill.* 1998. P. 17–18, но транскрипция отличается).

В иудейской и христ. традициях имя Малахия чаще всего воспринимается как собственное имя пророка. Первым, хотя и косвенным, свидетельством подобного понимания может служить Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова (2-я пол. I в. до Р. Х.), в к-рой говорится о 12 пророках: «...и кости двенадцати пророков да оживут от места своего! Ибо они утешили Иакова и спасли его верой, сопряженной с надеждой» (Сир 49. 10; пер. К. Б.). Хотя М. и не упоминается по имени, он, вероятно, воспринимался автором Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, как пророк с собственным именем.

В греч. переводах — ревизиях Септуагинты (см. *Ziegler, ed.* 1984. P. 328), возникших в первых веках по Р. Х., имя Малахия интерпретировалось как имя пророка (Мал 1. 1: Μαλαχίου — форма род. пад.). Одним из 12 пророков называет М. сщмч. Ириней Лионский (*Iren.* Adv. haer. IV 17. 5).

Впервые относительно подробные сведения о прор. М. приводятся в псевдоэпиграфе «Жития пророков», написанном на греч. языке между I и V вв. по Р. Х. (см.: Prophetarum vitae. 1946. P. 30, 45; комментарий: *Schwemer, ed.* 1997. S. 634–636; о произведении см.: *Satran.* 1995). В нем указывается, что пророк род. в месте под названием Софа вскоре после возвращения (иудеев) из плена. С юности он вел непорочную жизнь, и за его благочестие его прозвали Μαλαχί, что означает «ангел / вестник» (ἄγγελος). Все, что он изрек в пророчестве, повторил явившийся в тот же день ангел Божий. Умер М. («присоединился к своим отцам») еще в юности на собственном поле. Это предание нашло отражение в творениях Псевдо-Епифания (De Vitis Prophetarum. XXII // PG. 43. P. 411–414), Псевдо-Дорофея Тирского (Prophetarum vitae. 1907. S. 36) и в др. сочинениях 2-й пол. I тыс. по Р. Х. (краткий обзор различных редакций «Житий пророков» см. в: *Satran.* 1995. P. 9–16; их тексты — в изд.: Prophetarum vitae. 1907). Большинство исследователей отмечают, однако, поздний и легендарный характер этой традиции (см., напр., *Hill.* 1998. P. 17).

В раввинистической традиции преобладала т. зр., согласно к-рой Малахия было именем собственным пророка, одного из членов «Великого собрания» (подробнее о раввинистической интерпретации Книги прор. Малахии см.: *Neusner.* 2007). Согласно Вавилонскому Талмуду (Сота 48b; Йома 8b), М. вместе с *Аггеем* и *Захарией* являются последними пророками, после смерти к-рых Св. Дух отошел от Израиля (см. также: Бава Батра 14b, где они называются «завершением пророков»). В талмудическом трактате Мегилла (15a) приводится дискуссия раввинов о том, как следует понимать имя Малахия. При этом указывается на то, что большинство мудрецов считает его именем собственным пророка, известного вместе с Аггеем, Захарией, *Даниилом* и др. пророками во 2-й год царствования персид. царя Дария. В этом же трактате (3a) приводится мнение раввина Йермии (по др. данным, Хийи бар Аббы) о том, что М. вместе с Аггеем и Захарией упоминаются в Книге прор. Даниила (Дан 10. 7) в качестве спутников Даниила.

Мн. совр. ученые также полагают, что Малахия — имя собственное (напр.: *Rudolph.* 1976. S. 247–248; *Hill.* 1998. P. 17–18; *Kessler.* 2011. S. 100–101). Важным аргументом в пользу данной т. зр. служит, в частности, тот факт, что при раскопках в Телль-Араде (близ совр. г. Ардар, Израиль) в 60–70-х гг. XX в. была обнаружена надпись на ручке кувшина с именем Малахия (*ml'ky*), датируемая VII в. до Р. Х. (изд.: *Renz,*

Röllig. 1995. S. 24, Arad (7):97). Такое имя, вероятно, носил владелец кувшина. По мнению Р. Кесслера, имя Малахия в заглавии библейской книги (Мал 1. 1) следует понимать как имя собственное, независимо от того, скрывалась ли за ним в действительности историческая фигура пророка или нет (*Kessler.* 2011. S. 100–101).

Согласно др. объяснению, Малахия является не собственным, а нарицательным именем (Мой вестник / ангел). Подобная интерпретация также имеет древнее происхождение и восходит к последним столетиям до Р. Х. В частности, в переводе LXX эквивалентом евр. *byd ml'ky* (через Малахию) служит ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ (рукою Его вестника / ангела) (Мал 1. 1).

В Вавилонском Талмуде (Мегилла. 15a) содержится дискуссия о том, кем в действительности был М. Хотя большинство раввинов считали, что Малахия является именем собственным пророка, раввин Йегошуа бен Корха полагал, что имя *mal'āḵi* (вестник Мой) было псевдонимом книжника *Ездры.* Эта же интерпретация нашла отражение в нек-рых текстах Таргума Ионафана (Мал 1. 11), а также у блж. Иеронима Стридонского (введение к комментарию на Книгу прор. Малахии) и у средневекового евр. экзегета *Раши.* В Новое время ее последователем был Ж. *Кальвин* (введение к комментарию на Книгу прор. Малахии). В трактате Мегилла (15a) раввин Нахман писал, что под псевдонимом М. скрывается Мардохей, один из главных героев Книги Есфири.

Мн. исследователи XX в. (напр., *Smith, ed.* 1912. P. 9; *Fohrer.* 1970. P. 469; *Petersen.* 1995. P. 165–166; *Blenkinsopp.* 1996. P. 209; см. также: *Köhler L., Baumgartner W.* Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1994. P. 586) полагали, что пророчества М. были изначально безымянными, равно как и часть пророчеств, включенных в Книгу прор. Захарии, которая предшествует Книге прор. Малахии (заглавия в Зах 9. 1; 12. 1 схожи с заглавием в Мал 1. 1). Имя Малахия было создано искусственно книжником, редактировавшим заглавие книги (Мал 1. 1). Этот книжник скопировал в него слово *mal'āḵi* (Мой вестник) из Мал 3. 1 (*hinəni šoleaḥ mal'āḵi...* (Вот, Я посылаю вестника Моего...)). По мнению нек-рых ученых (напр.: *Weyde.* 2000. P. 61–64, 397), данное слово могло обозначать анонимного священника или левита, к-рый являлся автором книги (в Мал 2. 7 священник называется «вестником Яхве воинств» — *mal'aḵ yhwh ṣəḇā'ot*).

Книга прор. Малахии относится к числу канонических книг Свящ. Писания и входит в состав собрания Малых пророков (в евр. традиции «(книга) Двенадцати»). В евр. каноне масоретской Библии, а также в греч. каноне Септуагинты она располагается после Книги прор. Захарии и занимает последнее, 12-е место среди книг Малых пророков. Подобное расположение книги сохраняется и в совр. изданиях Библии, в т. ч. и в русском синодальном переводе Библии. Однако в наиболее раннем древнеевр. списке Малых пророков, в кумран. свитке 4QXII[a], который датируется II в. до Р. Х., последнее место в корпусе занимает Книга прор. Ионы, Книга прор. Малахии стоит между книгами прор. Захарии и прор. Ионы.

Объем Книги прор. Малахии сравнительно небольшой: она содержит 55 стихов. В масоретском тексте (МТ) она делится на 3 главы, в LXX и синодальном переводе — на 4 (Мал 3. 19–24 в МТ = Мал 4. 1–6).

Свидетельства текста. **А.** Тексты на древнеевр. языке. Древнейшими свидетельствами текста Книги прор. Малахии на древнеевр. языке являются фрагменты рукописей, обнаруженные в Кумране. Среди них выделяют собственно списки библейского текста, а также экзегетические сочинения, которые содержат цитаты из Книги прор. Малахии.

1. Свиток 4QXII[a] (4Q76) представляет собой список книги Малых пророков или его части. На основании почерка его датируют 150–125 гг. до Р. Х. (изд.: *Fuller.* 1997. P. 221–232. Pl. XL–XLII). Сохранился в виде 23 фрагментов, к-рые содержат отрывки книг пророков Захарии, М. (Мал 2. 10–14; 2. 15 — 3. 4; 3. 5–14; 3. 14–24(4:6)) и Ионы. Отличается иным по сравнению с МТ порядком библейских книг: последнее место в нем занимает не Книга прор. Малахии, а Книга прор. Ионы. Орфография близка к орфографии МТ, но текст свитка содержит ряд отличий от МТ. Так, напр., в Мал 2. 11 в тексте свитка вместо *baṯ 'el neḵār* («дочь чужого бога») (МТ) в 4QXII[a] написано *byt 'l nkr* («дом чужого бога»)», в Мал 2. 12 вместо малопонятного масоретского *'er* («бодрствующий» (или «защитник» (?)) употреблено *'d* («свидетель»). Текст Мал 2. 14 в 4QXII[a] короче масоретского (отсутствуют слова *'šr 'th bgdth bh* (которую ты предал)). Существуют отличия и в передаче имен Бога (Мал 2. 16, 17). В ряде случаев (Мал 2. 13, 16, 17) текст свитка совпадает с текстом LXX (versus MT).

2. 4QXII[c] (4Q78). Frg. 35 — небольшой фрагмент рукописи, содержащий отрывок Мал 3. 6–7. Ранее считался фрагментом кумран. свитка Малых пророков 4QXII[c] (4Q78), но затем исследователи пришли к выводу, что он является частью какой-то др. неизвестной рукописи. Текст фрагмента в составе 4QXII[c] был издан в 1997 г. (*Fuller.* 1997. P. 251. Pl. XLVI). На основании палеографии вместе с 4QXII[c] он может относиться ко времени ок. 75 г. до Р. Х.

3. 4QCommentary on Malachi (4QcommMal; 4Q253a) — небольшой фрагмент рукописи, содержащий отрывок экзегетического сочинения (вероятно, комментария на Книгу прор. Малахии). В 4Q253a 1 I 1–5 сохранилась цитата из Мал 3. 16–18. Текст издан в 1995 г. (*Brooke.* 1995. P. 233–239; публикация в серии DJD: *Brooke.* 1996. P. 213–215; Pl. XIV). На основании почерка датируется позднехасмонейской или раннеиродианской эпохой.

4. 5QMalachi Pesher (также 5QApocryphal Malachi; 5QpMal?; 5Q10) — небольшой фрагмент рукописи, содержащей, вероятно, комментарий на Книгу прор. Малахии. Сохранилась цитата из Мал 1. 14 (изд.: *Milik.* 1962. P. 189. Pl. XXXVIII). Датируется I в. по Р. Х.

Цитаты из Книги прор. Малахии зафиксированы также в различных кумранских текстах, написанных на древнеевр. и арам. языках: в «Благодарственных гимнах» (Мал 1. 4 в 1QH[a] X 10 (II 8); XI 25 (III 24)), в «Уставе общины» (Мал 2. 6 в 1QS X 22 = 4QS[f] (4Q260) V 3), в «Дамасском документе» (Мал 1. 10 в CD A 6:12–14 = 4QD[a] (4Q266) 3 ii 18–19; Мал 3. 16 в CD B 20:17–20; Мал 3. 18 в CD B 20:20–21), 4QInstruction (Мал 3. 16 в 4QInstruction[c] (4Q417) 1 i 15 = 4QInstruction[d] (4Q418) 43–45 i 12), 4QMiscellaneous Rules (Мал 2. 10 в 4QMiscellaneous Rules (4Q265) 3 2), 4QAdmonFlood (Мал 3. 10 в 4QAdmonFlood (4Q370) I 4–5), 4QMessianic Apocalypse (Мал 3. 24 (4. 6) в 4QMessianic Apocalypse

(4Q521) 2 iii 2), 4QpapVision^{b} ar (Мал 3. 23 (4. 5) в 4QpapVision^{b} ar (4Q558) 54 ii 3–4).

Древнейшие масоретские рукописи Книги прор. Малахии датируются IX–XI вв. по Р. Х. К числу важнейших свидетельств МТ относятся Ленинградский (B19a; 1009 г.) и Алеппский (925 г.) кодексы, к-рые содержали полный текст Библии, а также неск. кодексов пророческих книг, в т. ч. Каирский (896 г.) и Петербургский (Heb B 3, вокализован в соответствии с вавилонской системой, ок. 916 г.). В основу совр. критических изданий (BHS, BHQ) положен Ленинградский кодекс (см. в ст.: *Библия,* разд. «Издания ВЗ»).

Критические издания древнеевр. текста Книги прор. Малахии: *Elliger, ed.* 1970. P. 1081–1086; *Gelston.* 2010. P. 146–155, 32*–33*, 53*–54*, 148*–152*. Синопсис важнейших свидетельств текста из Кумрана, МТ и LXX: *Ego, ed.* 2005. P. 189–195.

Б. Греческие переводы. Наряду с МТ и кумран. текстами важнейшим свидетельством текста Книги прор. Малахии является древнегреч. перевод Септуагинты (LXX). Он был осуществлен, по мнению большинства исследователей, в нач. или сер. II в. до Р. Х. в Египте (вероятно, в Александрии) тем же самым переводчиком, к-рый переводил др. книги Малых пророков (подробнее о переводе см.: *Kruse-Blinkenberg.* 1967. P. 62–82; *Hill.* 1998. P. 4–6; *Dines.* 2015. P. 438–455). Важнейшими списками являются кодексы: Ватиканский (B; IV в. по Р. Х.), Александрийский (A; V в. по Р. Х.) и Синайский (S; IV в. по Р. Х.). Свидетельством текста LXX являются также древние переводы, осуществленные с греч. языка (старолатинский, коптский, армянский и др.), и цитаты в трудах отцов Церкви.

Древнеевр. оригинал (Vorlage) перевода LXX близок к МТ, но не тождествен ему. Иногда текст LXX содержит сходные чтения с текстом кумран. свитка 4QXII^{a} (ср., напр., Мал 2. 13, 16, 17). В ряде случаев невозможно установить, опирается ли LXX на евр. текст, отличающийся от масоретского, или же при переводе произошла ошибка в распознавании похожих друг на друга евр. букв (чаще всего «далет» и «реш»: ср., напр., в Мал 2. 15 ἄλλος = евр. *ʾḥr* «другой» versus МТ *ʾeḥaḏ,* в Мал 3. 15 и 3. 19 ἀλλοτριους (ассир.) и ἀλλογενεῖς = евр. *zrym* (иноплеменники) versus МТ *zeḏim* (надменные)).

Довольно часто в греч. переводе происходит смена лица или числа, добавляются местоимения, иногда используется парафраз. Утверждение Мал 2. 11 о женитьбе Иуды «на дочери чужого бога» подверглось богословскому редактированию (LXX: καὶ ἐπήδευσεν εἰς θοὺς ἀλλοτρίους — «и стремился к чужим богам»).

Имя М. интерпретируется в LXX (Мал 1. 1) как имя нарицательное («ангел его»). Древнеевр. выражение *yhwh ṣb'wt* — «Яхве воинств» (= Господь Саваоф) последовательно передается как греч. κύριος παντοκράτωρ — «Господь Вседержитель» (Мал 1. 4, 6, 8, 9 и др.).

В неск. случаях текст греч. перевода длиннее, чем МТ. В частности, в LXX стих Мал 1. 1 завершается словами θέσθε δη ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶς — «Итак, положите это на сердца ваши», которые отсутствуют в МТ (вероятно, взято из Агг 2. 15, 18). В Мал 1. 7 появляется καὶ τὰ ἐπιτιθὲμενα βρώματα ἐξουδενωμένα — «и то, что положено на нем (на жертвенник) — пища презренная» (вероятно, гармонизация с Мал 1. 12). В Мал 2. 2 LXX список проклятий длиннее, чем в МТ (видимо, по стилистическим причинам добавлено διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν — «Я отвергну благословения Ваши»). В Мал 3. 23 (4. 5), в перикопе, содержащей предсказание об эсхатологическом явлении прор. *Илии,* в тексте LXX появляется уточнение θεσβίτην — «Фесвитянина» (ср.: 3 Цар 17. 1).

В тексте LXX отразилась националистическая направленность перевода: в Мал 3. 19 (4. 1) говорится об уничтожении иноплеменников (ἀλλογενεῖς), тогда как в МТ речь идет об истреблении «надменных» (евр. *zeḏim*). Критическое изд.: *Ziegler, ed.* 1984. P. 328–339.

Помимо перевода LXX сохранились фрагменты более поздних греч. переводов Книги прор. Малахии (ревизии Септуагинты), целью к-рых было приблизить греч. текст к древнеевр. оригиналу: *Акилы* (1-я пол. II в. по Р. Х.), Симмаха (кон. II — нач. III в. по Р. Х.) и Феодотиона (II в. по Р. Х. или позже). Подробнее о них см.: *Fernández Marcos.* 2000. P. 109–154. Критическое изд.: *Ziegler, ed.* 1984. P. 328–339.

В. Другие переводы. Наибольшее значение для текстологии Книги прор. Малахии имеют также древние переводы Библии, осуществленные с евр. оригинала: Таргум Ионафана (арамейский), Пешитта (сирийский) и Вульгата (латинский).

Арамейский перевод Книги прор. Малахии является частью Таргума пророческих книг — т. н. Таргума Ионафана. По мнению исследователей, он был осуществлен в Палестине после 70-го г. по Р. Х., хотя и основывался на более ранней устной традиции, и затем подвергся редактированию в Вавилоне. Текст оригинала (Vorlage) Таргума, видимо, был близок к МТ. Основная часть разночтений между текстом Таргума и др. свидетельствами текста Книги прор. Малахии может быть объяснена экзегетическими причинами. Переводчик часто прибегал к парафразу и вносил в текст перевода свой комментарий, выполненный в духе иудейского благочестия 1-й пол. I тыс. по Р. Х., стремился избегать антропоморфизмов. В переводе используются богословские термины «Мемра» — Слово (Мал 3. 5, 7, 14) и «Шехина» — Божественное присутствие (Мал 3. 12).

Наиболее важными с богословской т. зр. являются следующие изменения библейского текста в процессе его перевода и реинтерпретации таргумистом: а) спиритуализация стиха Мал 1. 11 о «жертвоприношениях во всяком месте» (в Таргуме говорится о молитве, а не о жертвоприношениях; см.: *Gordon.* 1994. P. 56–58); б) реинтерпретация в строго монотеистическом духе слов Мал 2. 11 об Иуде, к-рый «женился на дочери чужого бога» (в Таргуме говорится об иудеях, берущих в жены иноплеменниц); в) спиритуализация Мал 2. 11 об «осквернении святыни Яхве» (в Таргуме речь идет об осквернении иудеями «своих душ, которые были святы перед Господом»); г) интерпретация не вполне ясного Мал 2. 15 как указание на Авраама (Таргум: «Не был ли Авраам тем единым, из которого (или из-за которого) был создан мир?»); д) галахическая реинтерпретация текста Мал 2. 16 о нежелательности развода (смысл Таргума здесь противоположен смыслу МТ: в нем указывается на то, что муж может развестись с женой, если ненавидит ее; см. *Cathcart, Gordon, ed.* 1989. P. 235); е) благочестивое толкование Мал 3. 6 (вместо «Ибо Я, Яхве, не изменился» в Таргуме: «Ибо Я, Господь, не изменил мой древний договор»),

предпринятое с целью избежать антропоморфизма, а также внесение в стих темы эсхатологического суда (см.: *Gordon, ed.* 1994. P. 58–61).

В рукописи Codex Reuchlinianus, а также в 2 ранних изданиях (Первая и Вторая раввинские Библии — см. в ст. *Библия*) в Мал 1. 1 текст Таргума содержит добавление, в к-ром М. отождествляется с «книжником Ездрой». Критическое изд. Таргума Книги прор. Малахии: *Sperber, ed.* 1962. P. 500–505. Англ. перевод: *Cathcart, Gordon, ed.* 1989. P. 227–238.

Сир. перевод (Пешитта) Книги прор. Малахии был осуществлен, по мнению исследователей, в сер. или в кон. I в. по Р. Х. иудеем (подробнее см.: *Kruse-Blinkenberg.* 1966. P. 95–119; *Gelston.* 1987; *Hill.* 1998. P. 6–8). Текст сир. перевода Книги прор. Малахии близок к МТ. В нек-рых случаях перевод испытал влияние греч. перевода LXX (Мал 1. 3, 4, 10, 13, 14; 2. 2, 3, 4, 11, 13; 3. 6). Встречаются также общие варианты с Таргумом Ионафана (Мал 1. 2, 13; 2. 3, 12; см.: *Hill.* 1998. P. 6–8). Перевод содержит небольшие дополнения по сравнению с евр. текстом, большинство из них можно объяснить стилистическими и экзегетическими причинами (Мал 1. 4; 2. 11; 3. 6, 11, 19 (4. 1)). Текст перевода по сравнению с МТ более краткий, напр. Мал 1. 4, 9, 12, 14; 2. 2, 16; 3. 11. Критическое изд.: *Gelston.* 1980. P. 94–100.

Лат. перевод (Вульгата) Книги прор. Малахии был осуществлен с древнеевр. оригинала блж. Иеронимом Стридонским в Вифлееме в рамках перевода Библии между 390 и 405 гг. по Р. Х. (см.: *Hill.* 1998. P. 9–10). Среди сохранившихся древних переводов Книги прор. Малахии Вульгата наиболее полно соответствует МТ. В нек-рых случаях лат. перевод испытал влияние перевода LXX (см., напр.: Мал 1. 9, 13; 2. 3, 9, 12, 16; 3. 2, 16, 19 (4. 1)). Критическое изд.: Biblia sacra. 1987.

Структура. Своеобразие стиля Книги прор. Малахии заключается не только в постоянном цитировании речи оппонентов (в т. ч. воображаемых), но и в полемическом обращении к ней автора (и Бога, говорившего через Своего пророка). Композиция Книги прор. Малахии была описана Э. Пфайффером (*Pfeiffer.* 1959. S. 546–568), к-рый предположил, что основная часть текста состоит из 6 речей, к-рые он назвал «речи на диспуте, в споре» (нем. Disputationsworte): Мал 1. 2–5 (доказательством любви Яхве к Своему народу служит разрушение Эдома); Мал 1. 6 — 2. 9 (нарушения культовых предписаний: принесение

Прор. Малахия. Рельеф портала в кафедральном соборе Вероны. 1139 г. Мастер Никколо

в жертву недоброкачественных животных); Мал 2. 10–16 (против допущения неверности в браке); Мал 2. 17 — 3. 5 (ропот благочестивых иудеев на несправедливость Яхве); Мал 3. 6–12 (небрежное отношение к оплате храмовых налогов); Мал 3. 13–21 (4. 3) (ропот благочестивых людей на несправедливость Яхве).

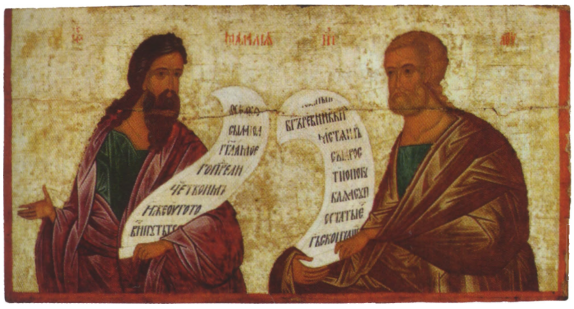
По мнению Пфайффера, все 6 частей, в свою очередь, обладают общей 3-частной структурой: 1) «утверждение» (Behauptung): речь Яхве или пророка, напр., Мал 1. 2aα: ««Я возлюбил вас»,— сказал Господь». 2) «Возражение оппонента» (Die Einrede des Partners); состоит из короткой фразы — цитаты из речи тех, к кому обращается пророк (народ Израиля или священники). Вводится оно посредством формы перфекта 2 л. ед. ч. еврейского глагола *'mr* (сказать, говорить): напр., Мал. 1. 2aβ: «Вы скажете (*w'mrtm*): «А чем ты явил свою любовь?»» 3) «Обоснование» (Die Begründung) или «Заключение» (Die Schlußfolgerung): основная часть речи, в к-рой доказывается и развивается тезис, сформулированный в 1-й части («Утверждении»); может состоять из неск. частей, относящихся к разным жанрам (пророчество с обещанием спасения, увещевание, обличительная речь). Напр., речь о любви Бога к Иакову и ненависти к Эдому в Мал 1. 2b – 5 («Не брат ли Исав Иакову...»). Пфайффер полагал, что заглавие (Мал 1. 1) и эпилог книги (Мал 3. 22 (4. 4) — 3. 24 (4. 6) — позднейшие дополнения к тексту.

Труд Пфайффера оказал влияние на последующие исследования, авторы которых приняли гипотезу о 6-частной структуре Книги прор. Малахии (см., напр.: *Smith.* 1984; *Petersen.* 1995; *Hill.* 1998; *Ценгер.* 2008; *Kessler.* 2011; *Noetzel.* 2015). При этом ряд ученых вместо Disputationswort использовали др. немецкое обозначение — Diskussionswort — полемическая речь (*Boecker.* 1966; *Kessler.* 2011; *Noetzel.* 2015 и др.). Д. Л. Питерсен указывал на сходство речей М. с эллинистической диатрибой. Признавая 6-частную структуру основного текста Книги прор. Малахии, он тем не менее полагал, что не все части (в частности, Мал 1. 6 – 2. 9 и 3. 13–21 (4. 3)) состоят из 3 элементов, как считал Пфайффер (*Petersen.* 1995. P. 29–35).

Выдвигались и др. гипотезы о структуре Книги прор. Малахии, которые, однако, не были поддержаны большинством ученых (напр.: *Clendenen.* 1987. P. 3–17; *Floyd.* 2000. P. 561–572; описание проч. гипотез см. в: *Hill.* 1998. P. 26–34; *Weyde.* 2000. P. 14–48).

Содержание. Заглавие Книги прор. Малахии (Мал 1. 1: *maśśā' dəḇar yhwh...* «Пророчество, слово Яхве...) демонстрирует черты сходства с заглавиями пророчеств, собранных во 2-й части Книги прор. Захарии (Зах 9. 1; 12. 1), к-рые, по мнению исследователей, были написаны анонимными авторами.

По этой причине многие ученые (*Smith, ed.* 1912. P. 9; *Bentzen.* 1952. P. 158–161; *Fohrer.* 1970. P. 469; *Blenkinsopp.* 1996. P. 209 и др.) полагали, что первоначально и тексты М. были безымянными, а в заглавии отсутствовало указание на авторство этого пророка. Позднее, при редактировании корпуса Малых пророков, 2 собрания безымянных пророчеств (Зах 9–11; 12–14) были присоединены к Книге прор. Захарии, а оставшиеся выделены в отдельную книгу, к-рой было усвоено имя М. (было либо полностью добавлено заглавие, либо в него были вставлены слова *bəyaḏ mal'āḵi* — «через Малахию»). Др. исследователи (напр., *Kessler.*



Пророки Малахия и Наум. Икона из иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря. 1497 г. (ГРМ)

2011. S. 66–68) считают, что заглавие в его полном виде было частью первоначального текста книги.

Первый раздел (Мал 1. 2–5), который можно считать введением (*Floyd.* 2000. P. 582–586), посвящен теме любви Бога к Иакову (Израилю). Он начинается с пророческого утверждения: ««Я возлюбил Вас»,— говорит Господь» (Мал 1. 2aα). Поводом для раскрытия данного тезиса служит вопрос, к-рый, по мнению автора, могут задать Яхве предполагаемые оппоненты: «А чем Ты явил любовь к нам?» (Мал 1. 2aβ). Далее тезису дается развернутое объяснение, облеченное в форму пророческой речи (Мал 1. 2b — 5). В нем указывается на древнюю традицию (Быт 25–36), согласно которой предки — эпонимы 2 народов, Израиля и Эдома, были родными братьями (Иаков и Исав). Подчеркивается, что Бог явил свою любовь к Израилю тем, что избрал Иакова и отверг Исава. Стремясь доказать это, автор, однако, не обращается к кн. Бытие, а ссылается на некое историческое событие — опустошение Эдома. Если жители Эдома захотят восстановить разрушенное, то Бог обещает вторично разрушить плоды их трудов. Результатом исполнения этого пророчества станет прославление Яхве израильтянами (Мал 1. 5).

В разделе неск. раз цитируются речи, к-рые произносят возможные оппоненты Яхве и пророка: народ Израиля (Мал 1. 2; 1. 5) и жители Эдома (Мал 1. 4).

Второй раздел (Мал 1. 6 — 2. 9) посвящен теме пренебрежения священниками своих обязанностей и принесения ими недостойных жертвоприношений. Раздел начинается с риторических вопросов, которые задает Яхве священникам, оскверняющим Его имя: «...где почтение ко Мне? ...и где благоговение предо Мной?» (Мал 1. 6a–bα). Встречный вопрос: «Чем мы бесславим имя Твое» (Мал 1. 6bβ), к-рый могли задать священники, дает повод для раскрытия темы раздела (Мал 1. 6 — 2. 9). Священники обличаются в том, что они приносят в жертву непригодных для этого животных: слепых, хромых, больных, украденных (Мал 1. 8, 13–14), а также, возможно, совершают и недоброкачественное хлебное приношение (Мал 1. 7, 13). При этом текст содержит аллюзии на законы Пятикнижия, регламентирующие порядок совершения жертвоприношений (ср. Мал 1. 8 с Лев 22. 18–23; Втор 15. 21). Священникам предлагается молить Яхве о помиловании (Мал 1. 9).

Кроме того, священников обвиняют в неправильном социальном поведении. Вместо того чтобы учить народ соблюдению закона, они вовлекли многих в соблазн своим учением (Мал 2. 7–8) и нарушили завет Бога с *Левием,* предком-эпонимом *левитов,* к-рый должен служить образцом для всех служителей храмового культа (Мал 2. 4–8).

Яхве обещает отвергнуть нечистые жертвоприношения, подвергнуть проклятию недостойных священников и сделать их объектом презрения (Мал 1. 10; 2. 2–3, 9). Сам Яхве не нуждается в подобных жертвах, поскольку по всей земле «от востока до запада» Ему везде приносят жертвы и делают «чистые подношения» (Мал 1. 11).

В разделе многократно цитируются речи, к-рые произносят или могут произнести оппоненты пророка — священники (Мал 1. 6; 1. 7 (2 раза), 1. 12; 1. 13).

Третий раздел (Мал 2. 10–16) посвящен теме социальной справедливости и отношения к женам. Древнеевр. текст раздела понятен меньше, чем др. тексты Книги прор. Малахии, и, вероятно, в нек-рых частях был испорчен. Наибольшие проблемы возникают при интерпретации Мал 2. 12 и 2. 15.

Раздел начинается с риторических вопросов: «Не один ли у всех нас Отец?» и «не один ли Бог сотворил нас?», за к-рыми следует еще вопрос: «Почему же мы вероломно поступаем друг против друга, нарушая завет отцов наших?» (Мал 2. 10). Затем автор обвиняет в вероломстве Иуду (т. е. колено Иуды) за то, что тот осквернил святыню Господню и «женился на дочери чужого бога» (Мал 2. 11), а самих иудеев — в том, что по их вине жертвенник Яхве покрыт слезами, так что Бог больше не может принимать благосклонно их жертвоприношения (Мал 1. 13).

Вопрос «за что?», который автор вкладывает в уста иудеев (Мал 2. 14a), дает ему повод перейти к обвинениям мужей в вероломстве по отношению к своим женам (Мал 2. 14b — 16). На подобное поведение мужей гневается Бог. Заканчивается раздел речью Яхве о том, что Он ненавидит развод (Мал 1. 16a), и призывами к мужьям «наблюдать за духом вашим и не поступать вероломно» (Мал 1. 16b).

Четвертый раздел (Мал 2. 17 — 3. 5) посвящен теме божественного правосудия. Он начинается словами М., к-рый обвиняет весь народ или только благочестивых иудеев в том, что они «гневят» Господа своими словами (Мал 2. 17aα). Вопрос: «Чем прогневляем мы Его?», к-рый может задать народ (Мал 2. 17aβ), дает возможность автору полнее раскрыть тему раздела. Он обвиняет иудеев в том, что они сомневаются в справедливости Яхве (цитируются слова народа — Мал 2. 17b). Далее следует пророчество (Мал 3. 1–4) о пришествии Вестника (*Ангела Господня*), к-рый должен приготовить путь Самому Яхве и Ангелу (Вестнику) завета. Он явится очистить левитов, в результате чего жертвоприношение Иуды станет благоугодным Господу. В Мал 3. 5 содержится предсказание прихода Самого Яхве, Который явится для суда над нечестивцами, к числу к-рых относятся чародеи, прелюбодеи, клятвопреступники, нарушители традиц. принципов социальной справедливости и те, кто не боятся Яхве.

Пятый раздел (Мал 3. 6–12) посвящен теме обличения народа в небрежении к принесению в храм десятины и возношений. Раздел начинается пророческой речью, в которой говорится о неизменности Яхве («Я — Господь, Я не изменяюсь...») и о постоянном отступничестве «сынов Иакова». Яхве призывает народ обратиться к Нему для того, чтобы и сам Он обратился к народу (Мал 3. 6–7a).

Вопрос народа: «Как нам обратиться?» (Мал 3. 7b) — дает повод

автору передать послание Яхве, касающееся храмовых налогов (Мал 3. 8–12). В нем говорится о том, что весь народ «обкрадывает» Бога, не принося в храм десятины и возношения, поэтому на людях лежит проклятие. Яхве призывает народ испытать Его верность, принеся в храмовое хранилище десятину. В том случае, если народ послушается Бога, Он обещает обильно благословить его землю (Мал 3. 10b – 12).

В шестом разделе (Мал 3. 13–21 (4. 3)) продолжается развитие темы божественной справедливости, которой был посвящен также 4-й раздел. Последний раздел начинается с утверждения, облеченного в форму пророческой речи: «Дерзостны предо Мною слова ваши» (Мал 3. 13a). Вопрос, к-рый, как полагает автор, может задать народ Богу («Что мы говорим против Тебя?» – Мал 3. 13b), дает ему возможность более полно раскрыть тему раздела. Вначале автор цитирует речи представителей народа, свидетельствующие о неверии в божественную справедливость (Мал 3. 14–15), затем воспроизводит речь неких «боящихся Бога» людей, к-рые в ней уверены (Мал 3. 16). Далее следует пророческая речь (Мал 3. 17–21 (4. 3)), в которой Яхве обещает боящимся Его людям Свою отеческую милость и исцеление, а нечестивым предсказывает гибель в день, «пылающий как печь»: богобоязненные люди в тот день будут попирать нечестивых (ср.: Ис 66. 24).

В эпилоге (Мал 3. 22–24 (4. 4–6)) содержатся призыв соблюдать закон Моисея, данный ему на горе Хорив для всего Израиля (Мал 3. 22 (4. 4)), а также пророчество о грядущем пришествии прор. Илии (ср.: 3 Цар 19), который должен явиться перед наступлением Дня Господня (Мал 3. 23–24 (4. 5–6)).

Большинство исследователей полагают (см., напр.: *Hill.* 1998. P. 363–366; *Kessler.* 2011. S. 301–305), что эпилог не относился к первоначальному тексту Книги прор. Малахии, а был позднее добавлен в качестве заключения ко всему корпусу книг Малых пророков либо ко всему разд. «Пророки» евр. Библии (ср. Мал 3. 22 (4. 4) с Нав 1. 7, 13).

Датировка. В тексте Книги прор. Малахии отсутствуют эксплицитные указания на время ее написания, равно как и на время жизни М. В Вавилонском Талмуде (Мегилла. 15a) сообщается, что М. был современником пророков Аггея, Захарии и Даниила и пророчествовал во 2-й год правления персид. царя Дария. Апокрифическое соч. «Жития пророков» также указывает на то, что М. жил в начале персид. периода.

Совр. ученые полагают, что terminus a quo для текстов Книги прор. Малахии следует считать 515 г. до Р. Х., т. е. время освящения Второго храма, а terminus ad quem – 200–180 гг. до Р. Х., т. е. время написания Книги Иисуса, сына Сирахова, в к-рой упоминаются «двенадцать пророков» (Сир 49. 10) и цитируется Книга прор. Малахии (Мал 3. 24 (4. 6) в Сир 48. 10, Ms B). При этом большинство исследователей (см., напр., *Hill.* 1998. P. 77–84; *Kessler.* 2011. P. 74–87; *Noetzel.* 2015. S. 15–19) предпочитает датировать Книгу прор. Малахии персидским (до 332 г. до Р. Х.), а не эллинистическим периодом (ср., однако: *Krieg.* 1993. S. 221, где для основной части книги дается датировка 2-й пол. III в. до Р. Х. и 190–180 гг. до Р. Х.– для работы редактора).

Причиной данной датировки служат: а) многочисленные указания в тексте на элементы храмового культа, такие как жертвоприношения и сбор десятины (напр., Мал 1. 7; 2. 13; 3. 10), к-рые могли быть актуальны лишь в то время, когда храм функционировал, т. е. во времена Второго или Первого храма; б) упоминание в Мал 1. 8 титула *peḥā,* к-рый обычно использовался для обозначения персид. наместника (Неем 5. 14; Есф 3. 12; 8. 9; 9. 3); в) общая тематика с произведениями персид. эпохи или с повествующими об этом времени (книги Аггея, Ездры, Неемии), в частности о проблемах храмового хозяйства (Мал 3. 6–12) и браках с иноплеменницами (вероятно, Мал 2. 10–16, однако вопрос остается спорным); г) знакомство с законодательными традициями, зафиксированными в Пятикнижии, в особенности с традицией Второзакония (D) и священнического кодекса (P) (*Kessler.* 2012. P. 230–232; *Noetzel.* 2015. S. 294–303).

В книге также есть указание на разрушение Эдома, однако оно не может быть однозначно связано с известным историческим событием. Обычно полагают, что автор имел в виду разрушение городов Эдома во время похода последнего вавилонского царя Набонида в 553 г. до Р. Х., но могли подразумевать и разрушения, которые принес араб. поход диадоха Антигона I в 312 г. до Р. Х. (*Diodor. Sic.* Bibliotheca. XIX 95–96; см.: *Hill.* 1998. P. 77–78).

Полагают, что автор происходил из левитской или священнической среды и был близок к храмовым кругам (*Weyde.* 2000; *Kessler.* 2011. P. 77–80).

Мн. исследователи (*Kessler.* 2012. P. 223–236) считают также, что за исключением эпилога, который был добавлен редакторами в качестве заключения ко всему корпусу Малых пророков или же ко всему разд. «Пророки», а также, возможно, заглавия книги и неск. стихов в ее середине, Книга прор. Малахии представляет собой единое целое и была написана одним автором. Однако существует неск. гипотез, согласно к-рым эта книга приобрела совр. форму в результате ряда редакций. Так, напр., О. Х. Штек полагал, что она была написана в 3 этапа: Мал I (Мал 1. 2–5; 1. 6 – 2. 9; 2. 13–16?; 3. 6–12) – датируется персид. периодом, между 500 и 450 гг. до Р. Х.; Мал II (Мал 2. 17 – 3. 5; 3. 13–21 (4. 3)) – редакционный слой, к-рый датируется периодом между 240 и 220 гг. до Р. Х.; 3) Мал III (Мал 1. 1; 2. 10–12; 3. 22–24 (4. 4–6)) – окончательная редакция между 220 и 201 гг. до Р. Х. или между 198 и 190 гг. до Р. Х. (*Steck.* 1991). По мнению Э. Ценгера (*Ценгер.* 2008. С. 767), основной частью книги является текст Мал 1. 2 – 3. 12, к-рый был позднее дополнен отрывком Мал 3. 13–21 (4. 3) и эпилогом, написанным в 2 этапа (Мал 3. 22 (4. 3) и 3. 23–24 (4. 5–6)). Обзор др. гипотез, призванных объяснить формирование Книги прор. Малахии с т. зр. истории редакций, см.: *Noetzel.* 2015. S. 254–293.

Цитаты в НЗ. Хотя в НЗ имя Малахия не упоминается, новозаветные тексты содержат 5 цитат из его книги, а также несколько аллюзий (их анализ см.: *Hill.* 1998. P. 84–88; The Minor Prophets in the NT. 2009).

В синоптических Евангелиях 3 раза цитируется текст Мал 3. 1 («Вот, Я посылаю вестника (Ангела Моего), и он приготовит путь предо Мною...»). Он интерпретируется как пророчество об Иоанне Крестителе, к-рый идет «приготовить путь Господу» (т. е. Иисусу Христу). В частности, эти слова приводятся в Прологе к Евангелию от Марка вместе с др. ветхозаветными цитатами (Мал 3. 1; Исх 23. 20 и Ис 40. 3), авторство

Прор. Малахия.
1308–1311 гг.
Худож. Дуччо ди Буонинсенья
(Музей собора, Сиена)

к-рых приписывается прор. Исаии (Мк 1. 2–3). Кроме того, цитата из Мал 3. 1 встречается в речи Иисуса об Иоанне Предтече в Евангелиях от Матфея (Мф 11. 10) и от Луки (Лк 7. 27). Также, вероятно, аллюзия на Мал 3. 1 есть в Евангелии от Иоанна (Ин 3. 28).

В Евангелиях содержится цитата (Лк 1. 17) из Мал 3. 22–23 (4. 4–5) и аллюзии на этот текст (Мк 9. 11–13; Мф 11. 14; 17. 10–12; и, вероятно, Ин 1. 21).

В Послании к Римлянам (Рим 9. 13) ап. Павел цитирует текст Мал 1. 2–3 («Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел») для того, чтобы показать, что Бог суверенен в своем праве миловать.

Кроме того, в новозаветных текстах находят неск. др. возможных аллюзий на тексты М. (напр., в Ин 8. 41 и 1 Кор 8. 6 — на Мал 2. 10, в Лк 6. 46 — на Мал 1. 6, в 1 Петр 1. 7 — на Мал 3. 3, в Иак 4. 8 — на Мал 3. 7 и др.).

К. А. Битнер

Богословие. Ситуация, в к-рой происходила проповедь М. или писалась его книга, вызывала необходимость реакции на волнение по поводу несправедливости, отсутствия Божией правды (тема *теодицеи*). Избранность Богом, Его помощь в истории, начиная со времени патриархов (Мал 1. 2b; 2. 4–6, 10a; 3. 6), должны быть явлены (Мал 1. 2–5) и поняты как незыблемые (Мал 1. 6 — 2. 16) и поколению современному автору (Мал 2. 17 — 3. 21). Нечестие народа вызывает действие Бога как Судии. То, что Яхве повелевает народами,— само собой разумеется. Но взгляд пророка сконцентрирован на Иуде: на всем возлюбленном народе Божием (Мал 1. 2–5; 2. 9; 3. 9), на отдельных социальных группах иудеев (Мал 1. 6 — 2. 6), на противостоянии нечестивцев и праведников (Мал 2. 17ff; 3. 13ff), в к-ром в итоге побеждают праведники (Мал 3. 16–18, 20–21). В ориентированной на конкретную ситуацию теологии М. главная ценность видится в непопираемом почитании Бога по образцу девтерономического идеала. М. представляет ожидание близкого конца (*эсхатология*): ныне живущие увидят спасение Божие собственными глазами (Мал 1. 5; 3. 5, 10–12, 18a). Особенные представления о предтече (Мал 3. 1a) и книге памяти (Мал 3. 16b) указывают, однако, на представление о временно́й задержке. Возможные редакторы (внесшие добавления), считаясь с изменением ситуации (Мал 3. 23–24), развивают мысль о двухступенчатости эсхатологии (Мал 3. 1b — 4) и вводят понятие всеобщего поклонения Яхве, к-рое предполагает обращение всего мира к Богу Израиля (Мал 1. 11–13). Пределы богословия М. лежат в том, что оно представляет уже известную модель: сделать зависимым от способа поведения народа само эсхатологическое спасительное действие Бога (Мал 3. 6–12) — то, что проповедовалось немного ранее (ср.: Аггей, Захария).

Э. П. С.

Изд.: Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicate / Hrsg. T. Schermann. Lpz., 1907; The Lives of the Prophets / Ed. C. C. Torrey. Phil., 1946; *Milik J. T.* Textes de la Grotte 5Q // Les 'Petites Grottes' de Qumrân / Ed. M. Baillet e. a. Oxf., 1962. P. 167–197. Pl. XXXVI–XLII. (DJD; 3); The Bible in Aramaic / Ed. A. Sperber. Leiden, 1962. Vol. 3: The Latter Prophets: According to Targum Jonathan; Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger. Stuttg., 1970. Vol. 10: Liber XII prophetarum; The OT in Syriac. Leiden, 1980. Pt. 3/4: Dodekapropheton / Ed. A. Gelston; Septuaginta. Gött., 1984. Vol. 13: Duodecim prophetae / Ed. J. Ziegler; Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem. R., 1987. Vol. 17: Liber duodecim prophetarum; *Brooke G. J.* 4Q253: A Prelim. Ed. // JSS. 1995. Vol. 40. N 2. P. 233–239; *idem.* 253a. 4QCommentary on Malachi // Qumran Cave 4. Oxf., 1996. Bd. 17/3: Parabiblical Texts. S. 213–215. Pl. XIV. (DJD; 22); Handbuch der Althebräischen Epigraphik / Ed. J. Renz, W. Röllig. Bd. 3: Texte und Tafeln / Ed. J. Renz. Darmstadt, 1995; Qumran Cave 4. Oxf., 1997. Vol. 10: The Prophets / Ed. E. Ulrich. P. 221–318; Pl. XL–LXIV. (DJD; 15); Biblia Qumranica / Ed. B. Ego. Leiden; Boston, 2005. Vol. 3B: Minor Prophets; Biblia Hebraica / Ed. A. Schenker. Stuttg., 2010. Vol. 13: The Twelve Minor Prophets / Prep. A. Gelston.

Лит.: A Critical and Exegetical Commentary on Malachi, Haggai, Zechariah and Jonah / Ed. J. Smith. Edinb., 1912²; *Bentzen A.* Introduction to the OT. Cph., 1952. Pt. 2: The Books of the OT; *Pfeiffer E.* Die Disputationsworte im Buche Maleachi // EvTh. 1959. Bd. 19. S. 546–568; *Boecker H. J.* Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi // ZAW. 1966. Bd. 78. S. 78–80; *Kruse-Blinkenberg L.* The Peshitta of the Book of Malachi // Studia Theologica. Colchester, 1966. Vol. 20. P. 95–119; *idem.* The Book of Malachi: According to Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus // Ibid. 1967. Vol. 21. P. 62–82; *Fohrer G.* Introduction to the OT. L., 1970; *Rudolph W.* Maleachi // *Idem.* Haggai — Sacharja 1–8, Sacharja 9–14 — Maleachi. Guetersloh, 1976. S. 247–299; *Smith R. L.* Micah — Malachi. Waco, 1984. P. 295–342; *Clendenen E. R.* The Structure of Malachi: Textlinguistic Study // Criswell Theol. Review. Dallas, 1987. Vol. 2. N 1. P. 3–17; *Gelston A.* Peshitta of the Twelve Prophets. Oxf., 1987; The Targum of the Minor Prophets / Transl., introd. K. J. Cathcart. Wilmington, 1989; *Steck O. H.* Der Abschluss der Prophetie im AT: Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons. Neukirchen-Vluyn, 1991; *Krieg M.* Mutmassungen über Maleachi. Zürich, 1993; *Gordon R. P.* Studies in the Targum to the Twelve Prophets from Nahum to Malachi. Leiden; N. Y., 1994; *Petersen D. L.* Zechariah 9–14 and Malachi: A Comment. L., 1995; *Satran D.* Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets. Leiden; N. Y., 1995; *Blenkinsopp J.* A History of Prophecy in Israel: Revised and Enlarged. Louisville, 1996; *Schwemer A. M.* Vitae Prophetarum. Gütersloh, 1997. (JSHRZ; 1/7); *Hill A. E.* Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary. N. Y., 1998; *Fernández Marcos N.* The Septuagint in Context: Introd. to the Greek Version of the Bible / Transl. W. G. E. Watson. Leiden; Boston, 2000; *Floyd M. H.* Minor Prophets. Grand Rapids; L., 2000. Pt. 2; *Weyde K. W.* Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi. B.; N. Y., 2000; *Neusner J.* Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi in Talmud and Midrash: A Source Book. Lanham e. a., 2007; *Ценгер Э.* Книга двенадцати пророков // Введение в Ветхий Завет / Ред.: Э. Ценгер; пер.: К. Битнер, М. Паит, Е. Солодухин. М., 2008. С. 676–768; The Minor Prophets in the NT / Ed. M. J. J. Menken. L., 2009; *Kessler R.* Maleachi: Übersetzt und auslegt. Freiburg; Basel e. a., 2011; *idem.* The Unity of Malachi and Its Relation to the Book of the Twelve // Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations, Redactional Processes, Historical Insights / Ed. R. Albertz, J. D. Nogalski e. a. B.; Boston, 2012. P. 223–236; *Dines J. M.* The Minor Prophets // The T&T Clark Companion to the Septuagint / Ed. by J. K. Aitken. L.; N. Y., 2015. P. 438–455; *Noetzel J.* Maleachi, ein Hermeneut. B.; Boston, 2015.

К. А. Битнер

Книга прор. Малахии в церковном Предании и экзегезе древней Церкви. ***Образ прор. Малахии в церковном Предании.*** Свящ. Писание не сообщает никаких сведений относительно жизни М. Наиболее ранние фрагментарные сведения о личности М. приводятся в комментариях на его книгу у авторов IV–V вв. Основной чертой всех свидетельств о М. в древней традиции является связь значения его имени в евр. языке с содержанием преданий о его жизни, где так или иначе обыгрывается тема ангелологии, при этом практически все авторы отмечают двойное значение его имени в евр. языке — «ангел /вестник». Разделяемое всеми древними авторами представление о том, что М. проповедовал позже всех пророков, основано не столько на содержании его пророчеств, сколько на месте его книги в корпусе Малых пророков, где она стоит последней.

Блж. Иероним в своем комментарии отвергает мнение, восходящее, по его убеждению, к последователям Оригена, о том, что пророчества М. мог возвещать ангел, принявший человеческое тело. Он также приводит евр. предание, отождествляющее М. на основании схожести отдельных тем в обеих книгах (напр., Мал 2. 7 и 1 Ездр 9. 1 и др.) со свящ. Ездрой; от себя же он добавляет, что, вероятно, М. пророчествовал после пророков Аггея и Захарии, в правление персид. царя Дария (*Hieron.* In Mal. Praef.), но при этом в др. месте соглашается с преданием об отождествлении М. с Ездрой, называя его современником Неемии (*Hieron.* In Mal. 3. 7, 8–12). Свт. Кирилл Александрийский считал М. либо современником свящ. Ездры и Неемии, либо, тем, кто пророчествовал немного позже них. Он не совсем корректно переводит его имя как «ангел», правда, указывая и др. значение греч. термина — «вестник», замечая, что М. называется ангелом, потому что, будучи человеком по природе, возвещал народу не слова собственного познания, но откровение от Господа (*Cyr. Alex.* In Mal. 2. 7). Он также вслед за блж. Иеронимом отрицает мнение тех, кто утверждали, что за пророчеством М. стоял воплотившийся «ангел по природе», а также не признаёт предание, отождествляющее пророка с Ездрой (*Cyr. Alex.* In Mal. Praef.). О существовании такого предания упоминает блж. Августин (*Aug.* De civ. Dei. XX 25). Феодор Мопсуестийский, учитывая преимущественно апокалиптический характер содержания Книги прор. Малахии, уклоняется от попыток определить точные исторические рамки (в отличие от книг остальных малых пророков) служения М., замечая в общем, что его проповедь состоялась после того, как евреи вернулись из Вавилона. Кроме того, Феодор отмечает, что пророк назван по-гречески ангелом, что восходит к евр. языку, где имя Малахия означает «ангел» (*Theod. Mops.* In Mal. Praef.). Феодорит Кирский вслед за Феодором Мопсуестийским также отмечает, что Малахия по-гречески означает «ангел», и относит время служения пророка с таким именем к периоду после восстановления Иерусалимского храма (*Theodoret.* In Mal. Praef.). Истолковывая Мал 1. 1, он говорит, что пророк, следуя божественным словам, сам назвал себя ангелом (*Theodoret.* In Mal. 1. 1). Т. о., значение имени пророка в евр. языке — «мой вестник/ангел» — правильно из авторов толкований передает блж. Иероним.

Прор. Малахия.
Миниатюра из Книги пророков.
1489 г.
(РГБ. Ф. 173/I. № 20. Л. 81 об.)

Из древних комментаторов только у прп. Ефрема Сирина представлено предание, известное впосл. из др. источников, о том, что М. происходил из колена Завулонова и «своим благочестием приводил в удивление народ, который, видя, что он по жизни своей подобен ангелу Божию, назвал его ангелом» (*Ephraem Syr.* In Mal. Praef.). Его замечание о том, что М.— единственный из пророков, который пророчествовал во время разорения Эдома (*Idem.* In Mal. 1. 2–5), может косвенно свидетельствовать об отнесении Ефремом времени его служения ко II в. до Р. Х., когда эта область была покорена Маккавеями (это выглядит как элемент гиперкритики, но следует из текста Ефрема). Хотя возможно, речь идет о некоем локальном конфликте, происходившем ранее. Ишодад Мервский называет М. последним пророком, который обращал свои обличения к народу и священникам по возвращении из Вавилонского плена после деятельности Аггея и Захарии (Commentaire *d'Išo'dad de Merv* sur l'Ancien Testament. Louvain, 1969. Pt. 4: Isaïe et les Douze. P. 174. (CSCO; 304. Syr.; 128)).

В различных версиях (приписываемых Дорофею Тирскому, Ипполиту Римскому, Епифанию Кипрскому и анонимным авторам) псевдоэпиграфического соч. «О жизни и смерти пророков» (De prophetarum vita et obitu — кон. VII в. по Р. Х.; CAVT, N 213), ставшего основным источником агиографических преданий, говорится, что М. род. после возвращения [из плена] в г. Софа (ἐν Σωφᾶ) и с раннего возраста избрал добродетельную жизнь (De prophetarum vita et obitu // Vitae prophetarum. 1907. P. 37, 59, 89). В рецензии Псевдо-Епифания этот город относится к территории колена Завулонова (Ibid. P. 23), в др. анонимных рецензиях сказано, что М. происходил из колена Левина и род. в г. Софира (ἐν Σωφιρᾷ; ср.: 2 Пар 8. 18 Офир — Ibid. P. 104). Вероятно, под г. Софа следует понимать евр. *har-haṣṣōpîm* — гору Скопус в Иерусалиме (*Schwemer.* 1997. S. 634). В этом источнике говорится, что весь народ за благочестие и кротость назвал пророка Малахией, т. е. ангелом, к тому же сказано, что он был прекрасен видом. При этом «все, что он сам возвещал в пророчестве, объяснял ему в тот же день явившийся ангел Божий»; также сказано, что М. «умер совсем юным и был похоронен со своими отцами в своей местности» (De prophetarum vita et obitu // Vitae prophetarum. 1907. P. 23; 37, 59, 89). Историческая достоверность этих сведений, видимо, невелика; считается, что они восходят к традиции раннего иудаизма, воспринятой и переработанной христ. авторами (*Quasten.* Patrology. 1986. Vol. 3. P. 396; *Schwemer.* 1997. S. 539, 553; ср.:

Chron. Pasch. Vol. 1. P. 286). Частично их приводит в конце своего толкования Ишодад Мервский (IX в.) (Commentaire d'*Išo'dad de Merv.* P. 180).

В визант. Синаксарях, в т. ч. в Синаксаре К-польской ц. (архетип X в.), краткие Жития М. помещены под 3 янв., в них пересказаны сведения из «О жизни и смерти пророков» с небольшими отличиями: пророк род. в г. Софес (? — ἐν Σοφαῖς) на территории колена Левиина. К рассказу о явлении М. ангела добавлена фраза, что «этого же ангела никто из народа не удостоился видеть, но слышали только лишь его голос, и только достойные его могли заметить и его вид». Также в заключение описания прекрасной внешности пророка добавлено, что «у него было не продолговатое, но круглое лицо, курчавый, вьющийся и подстриженный волос на широком челе» (SynCP. Col. 367). В различных списках Типикона Великой ц. IX–X вв. память М. также отмечена под 3 янв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 173). В стишных Синаксарях и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца память М. также совершается 3 янв., где ему посвящено трехстишие: «Малахия, похваляясь названием ангела, особо хвалится стоянием с ангелами, из плоти душа Малахиева воспарила в третий день»; само же сказание следует за сведениями анонимной рецензии «Жизни пророков» о его происхождении из колена Левиина в г. Софира (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 20–21). При переводе визант. Синаксарей Житие М. под 3 янв. и трехстишие были включены в славяно-русские стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 11) и под этой же датой — в нестишные (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. Т. 1. С. 568–570). В ВМЧ вошли Жития М. из стишного и нестишного Прологов с трехстишием и сказанием, к-рое упоминает о его происхождении в г. Софотех в колене Левиином (ВМЧ. Янв. Дни 1–6. Стб. 135, 158–159). В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского воспроизведено сказание визант. Синаксарей, без описания внешности пророка и с указанием, что он происходил из г. Софех из колена Завулонова (Жития Святых. М., 1764. Кн. 2. Л. 260). В дополненном издании «Жития святых» его происхождение относится только к колену Завулонову и сказано, что он пророчествовал во времена Неемии; далее приведены сведения об обстоятельствах его служения согласно содержанию Книги прор. Малахии; в заключение говорится, что он погребен со своими предками в селении Суфа (ЖСв. Янв. Кн. 1. С. 148–150).

Память М. под 3 янв. закрепилась в слав. традиции (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 344). В совр. календаре РПЦ память М. отмечается 3 янв., при этом указан год его жизни: 400 до Р. Х. (ПЦК. 2015. С. 14, 362); в совр. русской богослужебной традиции посвященный его памяти

Прор. Малахия. Икона. XVI в. (ЦАК МДА)

в визант. стишных Синаксарях стих представлен в качестве тропаря после 3-й песни канона на утрени в следующем варианте: «Отступил еси привременного суетства / и приложился еси, всебогатие, присно пребывающим, / и, бегая от человек, Ангелом единокровник, Богомудре, был еси» (Минея (МП). Янв. Т. 5. Ч. 1. С. 94). В совр. богослужении РПЦ пророчества Мал 3. 1–3, 5–7, 17–18; 4. 4–6 читаются на паремиях на вечерне в праздники Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 авг.) и 1-го и 2-го Обретения честной главы Иоанна Предтечи (24 февр.).

В копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.) память М. указана под 30 месоре (23 авг.) с кратким сказанием, посвященным содержанию его пророчеств (PO. T. 17. Fasc. 3. P. 765–766). Память М. представлена под 26 калоц (3 янв.) в арм. Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.) и содержит сказание — краткое изложение сказания из «Жизни пророков», отмечая, что он происходил из г. Софа из колена Завулонова (PO. T. 18. Fasc. 1. P. 175 [861]).

В зап. традиции почитание М. не зафиксировано ни в одном из древних Мартирологов, память М. встречается в «Перечне святых» (ок. 1370) Петра Наталиса (*Petr. Natal.* CatSS. IV 82), где содержится краткий пересказ текста о нем из «Жизни пророков». В XVI в. кард. Цезарь *Бароний* внес почитание М. в составленный им Римский Мартиролог под 14 янв. (MartRom. Comment. P. 21. N 3; ActaSS. Ian. T. 1. P. 931–932).

Обзор комментариев на Книгу прор. Малахии. В эпоху формирования раннехрист. письменности уже в творениях авторов I–II вв. (священномученики Климент Римский, Иустин Философ, Ипполит Римский и др.) представлены различные цитаты или обращения к тексту Книги прор. Малахии (см. также роспись ок. 560 цитат из Книги прор. Малахии в раннехрист. литературе: Biblia patristica. 1975. Vol. 1. P. 178–179; 1977. Vol. 2. P. 176–177; 1980. Vol. 3. P. 149–150; 1987. Vol. 4. P. 137–138; 1991. Vol. 5. P. 201; 1995. Vol. 6. P. 95; 2000. Vol. 7. P. 58–59). Частое использование пророчеств М. в евангельских контекстах, прежде всего в словах Самого Господа (Мф 3. 3; 11. 10, 14; 17. 10–12; Мк 9. 11–13; Лк 1. 17 и др.), определило основной вектор христ. прочтения мн. пророческих образов этой книги. Представленные в Книге прор. Малахии как последнего пророка ВЗ такие темы, как нравственные требования к священникам и к народу, преходящий характер евр. жертвоприношений, мессианские ожидания, стали квинтэссенцией ветхозаветного провозвестия малых пророков, их истолкование приобрело особую значимость в процессе формирования христ. учения.

Подробное истолкование всего текста Книги прор. Малахии появляется только с кон. IV в., когда были составлены полные комментарии на собрание книг 12 малых пророков. Самым ранним сохранившимся полным комментарием на греч. языке является комментарий Феодора, еп. Мопсуестийского (Commentarius in Malachiam prophetam // *Theodori Mopsuesteni.* Commentarius in XII prophetas / Ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. S. 401–430; CPG, N 3834), к-рый был написан не позднее 381 г. (*Theodore of Mopsuestia.* Comment. on the Twelve Prophets / Ed. R. Ch. Hill. Wash., 2004. P. 28). В отличие от текстов остальных авторов этот текст

содержит наименьшее количество примеров прообразовательного христологического толкования (фактически он признает его лишь за Мал 3. 1 и 4. 4–6), представляя собой буквальный, зачастую назидательно-нравственный парафраз библейского текста с отдельными экскурсами в историю евр. народа. По мнению еп. Феодора, М. возвещал народу то, что имело значение как в их время, так и во времена Маккавеев, именно к этому периоду он относит исполнение большинства пророчеств (*Theod. Mops.* In Mal. 4. 2). Комментарий оказал существенное влияние на истолкования Феодорита Кирского и Ишодада Мервского.

Наиболее подробный комментарий принадлежит блж. Иерониму Стридонскому (*Hieron.* In Mal. // PL. 25. Col. 1541–1578; CPL, N 589), вероятно, текст был написан ок. 390–396 гг. (*Kelly J. N. D.* Jerome: His Life, Writings and Controversies. L., 1975. P. 141–157, 163–167). Блж. Иероним — единственный из церковных авторов, к-рый, комментируя текст Книги прор. Малахии, приводит полностью перевод каждого стиха по MT и LXX, отмечая разночтения и исправляя текст (напр., полагая, что Мал 1. 1 в переводе LXX: «Положите на сердца ваши (т. е. слова Господа.— *А. П.*)» взяты из Агг 2. 15 (по LXX — *Hieron.* In Mal. 1. 1)). Он единственный из авторов полных комментариев, кто обращается к этимологии евр. терминов. Его толкование в большей мере наполнено аллегорическими и христологическими примерами. Почти в каждом разделе блж. Иероним приводит толкования др. авторов, вступает с ними в полемику, соглашается с ними или оставляет их мнения без комментария. Благодаря этому тексту известно о существовании комментария Оригена, к-рый не сохранился; блж. Иероним сообщает, что Ориген написал 3 свитка (volumina) толкований, содержащих целиком иносказательную интерпретацию книги. Возможно, следы текста Оригена можно обнаружить в комментарии блж. Иеронима, когда он ведет полемику с анонимными авторами, мнение к-рых критикует. О несохранившемся комментарии на Книгу прор. Малахии Аполлинария, еп. Лаодикийского, упоминает блж. Иероним, называя ее «книжицей» (libellus), к-рую по своему жанру следует отнести скорее к «заметкам» (*Hieron.* In Mal. Praef. // PL. 25. Col. 1544a).

Комментарий свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex.* In Mal. // PG. 72. Col. 276–364; ср.: CPG, N 5204) был написан, вероятно, между 412 и 418 гг. (*Russel N.* Cyril of Alexandria. N. Y., 2000. P. 15). Автор, по-видимому, был знаком с комментарием блж. Иеронима. В отличие от труда последнего в нем отсутствуют к.-л. текстологические или филологические замечания к библейскому тексту. Свт. Кирилл широко использует аллегорический метод, зачастую уделяя внимание периферийным темам, напр. рассматривая духовное значение имен Исава или Иакова (*Cyr. Alex.* In Mal. 1. 3) или же символическое значение приносимых в жертву животных (*Idem.* In Mal. 1. 8). Подобная манера истолкования не мешает ему делать небольшие отступления и рассматривать отдельные эпизоды Свящ. истории, напр. положение иудеев при Ездре и т. п. (*Idem.* In Mal. 3. 7–10). Во мн. случаях свт. Кирилл находил в словах М. аллегорические прообразы Христа. При этом основная цель свт. Кирилла при истолковании слов М., как и в комментариях на др. книги малых пророков,— увидеть в пророческих словах описания Христа и Его таинств (*Idem.* In Mal. 3. 1; ср.: *Idem.* In Mal. 4. 4), его труд содержит большее количество примеров новозаветного прочтения Книги прор. Малахии, он ссылается на др. свои сочинения на сходные темы (напр.: *Cyr. Alex.* De adorat. 11 — *Cyr. Alex.* In Mal. 2. 3–4).

Истолкование свт. Кирилла Александрийского оказало влияние на комментарий Исихия Иерусалимского, от к-рого сохранились отдельные «Главы о 12 пророках» (Capita XII prophetarum), содержащие краткий пересказ содержания Книги прор. Малахии (*Hesychius Hierosolymitanus.* Capita Malachiam prophetae // PG. 93. Col. 1368–1369; CPG, N 6558).

Комментарий на Книгу прор. Малахии Феодорита Кирского (*Theodoret.* In Mal. // PG. 81. 1960–1988; CPG, N 6208) был написан после 434/5 г., т. е. позднее всех вышеупомянутых авторов (см.: *Guinot J.-N.* L'exégèse de Théodoret de Cyr. P., 1995. P. 58–59). Он представляет собой, так же как и комментарий Феодора Мопсуестийского, парафраз и прямое истолкование библейского текста, только еще более краткое. Используя комментарий Феодора, Феодорит изменял формулировку его текста, сохраняя его содержание. В своих христологических интерпретациях он также следует за Феодором, исключение составляет лишь прочтение Мал 4. 2, к-рое Феодорит истолковывает в согласии с церковной традицией понимания этого места. Кроме того, в отличие от Феодора блж. Феодорит уделяет внимание вопросам текстологии, приводя свидетельства греческих переводов Акилы и Симмаха (*Theodoret.* In Mal. 1. 7; 2. 3, 8; 3. 8, 17; 4.1).

На сир. языке сохранился комментарий прп. Ефрема Сирина, текст которого с лат. переводом был издан И. С. Ассемани (*Ephraem Syr.* [Commentariorum in Malachiam prophetam] // Sancti Patris nostri *Ephraem Syri* Opera omnia... R., 1743. Vol. 3. P. 311–315 (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Малахии // Творения. 1995[р]. Т. 6. С. 199–204)). Этот комментарий, как и комментарии на др. Книги малых пророков, происходит из компилятивного труда — т. н. катены мон. Севира Эдесского и, по мнению исследователей, вероятно, содержит нек-рое количество материалов, не принадлежащих прп. Ефрему (см.: *Melki J. S.* Ephrem le Syrien: Un bilan de l'edition critique // PdO. 1983. Vol. 11. P. 84; ср.: *Brock S. P.* A Brief Guide to the Main Editions and Translations of the Works of Saint Ephrem // Saint Ephrem: Un poète pour notre temps, Patrimoine Syriaque: Actes du Colloque XI. Antelias, 2007. P. 285, 289). Этот текст не является по жанру полноценным комментарием, поскольку вычленен из экзегетического сборника и представляет скорее краткие заметки к библейскому тексту. В рукописи он приписан Ефрему, но его точной атрибуцией никто из исследователей не занимался. Учитывая его краткость, сложно утверждать, что это — компиляция из текстов неск. авторов. Между тем в нем содержится ряд оригинальных для церковной традиции типологических истолкований.

Сохранился небольшой полный комментарий на Книгу прор. Малахии восточносир. автора IX в. Ишодада Мервского (Commentaire d'*Išo'dad de Merv.* P. 174–180 [136–180 — Syr.]), к-рый носит преимущественно компилятивный и вторичный по отношению к предшествующей экзегетической традиции харак-

тер. В качестве образца для своего комментария автор использовал труд еп. Феодора Мопсуестийского, на к-рого он непосредственно ссылается, называя его «Истолкователем»; аллюзии на его комментарий встречаются на протяжении всего текста (Ibid. P. 179). Ишодад Мервский также следует мнениям прп. Ефрема Сирина, предпочитая его толкования толкованию еп. Феодора (Ibid. P. 176–177, 179). Кроме того, истолкование Ишодада содержит прямое заимствование из комментария свт. Кирилла Александрийского, с которым он был знаком по схолиям (Ibid. P. 175).

Истолкование отдельных отрывков из Книги прор. Малахии.

I. Любовь Господа к Израилю (Мал 1. 2–5). Слова Мал 1. 2: «Не брат ли Исав Иакову? говорит Господь; и однако же Я возлюбил Иакова...» — в трудах христ. экзегетов рассматриваются в свете новозаветного откровения о свободной любви Божией: «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим 9. 18); «Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр 12. 6). Их также соотносят с представлением о том, что божественное избрание совершается по благодати, а не по заслугам (Рим 9. 12; 9. 13 — *Hieron.* In Mal. 1. 2–5; *Aug.* Enchirid. 25. 1; *Aug.* Ep. 194. 57). Блж. Иероним уделяет особое внимание истолкованию данных стихов, отмечая, что это пророчество гностики взяли за основу своей доктрины о различных типах людей, предопределенных к добру или ко злу (*Hieron.* In Gal. 1.1 // PL. 26. Col. 350). Свт. Кесарий Арелатский рассматривал эти слова как один из прообразов отношения синагоги и Церкви в истории спасения (*Caes. Arel.* Serm. 104. 1). Др. авторы обращаются при их истолковании к эпизодам противостояния Израиля идумеям, напомнив о совершенных ими преступлениях против народа Божия (ср.: Пс 137. 7–8 — *Theod. Mops.* In Mal. 1. 2–5; *Cyr. Alex.* In Mal. 1. 4).

II. Образ «чистой жертвы» (Мал 1. 11) и др. богослужебные установления (Мал 1–2). Уже с самого раннего периода становления христ. вероучения слова: «...на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву» (Мал 1. 11) — значительно повлияли на формирование учения о Евхаристии как «чистой жертвы», приносимой Господу в мире, и о благодарении с чистой совестью (см., напр.: Didache. 14. 1, 3). Практически все тексты этого периода о жертвенной природе Евхаристии содержат ссылку на Мал 1. 11. По мнению мч. Иустина Философа, этими словами пророк говорит о жертвах (т. е. о хлебе и чаше Евхаристии), которые теперь христиане, обращенные из язычников, приносят на всяком месте (*Iust. Martyr.* Dial. 41), при этом он отвергает иудейское толкование, что эти пророческие слова могут относиться к иудеям, проживающим в диаспоре и не участвующим в храмовом богослужении в Иерусалиме, их служение и приношения Бог отныне отвергает (*Idem.* 117). По мнению сщмч. Иринея Лионского, М. предсказал то, как Господь «чашу из окружающего нас творения исповедал Своею кровью и научил новому приношению Нового Завета, которое Церковь, приняв от апостолов, во всем мире приносит Богу». В этом пророчестве, по мнению сщмч. Иринея, говорится о том, что «прежний народ (иудейский) перестанет делать приношения Богу, но во всяком месте будет приноситься Ему жертва и притом чистая, и Его имя прославляется между народами» (*Iren.* Adv. haer. IV 17. 5). Слова Мал 1. 11, 14 относятся к Вселенской Церкви (οἰκουμενικῆς Ἐκκλησίας), к-рая становится единой в евхаристическом приношении на каждом воскресном собрании (Const. Ap. VII 30).

Прор. Малахия. Роспись ц. свт. Николая в мон-ре Ставроникита на Афоне. XVI в. Худож. Феофан Критский

В греч. тексте Александрийской анафоры ап. Марка, в разд. Praefatio, для раскрытия понятия «духовная жертва» (θυσία καθαρά), указывающего на евхаристическое приношение, в заключение цитируются слова Мал 1. 11, к-рые соотносятся с «духовной жертвой» (λογικὴ θυσία — ср.: Рим 12. 1) и раскрывают тем самым жертвенную природу Евхаристии (The Liturgy of St. Mark / Ed. from the Manuscripts with a Comment. by G. J. Cuming. R., 1990. P. 107–108).

Тертуллиан использовал этот отрывок и как свидетельство о замещении богослужебной традиции Др. Израиля христ. богослужением, т. е. о прекращении принесения «плотских жертв» (*Tertull.* Adv. Iud. 5), и как указание на появление новых, духовных обрядов, к-рые отныне будут приносить Богу обращенные из язычников: жертвы хвалы, сокрушенного духа и славословия «простой молитвы от чистой совести» (*Tertull.* Adv. Marcion. III 22; IV 1). После совершения жертвы Христовой Господу должны возносить «благоухания духовных фимиамов» — т. е. веру, надежду и плоды добрых дел (*Cyr. Alex.* In Mal. 1. 11). По мнению Феодорита, слова М. указывают на новое евангельское благочестие, о к-ром говорит Спаситель в беседе с самарянкой (Ин 4. 21–24), когда Бога будут почитать во всей вселенной, что означает прекращение принесения бессловесных жертв и отвержение иудейских обрядов (*Theodoret.* In Mal. 1. 11; ср.: *Orig.* In Gen. hom. 4. 23).

Пророчество М., осуществившееся в эпоху НЗ, не просто означает прекращение евр. богослужения, но в более широком контексте свидетельствует о лишении иудеев наследования божественных обетований за отвержение Христа и о вступлении в их права язычников (*Lact.* Epitom. 48). Слова Мал 1. 10: «...лучше кто-нибудь из вас запер бы двери» (в переводе LXX — «ибо и у вас будут затворены / затворятся (συγκλεισθήσονται) врата») — указывают на прекращение ветхозаветного богослужения с приходом в мир Христа (*Cyr. Alex.* In Mal. 1. 10). Это означает, что иудеи, лишенные знания Божественных Лиц Троицы, не откроют врата Писаний и не будут иметь

возможности познавать таинства Господа (ср.: Ин 10. 9; *Hieron.* In Mal. 1. 9).

III. Обличение грехов, нечестия священников (Мал 1. 6–14; 2. 1–9) и упреки народу (Мал 2. 10–17). Грозные обличения пророка, обращенные к ветхозаветному священству, становятся в христ. традиции назидательным предупреждением церковным клирикам, к-рые обязаны быть нравственным образцом для мирян (ср.: Мф. 5. 16; 1 Пет 5. 1–3 — *Cyr. Alex.* In Mal. 1. 6–7; 2. 17). Наставление пророка: «...уста священника должны хранить ведение, и закона ищут от уст его» (Мал 2. 7) — становится наставлением и для христ. пастырей в свете их сопоставления с Тит 1. 9 (*Greg. Magn.* Reg. pastor. 2. 4). В толковании блж. Иеронима слова М. обретают социально-клерикальное обличение, актуальное в стенах христ. Церкви: «...учитель Церкви... презирает имя Божие, если под влиянием человеческого тщеславия или из желания временного прибытка говорит народам так, что льстит богатым, оказывает честь грешникам и принимает тех, которые приходят к нему в золотых перстнях (ср.: Иак 2. 2–3), и отгоняет от себя святых, но бедных людей». Такой учитель, по слову пророка, «оскверняет хлеб учения и наносит бесчестие Самому Господу» (*Hieron.* In Mal. 1. 7). Блж. Иероним специально подчеркивает, что сказанное пророком «в свое время к вождям иудейским ныне имеет силу в отношении к владыкам Церкви» (*Idem.* In Mal. 3. 2–6), т. е. к тем, к-рые, «будучи поставлены в Церкви, не отступают от пороков и не по праву усвояют себе имя христианского исповедания» (*Idem.* 3. 6). Более того, жертвенное осквернение святыни Господней (Мал 2. 10–12) становится указанием на тех, кто недостойно вкушают тело и кровь Христовы (Флп 3. 19 — *Hieron.* In Mal. 2. 10–12). Тем самым нечестивым священникам и епископам за свои преступления не удастся избежать божественного суда (Const. Ap. VIII 1). Обличение священников за их отступление от Бога Отца и идолопоклонство (Мал 2. 10–11) становится предостережением и для верующих во Христа, увещеванием их против смешения с теми, кто развращены умом и придерживаются неправой веры, означая в т. ч. и запрет общения с «нечистыми синагогами» (βεβήλοις συναγωγαῖς — *Cyr. Alex.* In Mal. 2. 10–11).

Осуждение принесения в жертву слепых и хромых животных (Мал 1. 8) получает в христ. традиции символическое истолкование. Так, приносящий слепое животное в жертву, хотя и подает милостыню, но придерживается ереси; приносящий хромое животное хотя и совершает приношение от чистого сердца, но помыслы его неспокойны (*Ephraem Syr.* In Mal. 1. 8). Тот, кто «приносит в жертву Господу поврежденное» животное (Мал 1. 14) — символ тех, кто обращают силы своей души на мирские попечения и к духовному испытывают отвращение (*Ephraem Syr.* In Mal. 1. 14). Обличая совершения богослужений «с рыданием и воплем», свт. Кирилл замечает, что верующему «жертвовать следует радостно, празднуя и веселясь» (ср.: 2 Кор 9. 7 — *Cyr. Alex.* In Mal. 2. 13). По мнению блж. Иеронима, обливали слезами с горьким плачем жертвенник Господа (Мал 2. 13) покинутые ради иноплеменных женщин израильские жены. Соответственно Бог не может принять приношения от священников, допустивших такое беззаконие (*Hieron.* In Mal. 2. 13–16).

Слова Мал 2. 13b: «...так что Он уже не призирает более на приношение и не принимает умилостивительной жертвы из рук ваших» (в переводе LXX — «так будет ли достойно призреть на жертву, или принять приятное из рук ваших?») — напоминают отдельным авторам повеление Спасителя из Мф 5. 23–23: «Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя...» (*Theod. Mops.* In Mal. 2. 13). Т. о. в христ. экзегезе высказывается надежда, что призванные к священству во Христе станут лучше ветхозаветных пастырей, поскольку будут приносить в жертву Богу не тельцов, но «правду и мысленное благолепие евангельского жительства» (*Cyr. Alex.* In Mal. 3. 3–4).

IV. Наставления о разводе и браке (Мал 2. 14–16). К словам М. о «жене юности твоей» (Мал 2. 14) христ. авторы обращались как к одному из библейских свидетельств учения о духовном величии и святости христ. законного брака (ср.: 1 Кор 7. 27; Мф 5. 31–32; 19. 6), призывая мужей любить своих жен и заботиться о них как о своих телах, сохраняя чистоту и целомудрие в семейных отношениях (см., напр.: Const. Ap. VI 5, 14, 29, 39). Прп. Ефрем Сирин видит причину появления этих слов М. в том, что евр. священники стали брать в жены хананеянок (*Ephraem Syr.* In Mal. 2. 14; ср. *Hieron.* In Mal. 2. 10–12). В этих словах видели запрет на совершение браков христианина с язычниками (*Hieron.* Adv. Iovin. 1. 10). Осуждаемая пророком страсть к иноплеменным женам соотносится с увлечением ересями и отпадением от священнического призвания (*Cyr. Alex.* In Mal. 2. 16).

Отдельные авторы, как, напр., Феодор Мопсуестийский, не отвергая учения божественного закона об изначальной святости брака, истолковывает Мал 2. 16 как разумное основание для развода в том случае, когда он позволяет избежать убийства супруги из-за зашедших в тупик невыносимых отношений (*Theod. Mops.* In Mal. 2. 16). Подобным образом и блж. Феодорит замечает, что Бог, зная неистовый нрав иудеев, дозволяет зло меньшее — развод, чтобы избежать большего зла — убийства (*Theodoret.* In Mal. 2. 16). Др. авторы замечают, что, хотя закон дозволял развод в крайних обстоятельствах, нельзя делать это допущение предлогом для совершения нечестивых деяний, в т. ч. союза с иноплеменными женами (*Cyr. Alex.* In Mal. 2. 15).

V. Эсхатологические прообразы пришествия Мессии (Мал 3. 1–12). Вслед за новозаветным употреблением (Мф 11. 10) ранними авторами слова М. о послании Богом в последние времена ангела традиционно понимали как относящиеся к св. Иоанну Крестителю (*Iren.* Adv. haer. III 11. 4) и к Самому Спасителю (*Tertull.* Adv. Iud. 9). Уже сщмч. Климент Римский истолковывал Мал 3. 1 в эсхатологическом контексте как обетование о ниспослании духовных даров от Господа перед Его пришествием в свете всеобщего воскресения (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 23). В том же контексте и свт. Кирилл Иерусалимский считает, что в этом стихе говорится о двух пришествиях Христовых — слова пророка: «...внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете» — пророчески предвосхищают Его земное служение; др. отрывок: «Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф. И кто выдержит день пришествия Его, и кто устоит, когда Он явится?» (Мал

3. 1c — 2a) — повествует о Его пришествии в день Страшного Суда (*Cyr. Hieros.* Catech. 15. 2). После свт. Кирилла истолкование этого отрывка в контексте двух пришествий Спасителя становится основным (см., напр., *Aug.* De civ. Dei. 18. 35). Так, напр., блж. Иероним полагал, что 2 части стиха Мал 3. 1 также имеют разных адресатов: слова «Вот, Я посылаю...» произнесены от лица Иисуса Христа св. Иоанну Предтече, «внезапно придет в храм Свой Господь...» — так Господь прообразовательно говорит о Самом Себе в 3-м лице. Также блж. Иероним, ссылаясь на мнение др. экзегетов, приводит аллегорическое истолкование этих слов, согласно к-рому приготовление ангелом, т. е. св. Иоанном, путей (Мал 1. 3) иносказательно совершается в сердцах верующих, куда Господь ранее не возжелал снизойти по причине их развращения, при этом упоминание о храме указывает на самого человека (ср.: 1 Петр 2. 5; 1 Кор 3. 16 — *Hieron.* In Mal. 3. 1).

Подобным образом и еп. Феодорит Кирский считает, что пророк здесь предвозвещает 2 явления Христа, усматривая в словах «Ибо Он — как огонь расплавляющий и как щелок очищающий» (Мал 3. 2б) предвидение эсхатологических слов ап. Павла: «В огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть...» (1 Кор 3. 13); в то же время еп. Феодорит считает, что эти слова — указание на очищение всех приходящих к Господу огнем благодати Св. Духа (ср.: Мф 3. 11; *Theodoret.* In Mal. 3. 1–2; ср.: *Cyr. Alex.* In Mal. 3. 2–3). Др. авторы приводят в качестве параллели к словам М. слова Господа: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк 12. 49; *Hieron.* In Mal. 3. 2–6). По мнению свт. Кирилла Александрийского, слова «придет в храм Свой Господь» (Мал 3. 1) могут символически говорить об образе воплощения Господа и указывать как на священный город Иерусалим, так и на Церковь (*Cyr. Alex.* In Mal. 3. 1); слова «день пришествия Его» (Мал 3. 2) — о вхождении Единородного с плотию в мир сей (ср.: Ин 1. 14; Флп 2. 7 — *Cyr. Alex.* In Mal. 3. 1–2).

Даже Феодор Мопсуестийский, хотя и с оговорками, признавал за этими словами христологическое значение, полагал, что это пророчество «на деле стало претворяться

Прор. Малахия и св. Гордий. Фрагмент минейной иконы. 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

в истину» именно с приходом св. Иоанна Крестителя, к-рый явил людям пришедшего вместе с ним Владыку Христа, и относил следующий стих (Мал 3. 2) о пришествии страшного дня Господня к тем бедствиям времен Маккавеев, в которые иудеи будут ввергнуты из-за их порочности (*Theod. Mops.* In Mal. 3. 1–2).

В контексте прообразовательного евангельского истолкования прп. Ефрем Сирин видит в словах «буду скорым обличителем чародеев и прелюбодеев» (Мал 3. 5) пророчество об обличении св. Иоанном непотребств Иродиады (см.: Мк 6. 17–28; *Ephraem Syr.* In Mal. 3. 5).

Блж. Иероним применяет истолкование на основе этимологии в комментарии к Мал 3. 8 — «Можно ли человеку обкрадывать [*hayiqb'a*] Бога?» Он считает, что этот глагол «на языке сирийцев имеет значение «пригвоздить»», тем самым усматривает в словах пророков скрытую отсылку к крестным страданиям Господа (*Hieron.* In Mal. 3. 7, 8–12). Действительно, в сир. языке глагол *qb'* означает «устанавливать, прикреплять», в т. ч. и крест (см.: *qaḇ'eh* — Кол 2. 14 по Пешитте).

Слова Мал 3. 2–4, провозглашающие очищение сынов Левия, еп. Феодор противопоставляет откровению об очищении всего народа по пришествии Христа и причастности всех верующих к жертве Господней, т. е. к Страстям и воскресению Христову (ср.: 1 Кор 5. 7; Ин 4. 21–24; *Theod. Mops.* In Mal. 3. 3–4). Обетование об открытии после пришествия дня Господня «отверстий небесных» (Мал 3. 10) в духовном, возвышенном смысле — об устах, т. е. о проповеди пророков и апостолов после пришествия Господа к людям (*Ephraem Syr.* In Mal. 3. 10).

VI. Учение о Боге и Его Промысле (Мал 2. 10; 3. 6 и др.). Слова Мал 2. 10: «Не один ли у всех нас Отец? не один ли Бог сотворил нас?» — использовались в качестве одной из основных цитат в формировании учения о Едином Боге Творце и его отношении ко Христу (ср.: Мф 11. 27; Еф 4. 6 — *Iren.* Adv. haer. IV 20. 2). Также раннехрист. авторы широко обращались к провозвестию Мал 3. 6: «Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь» — для подтверждения учения о неизменности Бога. Ориген обращался к ним в диалоге со стоиками, допускающими телесность Бога (*Orig.* Contr. Cels. I 21). По его словам, даже в нисхождении в человеческое бытие по причине милосердного домостроительства природа Бога не претерпела изменения (ср.: Пс 43. 5; 101. 28; *Orig.* Contr. Cels. IV 14). Свт. Александр Александрийский, в контексте антиарианской полемики сопоставляя Мал 3. 6 с Евр 13. 8, показывал, что пророк говорил о неизменяемости как Бога Отца, так и Бога Слова, Который, вочеловечившись, не изменился (*Alexander Alexandrinvs.* Epistula encyclica. 2. 3 // PG. 18. Col. 573). Свт. Иларий Пиктавийский аргументировал этим стихом равенство Бога Отца, Бога Сына и Св. Духа, пребывающих в постоянной неизменности (*Hilar. Pict.* De Trinit. IV 8; VII 27; XI 47). Этот стих, как и Исх 3. 14, становится библейской иллюстрацией к учению о божественном совершенстве, отсутствии перемены в Боге, тождественном равенстве Себе Самому и др. свойствам (*Novat.* De Trinit. 4. 14). На основании этого провозвестия неизменяемости как божественного свойства (Мал 3. 6) выводятся нравственные требования постоянства в делании добра для христианина в качестве средства к богоуподоблению (*Greg. Nazianz.* Or. 36. 14).

Мал 2. 17 поднимает вопрос о теодицие в связи с проблемой справедливости благополучия злых людей

в этом мире. Блж. Иероним полагал, что трагический контраст между благоденствием несправедливых и унижением, в к-ром зачастую пребывают святые, может быть разрешен только в надежде и вере на буд. суд (*Hieron.* In Mal. 2. 17), при этом слова о том, что люди часто считают «надменных счастливыми» (Мал 3. 15), истолковывает иносказательно, относя их к «еретикам Маркиону и Валентину, и к прочим, не признающим ВЗ» (*Hieron.* In Mal. 3. 15). При этом блж. Иероним, истолковывая нравственный призыв пророческих слов Мал 3. 5, подчеркивает, что ложная клятва, невыплата трудящемуся заработанных денег, поругание сирот и вдовиц не являются мелкими грехами, это злодеяния, по своей тяжести приравненные к прелюбодейству (*Hieron.* In Mal. 3. 2–6).

VII. Христология «Солнца правды» и грядущий суд Божий (Мал 4. 1–2). Отрывок Мал 4. 1 достаточно рано в христ. лит-ре начинают использовать при описании грядущего судного дня (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 16. 3), наступление к-рого уничтожит этот мир (*Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 38). Под «надменными и поступающими нечестиво» (Мал 4. 1) в свете христ. откровения подразумеваются как еретики (ср.: 1 Ин 2. 19), так и те, кто, потеряв веру, возвращаются к прежней неправде жизни (ср.: 2 Пет 2. 21–22; *Cyr. Alex.* In Mal. 4. 1). Слова Мал 4. 3 «и будете попирать нечестивых, ибо они будут прахом под стопами ног ваших в тот день» еп. Феодорит Кирский комментирует иносказательно, отмечая, что как «пеплом стал богатый для Лазаря, так и мучители и гонители станут пеплом для святых мучеников» (*Theodoret.* In Mal. 4. 3). Под прахом, попираемым ногами святых, блж. Иероним понимает того, кто сказал в своей гордыне: «Взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему» (Ис 14. 14), т. е. сатану, к-рый будет низвержен на землю в день суда (*Hieron.* In Mal. 4. 1–3).

Выражение «Солнце правды» становится одним из главных и часто употребляемых христологических эпитетов в раннехрист. письменности, это основание для непрестанного славословия Спасителя: Господу Иисусу Христу как истинному Солнцу «подобает воздавать постоянное поклонение через прошение и моления так, что ни один час не должен быть для него исключением» (*Cypr. Carth.* De orat. Dom. 35). Для Оригена Господь, пришедший вечером клонящегося к закату мира, вновь, как «Солнце правды», возродил новый день светом Своего познания для тех, кто поверили в Него (*Orig.* In Exod. hom. 7. 8). Свет «Солнца правды», разлившийся по всей вселенной, Ориген сопоставляет с горящим светильником ветхозаветного храма (ср. Ин 5. 35), символизирующим закон и пророков, свет которого не мог охватить всех людей (*Orig.* In Lev. 13. 2. 1–2).

В день суда, к-рый станет тьмой для грешников, «Солнце правды» воссияет для боящихся имени Божия, к-рые выйдут ему навстречу, живя в действительности словно в темнице (*Hieron.* In Mal. 4. 1–3). Эти слова также понимают как указание на 2 пришествия Христа: при воплощении, когда Его свет воссиял сидящим во тьме греховной, и в конце мира, когда Его свет принесет полное богопознание и «восстановит одержимых долгим сном — смертью» (1 Кор 13. 10–12; *Theodoret.* In Mal. 4. 2; *Cyr. Alex.* In Mal. 4. 2–3). Только Феодор Мопсуестийский истолковывает эти известные в христ. традиции интерпретации слова (Лк 1. 78; Ин 8. 12) как слова поддержки и заботы Бога о своих верных людях, исторически относя их к событиям времен Маккавеев как к периоду особого проявления божественной помощи Своему народу (*Theod. Mops.* In Mal. 4. 2).

Именование Христа «Солнцем правды» (Мал 4. 2) наряду со словами Зах 8. 7 (ср.: 1 Ин 1. 5) становится обоснованием Его богослужебного почитания с обращением молящегося в сторону Востока (*Ioan. Damasc.* De fide orth. IV 12). Ориген считает, что верующий «побуждается всегда смотреть на восток, откуда восходит Солнце правды (Мал 4. 2), откуда рождается свет» (*Orig.* In Lev. 9. 10). Днем, когда взошло «Солнце правды», называется в христ. гомилетике День Господень, т. е. день Его божественного Воскресения (*Hieron.* In die dominica Paschae 2 // PL. 30. Col. 214).

VIII. Явление прор. Илии перед наступлением Дня Господня (Мал 4. 5). Это пророчество, прочно связанное в раннехристианской традиции с явлением св. Иоанна Крестителя на проповедь, недвусмысленно ассоциируется с прор. Илией уже в Евангелиях (Мф 11. 14; Мк 6. 15; Лк 9. 8). Учитывая это соотнесение, комментаторы достаточно редко говорили о нем (см., напр.: *Ephraem Syr.* In Mal. 4. 6), уделяя основное внимание эсхатологическому прочтению слов М. Тертуллиан, обличая еретиков, верующих в переселение душ, отмечал, что слова Мал 4. 5 следует понимать как божественное обетование, нашедшее свое исполнение в лице св. Иоанна Предтечи духовным образом (Ин 1. 12) (*Tertull.* De anima. 3. 5).

Изъясняя Мал 4. 5–6, еп. Феодор говорит о двух пришествиях Христовых: поскольку при первом явлении Христа иудеи проявят неразумие, к ним «будет послан блаженный Илия перед Вторым пришествием Владыки Христа, которое Он совершит с небес, чтобы объединить тех, кто были разделены друг с другом» (*Theod. Mops.* In Mal. 4. 5–6). Согласно Феодориту, в стихе «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их» (Мал 4. 6) под отцами М. имеет в виду иудеев, призванных прежде, а под сынами – язычников, спасенных позже. Тем самым речь идет о единой Церкви, когда к уверовавшим из язычников присоединятся иудеи благодаря проповеди прор. Илии (*Theodoret.* In Mal. 4. 6). И блж. Иероним полагал, что это пророчество произнесено для того, чтобы «иудеи и христиане, ныне не согласные между собой, пришли к согласию через одинаковое исповедание Христа» (*Hieron.* In Mal. 4. 5–6). Свт. Кирилл понимает этот стих как пророчество о милосердном действии по Втором пришествии любви Божией, к-рая устранит всякие разномыслия и разделения среди близких людей, приведя их к единой вере (*Cyr. Alex.* In Mal. 4. 5–6). Предсказанное М. пришествие прор. Илии, как и Еноха, будет предварять явление антихриста (*Ioan. Damasc.* De fide orth. IV 26).

Лит.: *Sutcliffe E. F.* Malachy's Prophecy of the Eucharistic Sacrifice // Irish Ecclesiastical Review. Ser. 5. Dublin, 1922. Vol. 19. P. 503–513; *Elliger K.* Maleachi und die kirchliche Tradition // Tradition und Situation: A. Weiser's FS / Ed. E. Wurthwein, O. Kaiser. Gött., 1963. P. 43–48; *Spadafora F.* Malachia // BiblSS. 1967. Vol. 8. Col. 570–576; *Frank K. S.* Maleachi 1, 10 ff. in der frühen Väterdeutung: Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverstandnis in der Alten Kirche // Theologie und Philosophie. 1978. Bd. 53. S. 70–79; *Schwemer A. M.* Vitae Prophetarum: Historische und legendarische Erzählungen. Gütersloh, 1997. (JSHRZ; 1. 7); *Kannengiesser C.* Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston, 2006. P. 333–334; Библейские коммента-

рии отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв. Тверь, 2010. ВЗ. Т. 14: Двенадцать пророков / Ред.: А. Феррейро. С. 268–298.

А. Е. Петров

Иконография. Предания о жизни М. повествуют о нем как о прекрасном юноше (*Тихомиров П. В.* Прор. Малахия. Серг. П., 1903. С. 32–33). Однако в большинстве памятников М. предстает старцем в традиционных пророческих одеждах: в хитоне и гиматии, со свитком в руке. Цвет одежд, очевидно, не закрепился в качестве иконографического признака. Если свиток развернутый, надпись чаще всего воспроизводит стих из Мал 3. 1, читаемый в качестве паремии на день Усекновения главы св. Иоанна Предтечи: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь».

Предполагается, что одним из наиболее ранних является ростовой образ М. на резной панели врат базилики Санта-Сабина в Риме, где он представлен в соответствии с текстом пророчества (Мал 3. 1) вместе с ангелом на фоне Иерусалимского храма (*Kantorowicz E.* The «King's Advent» and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina // Art Bull. N. Y., 1944. Vol. 26. N 1. P. 222–223). Старцем с прядями длинных седых волос он изображен в Россанском кодексе (Евангелия от Марка и от Матфея), где под сценой «Вход Господень в Иерусалим» помещены 4 изображения пророков (Rossano. Museo Diocesano. Cod. 042. Fol. 11, VI в.); на мозаике VI в. кафоликона монастыря вмц. Екатерины на Синае (в одном из медальонов, окружающих композицию «Преображение Господне» в центральной апсиде); на миниатюре из рукописи Sacra Parallela (Paris. gr. 923. Fol. 63v, ок. сер. IX в.). В том же типе, по иной форме, раздваивающейся округлой бородой М. представлен в «Толковании на Книгу пророков» (Paris. gr. B I2. Fol. 12, X в.) — везде погрудно.

Изображения М. в рост присутствуют в памятниках монументального искусства средневизант. времени среди изображений др. пророков: в росписи Каранлык-килисе в Гёреме (XI в.), на мозаиках кафоликона мон-ря Дафни (ок. 1100), на мозаиках собора Санта-Мария-Нуова в Монреале, о-в Сицилия (между 1183 и 1189), на мозаиках собора Сан-Марко в Венеции (кон. XII — нач. XIII в.) — средовек с черными волосами, высоким лбом, наподобие ап. Павла.

Яркие образы М. были созданы в византийском искусстве нач. XIV в.: ростовое изображение на мозаиках церкви мон-ря Паммакаристос (Фетхие-джами) в К-поле (ок. 1315); на фресках работы мастера Георгия Каллиерга в ц. Воскресения Христова в Верии (1315) — поясное изображение в медальоне.

В искусстве Афона и Балканских стран М. может изображаться и как старец (фрески мастера Феофана Критского в мон-ре Ставроникита на Афоне, XVI в.), и как средовек (фрески мон-ря Дионисиат на Афоне, XVI в.), и как юноша (фрески ц. св. Апостолов в Печской Патриархии, Сербия, XVII в.; фрески ц. Рождества Пресв. Богородицы, Сливница, Македония, XVII в.).

В рус. искусстве образ М. встречается как на миниатюрах из Книги пророков с толкованиями (напр., РГБ. Ф. 173/I. № 20 (МДА 20). Л. 81 об., 1489 г.), так и на иконах пророческих рядов иконостасов, гл. обр. поясных (напр., икона «Пророки Малахия, Наум» из Успенского собора Кириллова Белозерского монастыря (1497, ГРМ); икона «Пророки Иаков, Малахия, Захария, Иоиль» из собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (ок. 1502, КБМЗ); икона «Пророки Малахия, Наум» из ц. арх. Гавриила Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1534, КБМЗ); икона «Прор. Малахия» из Пахомиева Кенского мон-ря (посл. четв. XVI в., ЦМиАР); икона «Прор. Малахия» (XVI в., ЦАК МДА) — редкий вариант прямоличного изображения).

Образ пророка присутствует на минейных иконах на янв. (напр., на иконе северных писем 1-й пол. XVI в. (ГРМ); на иконе нач. XVII в. (ЦАК МДА)). В большинстве рус. памятников М. представлен старцем. Так, напр., в иконописном подлиннике кон. XVI в. о нем сказано: «Сед, брада Иоанна Богослова, риза лазорь, исподь кеноварь в левой руце свиток, а в сви(т)це глаголет: се аз послю ангела моего» (Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. (с вариантами из списков И. Е. Забелина и Г. Д. Филимонова). М., 1873. С. 59). В иконописном подлиннике XVII в. (Сборник иконописный подлинник алфавитной редакции) при сохранении возрастной характеристики встречается др. уподобление его облика: «Малахий пророк бяша в юности возраста своего лицем благолепен... сед власы и сломлен и главою долговат аки Илия пророк...» (РНБ. Q XVII № 32. Ф. 550. ОСРК. Л. 116–116 об.).

М. И. Антыпко

МАЛА́ХИЯ [греч. Μαλαχίας] († 1-я пол. XVI в., не ранее 1534), прмч. (пам. греч. 29 сент.). Житие М. сохранилось в рукописи Ath. Vatop. 780. Fol. 232–235. Оно не было включено ни в «Новый Мартиролог» прп. Никодима Святогорца, ни в «Новый Лимонарь» свт. Макария (Нотары), архиеп. Коринфского. Его краткий пересказ вошел в «Новый Мартиролог», составленный К. Дукакисом. Служба, молебный канон и акафист святому написаны в нач. XXI в. Родосским митр. Кириллом (Когеракисом) и включены в «Родосский Лимонарь».

М. род. в Линдосе на Родосе в 1500 г. в семье свящ. Георгия и его жены Христины. Желая вести аскетическую жизнь, он в 22 года покинул родительский дом, отказавшись от собственности, и отправился в Колоссы, а затем в Лампсак. М. побывал на мн. островах Эгейского м., в Финикии, на Синае, в Египте и Ливии. Во время путешествий он принял монашеский постриг. Придя в Иерусалим, М. стал служителем в храме Гроба Господня. Однажды турки оклеветали его в том, что он хулил мусульманскую веру, и привели к градоначальнику, к-рый стал принуждать святого принять ислам. Свой категорический отказ М. выразил оскорбительным жестом: он бросил в лицо градоначальнику туфлю. В ярости турки не только избили М., но и привязали его к лошади, к-рая протащила святого по улицам за пределы города. После пыток М. был сожжен за городскими стенами (по др. сведениям, посажен на кол). Христиане выкупили его тело и предали погребению. Мученическая кончина М. произошла в годы патриаршества Иерусалимского патриарха *Германа* (1534–1579), т. е. святой пострадал не ранее 1534 г. «Новый Мартиролог» Дукакиса ошибочно датирует кончину святого 1500 г.

Ист.: Ἀκολουθία ᾀσματικὴ μετὰ ἐγκωμίων πάντων τῶν νεοφανῶν μαρτύρων τῶν μετὰ τὴν Ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως μαρτυρήσαντων... ἤ Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθῆναι, 1897. Σ. 25–26.

Лит.: *Περαντώνης.* Λεξικόν. Τ. 3. Σ. 330; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 286; *Νικόδημος Ἁγιορείτης et al.* Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσ., 1996³. Σ. 82; *Kralides A. F.* Malachias // Enciclopedia dei santi le Chiese Orientali. R., 1999. Vol. 2. P. 398; *Κύριλλος (Κογεράκης), μητρ.* Ροδιακὸν Λειμωνάριον. Ρόδος, 2011. Σ. 31–48; Μαλαχίας Οσιομάρτυς ο Λίνδιος // Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια. Αθήνα, 2014. Τ. 11. Σ. 214–215.

МАЛА́ХИЯ [Маэл Маэдок О Моргар; среднеирл. Máel Máedóc Ua Morgair; ирл. Maelmhaedhoc Ó Morgair; лат. Malachias] (1094/95 — 1/2 нояб. 1148), св. католич. Церкви (пам. 2(3) нояб.), архиеп. Ард-Махи (ныне Арма, Сев. Ирландия), деятель *григорианской реформы* в Ирландии.

Источники. Основные сведения о М. содержатся в сочинениях католич. св. Бернарда Клервоского и в ирл. анналах. Пространное Житие М. было написано св. Бернардом между 1148 и 1153 гг. по просьбе Конгана, аббата цистерцианского монастыря Сурий (Инишлоунахт, графство

Типперэри, Ирландия). Впосл. Жоффруа из Осера, секретарь св. Бернарда, вспоминал о том, как он записывал текст Жития под диктовку аббата *Клерво* (см.: *Leclercq*. 1959. P. 321). В предисловии автор обращается только к аббату Конгану, хотя Житие, по-видимому, было адресовано скорее континентальным, чем ирл. монахам и клирикам. Обращаясь к традиционной для агиографических прологов теме духовной пользы, которую приносит описание подвигов святых, св. Бернард подчеркивает, что составление Житий св. подвижников особенно важно в «последние времена», когда святость среди христиан оскудела (raritas sanctitatis). Описывая плачевное состояние церковной иерархии и духовенства, автор указывает на противоположный пример М., «воистину святого человека... исключительно мудрого и добродетельного», к-рый был похоронен «у нас», т. е. в аббатстве Клерво. По словам св. Бернарда, М. был его близким другом (me inter speciales amicos... habebat) и перед смертью благословил. Считая своим долгом описать жизнь М., Бернард заверяет читателей Жития в истинности всего изложенного. В 1-й части Жития (главы 1–41) повествуется о деятельности М. до его путешествия в Рим, знакомства со св. Бернардом в Клерво и возвращения на родину через Шотландию. Вторая часть (главы 42–66) посвящена деятельности М. в качестве папского легата, его странствиям по Ирландии и совершенным им чудесам. В 3-й части (главы 66–75) описываются 2-е путешествие М. к папскому двору и его кончина в Клерво.

Св. Бернард описывал М. как истинного пастыря, «апостольского мужа» (vere vir apostolicus), посвятившего всю жизнь служению Церкви. Деяния святого должны были стать примером для всех христиан, и особенно для церковных иерархов. Среди добродетелей М. св. Бернард выделял смирение, твердое упование на Бога и стойкость в противостоянии грешникам и нечестивцам. По словам агиографа, М. обладал дарами исцеления, пророчества и различения духов (особое внимание в Житии уделено чудесам святого). В соответствии с агиографической традицией, восходившей к сочинениям Сульпиция Севера о св. Мартине, св. Бернард подчеркивал, что М. был прежде всего аскетом, отрекшимся от мира, и всегда сохранял верность монашескому призванию. Епископское служение М. в представлении св. Бернарда было неотделимо от аскетического подвига: святой одновременно был наставником монахов, окруженным учениками, и образцовым пастырем Церкви, усердно заботившимся о пастве. По словам св. Бернарда, М. были чужды тщеславие и стяжательство. Он вел образ жизни простого монаха, не избегал грубого и тяжелого труда, отличался бескорыстием и щедростью: «Для себя он был нищим, для нищих — богатым» (Pauper sibi, sed dives pauperibus erat — *Bernard de Clairvaux*. 1990. P. 410; ср.: *Pfeil*. 1999. S. 55; см.: *Flanagan*. 2010. P. 103–105). Описывая М. как отважного прелата, проводившего церковные преобразования несмотря на ожесточенное сопротивление нечестивых клириков и мирян, св. Бернард раскрыл свое понимание григорианского идеала церковного служения. Одновременно с работой над Житием М. аббат Клерво трудился над составлением трактата «De consideratione», посвященного управлению Церковью, в к-ром он также подчеркивал значение деятельности монахов и *регулярных каноников* как проводников церковной реформы (см.: *O'Dwyer*. 1978).

Католический св. архиеп. Малахия. Скульптура. XX в. (Стерлинг-Хайтс, Мичиган)

По-видимому, бóльшую часть сведений о М., приведенных в Житии, св. Бернард получил от аббата Конгана и др. ирл. монахов, учеников святого. Только посещения М. мон-ря Клерво и его кончину св. Бернард описывал как очевидец. Аббат Клерво был хорошо информирован о деятельности М. и привел в Житии множество подробностей. В то же время он с пренебрежением относился к ирландцам как к народу, погруженному в состояние «грубого варварства» (inculta barbaries – *Bernard. Clar.* Vita Malachiae. 1 // *Bernard de Clairvaux*. 1990. P. 182). Отличительными чертами Ирландии св. Бернард считал культурную изоляцию, примитивный общественно-политический строй, а также жестокость, беззаконие и нравственную распущенность населения (ср. описание нравов, царивших в диоцезе М.,— Ibid. 16 // Ibid. P. 224–226). При описании одного из чудес св. Бернард отметил: «Произошло это в месте, название которого я не буду приводить, потому что оно, как и многие другие, звучит совершенно по-варварски» (Ibid. 46 // Ibid. P. 296). Ирл. церковные традиции воспринимались св. Бернардом как пагубные искажения континентальной практики, к-рую аббат Клерво считал общецерковной. По его словам, ирландцы не соблюдали нормы христианской нравственности и канонической дисциплины; местное духовенство, находившееся под сильным влиянием мирян, пренебрегало пастырскими обязанностями и способствовало упадку христ. благочестия (dissolutio ecclesiasticae disciplinae, censurae enervatio, religionis evacuatio). Жители острова, на котором некогда жили святые *Патрикий* (Патрик), *Комгалл, Колумбан* и др. подвижники, ныне исповедовали «язычество под маской христианства» (paganismus... sub nomine christiano — Ibid. 19 // Ibid. P. 236). Негативные представления об ирландцах в сочинениях св. Бернарда получили продолжение в папских посланиях XII в., прежде всего в булле «Laudabiliter» (1155 (?); в соответствии с этой буллой власть над Ирландией передавалась королю Англии, чтобы он утвердил «грубый и неразвитый народ» в «истинной христианской вере»), а также в трудах *Гиральда Камбрийского,* стремившегося оправдать англо-нормандское вторжение в Ирландию (см.: *Scully*. 2006).

Житие М. получило широкое распространение на континенте. В издании Ж. Леклерка было использовано 39 рукописей XII — нач. XIII в., происходивших гл. обр. из цистерцианских и бенедиктинских мон-рей,

в т. ч. 5 манускриптов, созданных в аббатстве Клерво (*S. Bernardi* Opera. 1963. P. 297–305; см. также: *Leclercq*. 1959. P. 318–322). В большинстве рукописей Житие М. содержится вместе с др. сочинениями св. Бернарда, а также с ранними агиографическими сказаниями об аббате Клерво. О Житии М., «исполненном чудес», которое св. Бернард написал «прекрасным слогом» (satis luculento sermone), упоминается в сказании «Видение Тнугдала», составленном в сер. XII в. в ирл. бенедиктинском мон-ре в Регенсбурге (*Pfeil.* 1999. S. 3). О распространении текста Жития в Ирландии свидетельствует его наличие в составе Саламанкского и Дублинского (Килкеннийского) собраний Житий ирл. святых (XIII–XV вв.). Сокращенные версии Жития были включены в «Историческое зерцало» Винцентия из Бове (*Vincent. Bellovac.* Spec. hist. XXVII 105–123), в агиографический свод Иоанна из Тайнмута и Джона Капгрейва (Nova Legenda Anglie / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. Vol. 2. P. 158–167) и в «Перечень святых и их деяний» еп. Петра Наталиса (*Petr. Natal.* CatSS. X 27). Житие М. было впервые опубликовано Б. Момбрицием (*Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. [Mediolani, c. 1480.] Vol. 2. Fol. 78–92), затем — в составе агиографического свода кёльнского картузианца Лаврентия *Сурия* (1-е изд.: *Surius L.* De probatis Sanctorum historiis. Coloniae Agrippinae, 1575. T. 6. P. 88–115). Критическое издание Жития, подготовленное под рук. Леклерка для Собрания сочинений св. Бернарда, с исправлениями было воспроизведено в сер. «Sources chrétiennes» (П. И. Эмери при участии Г. Лобришона и Ф. Дольбо — *Bernard de Clairvaux.* 1990).

Из переписки св. Бернарда с М. сохранились 4 письма клервоского аббата, составленные между 1140 и 1145 гг. (*Bernard. Clar.* Ep. 341, 356–357, 545). Главная тема писем — основание цистерцианских мон-рей в Ирландии; в Клерво проходили обучение ирл. монахи, направленные туда М., тогда как нек-рые франц. насельники по указанию св. Бернарда отправились в Ирландию для основания аббатства Меллифонт (1142). В последнем письме говорится о взаимной молитве и поминовении св. Бернарда и М. Сохранилось также письмо св. Бернарда ирл. монахам с извещением о кончине М. в Клерво (Ibid. 374). Др. сочинения св. Бернарда, посвященные М.,— проповеди в день погребения святого (Sermo in transitu sancti Malachiae episcopi) и в годовщину его смерти (Sermo de sancto Malachia), а также стихотворная эпитафия и гимн святому. Эти произведения дополняют агиографический образ М.— «доброго пастыря» и ревностного служителя Церкви, в святости к-рого св. Бернард не сомневался. В неск. рукописях к Житию М. приложено сказание о встрече святого с юношей, побывавшим на небесах и возвращенным на землю с повелением отправиться в Иерусалим; выслушав рассказ юноши, М. помог ему добраться до Британии. Эти сведения были записаны со слов Домналла (Доната) О Лонгаргана, архиеп. Кашела (1137/38–1158), который некогда учился у М. и был свидетелем беседы (ркп.: Camb. Corp. Christ. 62, XII в., из Рочестера; Brux. II 1064, XIII в., из цистерцианского аббатства Он; изд.: *Leclercq*. 1959. P. 322–325).

Руины аббатства Меллифонт. Кон. XII — нач. XIII в.

Ирл. источники позволяют проверить и уточнить сведения св. Бернарда, к-рый часто ошибался в порядке изложения и датировке событий из жизни М., а также игнорировал их ирл. контекст. Однако во мн. летописных сводах утрачены погодные записи, соответствующие времени наибольшей церковно-политической активности М.: в «Ольстерских анналах» отсутствуют записи между 1132 и 1155 гг., в «Инишфалленских анналах» — с 1131 по 1158 г., в «Анналах Лох-Ке» — с 1138 по 1170 г. Эти лакуны частично восполняются данными современных событиям «Анналов Тигернаха» и «Анналов Четырех наставников» (компиляция XVII в.).

Жизнь. ***Происхождение, принятие монашества, начало реформаторской деятельности (1094/95–1124).*** О происхождении и родственных связях М. сохранилось мало сведений. По свидетельству св. Бернарда Клервоского, святой происходил из знатной и богатой семьи. Согласно «Хронике ирландцев», отцом М. был Мугрон О Моргар († 1102), руководитель церковного уч-ща (fer léigind) в Ард-Махе (в «Ольстерских анналах» он назван «главный fer léigind Ард-Махи и всей Западной Европы»). В «Анналах Тигернаха» под 1102 г. помещено ошибочное сообщение о кончине Мугрона О Моргара и его сыновей — М. и Гилла Криста (Христиана), «чтеца Ард-Махи». В нек-рых ирл. родословиях М. приписывается происхождение из рода Кенел Коналл, ветви раннесредневек. правящей династии И Нейл (см.: *Africa.* 1985. P. 110–111), но точных сведений об этом нет. Нек-рые исследователи полагали, что имя Моргар «звучит по-скандинавски» (Ó *Doibhlin.* 2004. P. 6; ср.: *Byrne F. J.* Church and Politics, c. 750–c. 1100 // A New History of Ireland. Oxf.; N. Y., 2005. Vol. 1: Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. P. 678). Имя и происхождение матери М. неизвестны. Кроме брата, Гилла Криста, у него была сестра (ее имя св. Бернард не сообщает). Благодаря матери, которая оказывала на него большое влияние, М. уже в детстве проявлял глубокую религиозность и стремление к нравственному совершенствованию. В школе на мальчика повлиял учитель, к-рый убеждал его чаще молиться и посещать церковь.

Когда М. вырос, он стал учеником строгого аскета *Имара* О Аэдакана († 1134), жившего в Ард-Махе, чтобы научиться у него «правилу жизни» (formam vitae accepturus ab eo). Несмотря на уговоры сестры и мн. жителей Ард-Махи, осуждавших усердие юноши в аскетических подвигах, М. проявил исключительное послушание наставнику и способность соблюдать строгую дисциплину. С согласия Имара архиеп. *Келлах* (1105–1129) возвел М. в сан диакона. После этого святой стал заниматься погребением нищих и вновь подвергся упрекам сестры, считавшей это занятие зазорным. Примерно в 25-летнем возрасте М. был рукоположен во пресвитера. Келлах назначил его заместителем (episcopus...

vices suas commisit) и поручил ему наставлять народ. По-видимому, это назначение было связано с тем, что архиепископ часто и надолго покидал Ард-Маху, совершая пастырские визитации и улаживая конфликты между ирл. правителями (о «викариях» ирл. епископов см.: *Flanagan.* 2010. P. 41–43).

Исполняя обязанности архиепископского «викария» в Ард-Махе, М. проявил себя как ревностный сторонник церковных преобразований. Первоначально он занимался приведением традиц. ирл. богослужения (см. *Кельтский обряд*) в соответствие с рим. литургией, «искоренял варварские обряды и насаждал обряды Церкви» (exstirpare barbaricos ritus, plantare ecclesiasticos). Бернард приписывал М. введение в Ард-Махе богослужебного пения «в канонические часы... как принято по всей земле» (iuxta morem universae terrae). Уничтожая «застарелые суеверия», молодой реформатор следовал «апостольским распоряжениям и постановлениям святых отцов, в особенности обычаям святой Римской Церкви» (apostolicas sanctiones et decreta sanctorum patrum, praecipue consuetudines sanctae Romanae ecclesiae). Особое внимание он уделял восстановлению обрядов исповеди и конфирмации, а также соблюдению норм христ. брака, к-рыми, по словам св. Бернарда, ирландцы совершенно пренебрегали.

Неясно, откуда М. получил сведения о рим. обряде и об «обычаях святой Римской Церкви», т. к. он, по-видимому, не покидал Ард-Маху. Св. Бернард утверждал, что М. с детства учился церковному пению, хотя «ни в городе, ни во всем епископстве никто не умел и не хотел петь [в церкви]». Желая подробнее изучить рим. богослужение и «обряд... Вселенской Церкви» (ritus... universalis ecclesiae), он решил отправиться к Маэл Ису О Аньмире (Малху), еп. Уотерфорда и Лес-Мора (ныне Лисмор, графство Уотерфорд) (1096–1135), к-рый ранее жил в бенедиктинском мон-ре в Уинчестере (Англия). По свидетельству Бернарда, среди ирландцев еп. Маэл Ису пользовался огромным уважением, ему приписывали дар чудотворений. Благодаря его деятельности церковное поселение Лес-Мор стало центром распространения рим. церковного влияния в Юж. Ирландии. Получив разрешение от архиеп. Келлаха и Имара, М. провел неск. лет в Лес-Море, изучая богослужебные обряды и, возможно, бенедиктинский монашеский устав (см.: Ibid. 2010. P. 118–119). В это время он получил весть о кончине сестры, с к-рой некогда поклялся не встречаться, «ужасаясь ее плотской жизни». В видении М. было открыто, что сестра терпит лишения в загробном мире, и святой стал совершать заупокойные мессы до тех пор, пока не получил откровение о том, что ее грехи прощены.

Вернувшись в Сев. Ирландию по распоряжению «пославших его», т. е. Келлаха и Имара, М. возглавил церковную общину Беннхора (ныне Бангор, графство Даун). Согласно св. Бернарду, дядя (avunculus) святого, богатый и влиятельный человек, «управлявший Беннхором и его [земельными] владениями» (qui locum Benchor et possessiones eius tenebat), по божественному внушению передал племяннику «все свое [имущество] и самого себя», чтобы М. восстановил древний мон-рь, основанный св. Комгаллом, но впосл. разоренный викингами и пришедший в запустение. Несмотря на то что монастырь фактически не действовал, церковным имуществом управляли регулярно избиравшиеся «аббаты». Получив от «настоятеля» (princeps) права на Беннхор, М. оставил себе только «святое место», где было похоронено множество подвижников, и вопреки советам «не отчуждать владения» уступил обширные церковные земли др. человеку. С 10 монахами, к-рым Имар велел сопровождать святого, М. приступил к возведению деревянного оратория и др. зданий. По словам св. Бернарда, в обители не было определенного устава, монахи соблюдали только распоряжения настоятеля (ipse rector, ipse regula fratrum).

Свидетельство св. Бернарда не полностью согласуется с информацией ирл. источников. По-видимому, в Беннхоре существовало церковное поселение, хотя с т. зр. св. Бернарда его нельзя было назвать монастырем. В 1123 г. в Лес-Море скончался Оэнгус О Горман, «наследник Комгалла», т. е. глава церковной общины Беннхора (в «Инишфалленских анналах» он назван «уладским епископом»). Вероятно, именно он передал М. права на Беннхор. Встреча Оэнгуса и М. произошла скорее всего в Лес-Море, куда Оэнгус прибыл в качестве паломника, готовясь к кончине. Человеком, к-рому М. передал беннхорские владения, мог быть Мурьхертах О Иннрехтаг, «наследник Комгалла», который скончался в 1131 г. в Ард-Махе (об этом упом. в «Анналах Четырех наставников»; см.: *Gwynn.* 1992. P. 200–203; *Africa.* 1985).

Епископ Коннере (1124–1129). В возрасте 30 лет вопреки своему желанию, но по воле Келлаха и Имара М. был избран на епископскую кафедру Коннере (ныне Коннор, графство Антрим), входившую в состав церковной пров. Ард-Махи. По словам св. Бернарда, кафедра уже давно была вакантной, возможно со времени кончины еп. Фланна О Скулы (1117). Приступив к служению, «Божий человек осознал, что его послали не к людям, а к диким зверям» (non ad homines se, sed ad bestias destinatum). Жители диоцеза «только по имени были христиане, а на деле язычники» (christiani nomine, re pagani). Они придерживались «варварских обычаев», не платили десятину, не вступали в христ. брак, не исповедовались и не совершали пенитенцию (епитимию). Немногочисленные клирики вели столь же распущенный образ жизни, как и миряне; «в церквах не слышались голоса проповедников и певчих». Епископ, окруженный учениками, неустанно путешествовал по диоцезу, бесстрашно обличая нечестивцев и призывая всех христиан соблюдать церковную дисциплину. Его усердие принесло плоды: со временем «были отменены варварские законы и вместо них введены римские». М. восстановил церкви, назначил священников, привлек в храмы паству и приучил ее к соблюдению норм законного брака. По-видимому, резиденцией епископа был мон-рь Беннхор; под управлением М. могло находиться также еп-ство Дун (Дун-Летглассе; ныне Даунпатрик, графство Даун), хотя св. Бернард об этом не сообщает. Когда Беннхор был разорен «королем северной части Ирландии» (имеется в виду набег Конхобара, сына правителя Домналла Мак Лохланна, на обл. Улад в 1127), М. и его ученики бежали в Юж. Ирландию.

Вероятно, М. вернулся в Лес-Мор, где он познакомился с правителем Кормаком Мак Картагом (1124–1138), изгнанным из обл. Десмуму (Десмонд; Юго-Зап. Мунстер) (св. Бернард ошибочно связывал это знакомство с 1-м пребыванием свя-

того в Лес-Море). Укрывшись от противников у еп. Маэл Ису, правитель стал вести аскетический образ жизни, во всем подчиняясь духовным советам М. Вскоре Конхобар О Бриан, правитель Туадмуму (Томонд; Сев. Мунстер), предложил Кормаку оказать помощь в том, чтобы вернуть ему власть. Благочестивый правитель долго отказывался, но Маэл Ису и М. уговорили его принять предложение Конхобара. Когда Кормак вновь стал правителем Десмуму, он подарил М. землю под строительство мон-ря (monasterium Ibracense; местоположение неизв.) и щедро одарил обитель. Несмотря на то что под руководством М. собралось 120 монахов, основатель мон-ря предпочел исполнять обязанности повара и неукоснительно участвовал в богослужениях суточного круга.

Борьба за архиепископскую кафедру (1129–1136). Архиеп. Келлах скончался 1 апр. 1129 г. во время путешествия по Муману (Мунстеру) и через неск. дней был похоронен в Лес-Море. Перед смертью он распорядился передать М. как самому достойному не только архиепископскую кафедру, но и должность «наследника Патрикия» (comarba Pátraic), т. е. настоятеля (airchinnech) ц. Ард-Маха (fecit quasi testamentum, quatenus Malachias deberet succedere sibi). «Властью св. Патрикия» Келлах поручил исполнить это распоряжение «обоим правителям Мумана и местной знати». По словам св. Бернарда, во время предсмертной болезни архиепископа М. явилась благородная дама, назвавшая себя женой Келлаха (uxorem Celsi), и вручила ему пастырский посох. Через неск. дней святой неожиданно получил посох, к-рый велел передать ему умирающий архиепископ.

Завещание Келлаха противоречило старинному обычаю, в соответствии с к-рым должность «наследника Патрикия» передавалась по наследству между членами рода Кланн Синах, ветви мелкой правящей династии И Эхдах из обл. Аргиалла (Юж. Ольстер). Этот процесс фактически регулировался теми же правилами, что и наследование светской власти (Ó *Fiaich.* 1969; высказывалось предположение, что М. мог быть связан с родом Кланн Синах: *Africa.* 1985. P. 117–118). Св. Бернард воспринимал «отвратительный обычай» (mos pessimus) наследования церковных должностей, соблюдавшийся в Ард-Махе на протяжении 15 поколений, как признак обмирщения и морального разложения ирландского духовенства. По его словам, 8 предшественников Келлаха были женатыми людьми, не имевшими священного сана, «хотя и образованными» (viri uxorati et absque ordinibus, litterati tamen). Келлах сосредоточил в своих руках административную («наследник Патрикия») и духовную (архиепископ) власть над Ард-Махой, и М. должен был унаследовать все его полномочия. Св. Бернард подчеркивал, что руководитель церковной общины Ард-Махи обладал наивысшим авторитетом в Ирландии как преемник св. Патрикия, а со времени Келлаха — как первенствующий епископ (на Соборе в Рат-Бресале (1111) Келлах был провозглашен «примасом над епископами всей Ирландии»).

Католический собор св. Патрикия в Арма. 1840–1873 гг.

В Ард-Махе распоряжение Келлаха было отвергнуто. Всего через 4 дня после смерти архиепископа на должность «преемника Патрикия» был избран Мурьхертах, сын его предшественника Домналла из рода Кланн Синах (5 апр. 1129). По словам св. Бернарда, на протяжении 5 лет он «удерживал Церковь не как епископ, но как тиран», опираясь на поддержку светских правителей (скорее всего Конхобара Мак Лохланна, правившего в Сев. Ирландии в 1129–1136). Предвидя такое развитие событий, Келлах перед смертью попросил о помощи правителей Юж. Ирландии, к-рые поддерживали церковные преобразования.

Оставаясь в Юж. Ирландии, М. не решался заявить о своих правах, хотя на этом настаивали сторонники церковной реформы — еп. Маэл Ису и папский легат Гилберт († 1145), еп. Лимерика. Через 3 года после кончины архиеп. Келлаха епископы и знать Юж. Ирландии потребовали, чтобы М. выполнил волю покойного прелата и выступил против рода Кланн Синах. В ответ святой сослался на невозможность противостоять влиятельному роду, который удерживал власть по старинному обычаю, опираясь на поддержку сев. правителей. Он высказал опасение, что конфликт приведет к пролитию крови. Однако, по словам св. Бернарда, в конце концов М. согласился заявить о своих правах, оговорив, что после восстановления «мира и свободы Церкви» (pace et libertate ecclesiae restituta) он откажется от своих полномочий. Святой направился в Сев. Ирландию и приступил к выполнению обязанностей архиепископа, но не решился вступить в Ард-Маху, чтобы не спровоцировать вооруженный конфликт со сторонниками Кланн Синах (возможно, М. заключил договор с настоятелем Мурьхертахом, сыном Домналла). Однако Мурьхертах, скончавшийся 17 сент. 1134 г., завещал власть над Ард-Махой некоему Ниаллу, сыну Аэда († 1139), к-рый также принадлежал к «проклятому роду» (ex damnata progenie). По свидетельству св. Бернарда, некий «король, епископы и верующие» воспользовались смертью настоятеля Мурьхертаха, чтобы передать М. контроль над церковным поселением Ард-Маха. Противники М. устроили засаду, чтобы убить святого вместе с «королем», но их главарей поразила молния, а остальные разбежались. Эти сведения, приведенные св. Бернардом, подтверждаются сообщением в «Анналах Тигернаха» о том, что представители рода Кенел н-Эоган договорились о покушении на жизнь М., но 12 человек погибли от внезапного удара молнии. Высказывалось мнение, что «король», упомянутый св. Бернардом,— один из правителей Мумана, который совершил поход на север, чтобы помочь М. (*St. Bernard of Clairvaux.* 1920. P. 51). Однако более вероятно, что речь идет об одном из правителей Сев. Ирландии.

Представители рода Кланн Синах сотрудничали с правящей династией Мак Лохланн, глава к-рой, Конхобар, носил титул «король Алеха» и считался старшим правителем севера. М. мог рассчитывать на поддержку Доннхада О Кербалла, старшего правителя обл. Аргиалла (ок. 1132–1168), на территории к-рой находилось церковное поселение Ард-Маха. Вероятно, именно Доннхад О Кербалл, соперничавший с правителями из династии Мак Лохланн, помог М. установить контроль над поселением (*Gwynn.* 1992. P. 212–214; ср.: *Ó Fiaich.* 1969. P. 119–120; *Ó Doibhlin.* 2004. P. 9–10; *Flanagan.* 2005. P. 923–924).

В 1134 г. М. торжественно вступил в Ард-Маху как «понтифик и митрополит всей Ирландии», но это не положило конец конфликту. Его соперник Ниалл бежал, забрав инсигнии «наследника Патрикия», которые пользовались «великой славой и почитанием в народе». Среди них св. Бернард называл посох Иисуса и Евангелие св. Патрикия («Книга из Арма» — Dublin, Trinity College. 52), по легенде некогда принадлежавшие св. Патрикию, основателю Ард-Махи и «апостолу Ирландии». Используя эти реликвии, Ниалл стремился привлечь сторонников. В то же время некий влиятельный человек (princeps), вероятно принадлежавший к роду Кланн Синах, к-рый ранее обещал не причинять вред М., устроил заговор с целью убить святого. По окончании вечерни в присутствии множества клириков и мирян этот человек пригласил архиепископа к себе домой под предлогом переговоров. Несмотря на предупреждения верных людей, М. отправился в логово врагов, и те, пораженные его отвагой, отказались от своего намерения. После этого никто не осмеливался покушаться на жизнь архиепископа, хотя враги святого оскорбляли его и осыпали угрозами. Так, некая женщина из рода Кланн Синах, прервав проповедь М., назвала его лицемером и похитителем чужого наследства. В наказание за это она лишилась рассудка и скончалась без покаяния. По словам св. Бернарда, мн. противники М. скоропостижно умерли во время эпидемии, которая прекратилась лишь после того, как архиепископ возглавил процессию с реликвиями святых вокруг Ард-Махи. Со временем Ниалл утратил поддержку ирландцев и был вынужден передать М. увезенные им реликвии. Однако в «Анналах Четырех наставников» сообщается, что в июле 1135 г. архиепископу пришлось выкупить посох Иисуса у наследников Фланна О Синаха, потомственного хранителя святыни.

Обстоятельства конфликта между М. и сторонниками Кланн Синах получили отражение в противоречивых летописных сообщениях. Так, в коннахтских «Анналах Тигернаха» под 1134 г. говорится о восшествии М. на «кафедру Патрикия» (cathair Pádraic). В «Анналах Четырех наставников» принятие им должности «наследника Патрикия» по просьбе «клириков Ирландии» (do shuidhe i g-comhorbus Pattraic tre impidhe cléirech n-Ereann) датировано 1132 г., т. е. временем его прибытия в архиеп-ство Ард-Маха при жизни Мурьхертаха. Под 1134 г. в летописи сообщается о том, что «преемником Патрикия» стал Ниалл, сын Аэда, после чего упоминается о «смене аббатов в Ард-Махе» (caemhchludh abbadh i n-Ard Macha) и смещении Ниалла.

Вероятно, права М. на архиепископскую кафедру и должность «наследника Патрикия» были признаны не всеми ирл. правителями. Согласно «Анналам Четырех наставников», в 1134 и 1136 гг. М. совершил визитацию (cúairt) обл. Муман и собрал церковные подати. Т. о., архиепископ, как и его предшественник Келлах, пользовался поддержкой правителей и церковных иерархов Юж. Ирландии. Нет сведений о посещениях им Коннахта и тех областей Сев. Ирландии, к-рые находились под контролем Мак Лохланнов. За помощь, оказанную Доннхадом О Кербаллом, М. передал юж. часть диоцеза Ард-Маха (территория совр. графства Лаут) в юрисдикцию епископа Аргиаллы. Т. о., границы еп-ства Аргиалла примерно совпали с территорией, подвластной Доннхаду (см.: *Gwynn.* 1954; *Idem.* 1992. P. 212–213). С разрешения правителя М. назначил на епископскую кафедру своего брата Гилла Криста (Христиана) О Моргара, к-рого св. Бернард Клервоский называл «человеком такой же святой жизни [как и Малахия] и столь же усердным к справедливости». Кафедра епископа Аргиаллы была перенесена в Лугмад (ныне Лаут). Когда Гилла Крист скончался (1138; похоронен в монастырской ц. святых Петра и Павла в Ард-Махе), М. назначил его преемником своего ученика Аэдана О Келлага (Аэда О Каэлладе). В позднем источнике сообщается, что архиепископ добился от папы *Иннокентия II* распоряжения о том, чтобы $^1/_4$ десятины, собиравшейся в обл. Аргиалла, уплачивалась епископу (см.: *Flanagan.* 2010. P. 89–90).

По свидетельству св. Бернарда Клервоского, через 3 года после вступления в Ард-Маху, «вернув Церкви свободу» и проведя необходимые преобразования, М. отказался от архиепископской кафедры. Он избрал преемником «человека доброго и достойного столь великой чести» — Гилла Мак Лиага (Геласия), сына Руадри (архиепископ Ард-Махи в 1136–1174), к-рый с 1121 г. был «наследником Колумбы» и настоятелем (airchinnech) церковной общины Дайре (ныне Дерри). Вероятно, Гилла Мак Лиаг был связан с правящей династией Мак Лохланн; мн. исследователи рассматривают его назначение как условие договора между М. и правителем Мурьхертахом Мак Лохланном (1136–1166), к-рый согласился поддержать сторонников церковной реформы, добившись отречения М. и компенсации для рода Кланн Синах (см.: *Gwynn.* 1992. P. 215–217; *Ó Doibhlin.* 2004. P. 14; *Flanagan.* 2005. P. 924).

Когда М. покинул Ард-Маху, в его юрисдикции остались еп-ства Дун и Коннере в Сев.-Вост. Ирландии (см.: *Gwynn.* 1992. P. 214). Св. Бернард Клервоский утверждал, что М. «вернулся в свой диоцез, но не в Коннере»: уступив это еп-ство др. человеку (по-видимому, Маэл Патрику О Банану († 1174)), он принял управление диоцезом Дун. Резиденция М. располагалась скорее всего в мон-ре Беннхор (см.: *Flanagan.* 2010. P. 106).

Первое путешествие в Рим (1139–1140). Вскоре после смерти брата М. решил совершить путешествие в Рим, чтобы ходатайствовать перед папой Иннокентием II об утверждении системы ирл. диоцезов, установленной на Соборе в Рат-Бресале (1111). Согласно св. Бернарду Клервоскому, он хотел получить паллии для архиепископов Ард-Махи и Кашела. Перед тем как М. отправился на континент, папский легат Гилберт, еп. Лимерикский, отказался от своих полномочий (см.: Ibid. P. 53–54). В Йорке М. познакомился со св. Вальтеофом (Вальдефом; † 1159), августинским приором

Керкема и буд. аббатом Мелроза. Увидев, что свите епископа не хватает лошадей, Вальтеоф подарил М. собственного коня, на котором тот впосл. ездил до самой смерти. Во время посещения Йорка епископ встретил также некоего святого человека по имени Сикар, обладавшего даром пророчества (его отождествляют с пресв. Сигаром (Сигхере) из Ньюболда, автором сказания о видении Орма; см.: Ibid. P. 121–122). Возможно, М. посетил цистерцианские аббатства Риво и Фаунтинс (*Holdsworth Ch. J.* Bernard as a Father Abbot // A Companion to Bernard of Clairvaux / Ed. B. P. McGuire. Leiden; Boston, 2011. P. 194). Однако св. Бернард упоминает только о том, что епископ останавливался в аббатстве Клерво, где он сразу подружился с аббатом и монахами. Из др. источников известно, что М. посетил также августинское аббатство Арруэз близ Арраса, к-рым управлял аббат Гервасий. Изучив дисциплинарные и богослужебные правила (consuetudines) мон-ря, М. велел скопировать их, решив, что они будут полезны для духовенства соборных церквей в Ирландии (см.: *Flanagan.* 2010. P. 136–143).

Папа Иннокентий II «любезно» встретил М., совершившего дальнее путешествие, но отказался выполнить почти все его просьбы. Епископ попросил разрешения удалиться в мон-рь Клерво, но понтифик велел ему вернуться в Ирландию и продолжать церковные преобразования. На ходатайство о паллиях для ирл. архиепископов папа Римский также ответил отказом, распорядившись созвать Собор «епископов, клириков и знати», чтобы повторить просьбу от имени всех ирландцев. Однако понтифик утвердил архиепископский статус Ард-Махи и Кашела. Иннокентий II назначил М. папским легатом в Ирландии и в знак особой милости подарил ему собственную *митру,* а также *столу* и *манипул.* На обратном пути М. вновь посетил Клерво и оставил там 4 учеников для обучения цистерцианской монашеской дисциплине. По словам св. Бернарда, епископ заявил, что ирландцы «с давних времен только слышали о монахах, но живого монаха никогда не видели», поэтому он желал ввести на острове монашество по континентальному образцу. Затем М. направился к шотл. кор. *Давиду I* и исцелил его единственного сына Генриха. Во время путешествия по Шотландии епископ совершил еще неск. чудес, описанных св. Бернардом, и осенью 1140 г. вернулся в Беннхор.

Деятельность в качестве папского легата (1140–1148). После отречения от архиепископской кафедры М. утратил статус примаса ирл. Церкви, но благодаря полномочиям папского легата он мог попрежнему оказывать существенное влияние на церковную жизнь в Ирландии. Согласно св. Бернарду Клервоскому, М. постоянно путешествовал по острову, созывал духовенство на совещания, восстанавливал древние благочестивые обычаи и церковную дисциплину. Этот аспект деятельности легата получил отражение в мартирологе аббата Мариана Гормана, где М. назван «мудрецом синодов» (Félire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 210). Св. Бернард восхвалял строгую жизнь М., его нестяжание и простоту в обращении с людьми. По словам агиографа, во время странствий епископ исцелял больных и изгонял демонов из одержимых (в Житии М. описывается неск. десятков чудес). В Коркахе (ныне Корк) М. положил конец конфликту между претендентами на епископскую кафедру, назначив своего кандидата, скромного и благочестивого человека. В Лес-Море он неоднократно спорил с неким ученым клириком, отрицавшим реальное присутствие Христа в Евхаристии (tantummodo sacramentum et non rem sacramenti, id est solam sanctificationem et non corporis veritatem — *Bernard. Clar.* Vita Malachiae. 57 // *Bernard de Clairvaux.* 1990. P. 320–324). На совещании духовенства взгляды клирика были признаны ложными, но тот отказался подчиниться всеобщему решению, заявив, что М. не в состоянии опровергнуть его учение. Тогда папский легат вновь созвал епископов и духовенство, к-рые отлучили еретика от Церкви. Клирику пришлось покинуть Лес-Мор, но вскоре, почувствовав себя больным, он вернулся, раскаялся в грехах и умер на руках у М.

По свидетельству св. Бернарда Клервоского, М., как и архиеп. Келлах, занимался активной миротворческой деятельностью, хотя в ирл. анналах об этом почти не упоминается: он неоднократно выступал посредником в переговорах и побуждал правителей сохранять мир; тех, кто противостоял М., постигала божественная кара (Ibid. 58–60 // Ibid. P. 324–334). Согласно «Анналам Четырех наставников», в 1147 г. благодаря поручительству М. и др. епископов был освобожден правитель Тадг О Бриан (см.: *Flanagan.* 2010. P. 173–174).

Благодаря усилиям М. в Ирландии появились обители континентальных монашеских орденов — цистерцианцев и августинских каноников-арруэзианцев. Согласно «Видению Тнугдала», М. якобы основал 54 обители для монахов, монахинь и каноников. О строительстве им множества монастырей упоминается также в анналах аббатства Пресв. Девы Марии в Дублине (Chartularies of St Mary's Abbey, Dublin / Ed. J. T. Gilbert. L., 1884. Vol. 2. P. 263). Св. Бернард Клервоский в Житии М. почти ничего не сообщает об этом аспекте деятельности святого, хотя об основании цистерцианских обителей упоминается в его письмах. Ок. 1140 г. М. попросил св. Бернарда послать в Ирландию 2 монахов из числа тех, к-рых он оставил в Клерво, чтобы выбрать место для мон-ря. Св. Бернард посоветовал легату сделать это самостоятельно, т. к. монахи были недостаточно подготовлены (*Bernard. Clar.* Ep. 341), но вскоре по настоянию М. он направил монахов на остров (Ibid. 356). В 1142 г. св. Бернард известил М. о том, что некоторые франц. монахи вернулись в Клерво из «земли, не привыкшей к монашескому образу жизни», жалуясь на отсутствие дисциплины среди насельников-ирландцев. Поэтому вместе с мон. Христианом, учеником М., в Ирландию отправился только мон. Роберт, к-рому было поручено возвести монастырские здания (Ibid. 357). В письмах св. Бернарда говорится об основании 1-го ирл. цистерцианского аббатства Меллифонт (графство Лаут), строительство которого началось в 1142 г. при поддержке правителя Доннхада О Кербалла. Аббатом монастыря стал Христиан (Гилла Крист О Коннарьхе; в 1151 — ок. 1179 епископ Лес-Мора и папский легат в Ирландии). Ко времени составления Жития М. в Ирландии было 5 дочерних обителей (filiae) Клерво, а к 1200 г.— 34 цистерцианских мон-ря.

Интерес, проявленный М. к уставу аббатства Арруэз, скорее всего был связан с его намерением

использовать регулярных каноников-августинцев вместо секулярных каноников, из к-рых состояли соборные капитулы на континенте. Важнейшей обязанностью каноников было избрание епископа, что позволяло избежать вмешательства светских правителей в эту процедуру. Нет точных сведений о мон-рях каноников-августинцев, основанных М., но исследователи полагают, что по инициативе легата и при поддержке правителя Доннхада О Кербалла был основан арруэзианский приорат в Лугмаде, где находилась кафедра епископа Аргиаллы (*Flanagan.* 2005. P. 924). В 1148 г. в присутствии Доннхада О Кербалла и еп. Аэда О Каэлладе М. освятил церковь августинского мон-ря святых Петра и Павла в Кнок-на-Сенган (ныне Нокэбби, графство Лаут; см.: *Eadem.* 2010. P. 148–149). Вероятно, М. основал также общины каноников-августинцев в Беннхоре и в Сабалле (Соле близ Даунпатрика, графство Даун), на месте, где, по преданию, св. Патрикий построил 1-ю в Ирландии церковь. В 1170 г. регулярные каноники были изгнаны из мон-ря местным правителем и сыном настоятеля общины Маг-Биле (ныне Мовилла), к-рый стремился отомстить цистерцианским монахам Меллифонта (Ibid. P. 147–148). Благодаря покровительству ирл. правителей ко времени кончины М. в Ирландии возникло не менее 25 августинских монастырей, гл. обр. в сев. части острова (*O'Keeffe.* 2011. P. 473–476).

Вероятно, основание орденских обителей иногда вызывало недовольство местных церковных иерархов и знати. Предметом споров стало возведение в Беннхоре каменной церкви, подобной тем, к-рые М. видел на континенте. Недовольных ирландцев возглавил сын человека, к-рому М. некогда передал управление церковными землями. Он заявил, что в Ирландии не следует строить храмы по иноземному образцу, т. к. это является недопустимым новшеством и излишней роскошью. Однако М. ответил, что храм будет возведен в любом случае: «Если ты не можешь стерпеть, то не увидишь его. А если так, тебе придется умереть. Побеpегись, чтобы тебе не умереть во грехе». Враги М., устрашенные божественной карой, были вынуждены отступить (*Bernard. Clar.* Vita Malachiae. 61–63 // *Bernard de Clairvaux.* 1990. P. 336–344).

Узнав о намерении папы *Евгения III*, бывш. ученика Бернарда Клервоского, посетить Францию, М. решил встретиться с понтификом, чтобы получить от него паллии для ирл. архиепископов. В 1148 г. он созвал Собор на о-ве Иниш-Патрик (ныне Сент-Патрикс в архипелаге Скеррис, графство Дублин). На протяжении 3 дней участники Собора решали насущные проблемы Церкви в Ирландии (в анналах упом. о принятии неких «правил»), а на 4-й день было решено повторно обратиться к понтифику с ходатайством о паллиях (подробнее см.: *Holland M.* The 12th-century Reform and Inis Pátraic // The Island of St. Patrick: Church and Ruling Dynasties in Fingal and Meath, 400–1148 / Ed. A. MacShamhráin. Dublin, 2004. P. 159–178).

Второе путешествие в Рим. Кончина. Сразу после Собора М. отправился на континент. По дороге он посетил место, именовавшееся Зелёное Озеро (Viride Stagnum), где распорядился основать цистерцианский монастырь (вероятно, Соулсит, обл. Дамфрис-энд-Галловей, Шотландия), а затем встретился с шотл. кор. Давидом I. Однако англ. кор. Стефан (1135–1154) запретил М. вступать на территорию своего королевства. По мнению св. Бернарда Клервоского, этот запрет был связан с конфликтом между кор. Стефаном и папой Евгением III: король препятствовал церковным иерархам посещать папский двор. Др. причиной запрета могли быть напряженные отношения между Стефаном и Давидом I. Тем не менее М. посетил августинский приорат в Гисборо (графство Норт-Йоркшир), находившийся недалеко от англо-шотл. границы (см.: *Flanagan.* 2010. P. 122).

Из-за невозможности проехать через англ. территорию М. прибыл во Францию слишком поздно, когда папа Евгений III уже вернулся в Италию. В сер. окт. 1148 г. легат достиг мон-ря Клерво. Через 4 или 5 дней он заболел «лихорадкой». По словам св. Бернарда, монахи усердно заботились о М., но тот считал их труды напрасными, предчувствуя скорую кончину, хотя никто ему не верил: легат казался бодрым и полным сил. В это время мон-рь Клерво посетил католич. св. Гилберт из Семпрингема († 1190), основатель ордена гильбертинцев, чтобы попросить цистерцианский капитул принять под управление его английские монастыри. После беседы с Гилбертом М. вручил ему свой посох (см.: Ibid. P. 123). В день Всех святых (1 нояб.) архиепископ присутствовал на богослужении и на церемонии перенесения останков насельников Клерво на новое кладбище. Вечером состояние М. резко ухудшилось; он созвал монахов, пообещал молиться за них на небесах и благословил каждого из них. После полуночи М. скончался в присутствии св. Бернарда и др. аббатов, собравшихся в Клерво. На следующий день его похоронили в монастырской ц. Пресв. Девы Марии. Как впосл. вспоминал Жоффруа из Осера, перед кончиной М. обменялся туниками со св. Бернардом, который надевал тунику, некогда принадлежавшую архиепископу, во время служения мессы и завещал похоронить себя в этой одежде (S. Bernardi Vita Prima. V 23 // PL. 185. Col. 364–365).

В письме с соболезнованиями, адресованном ирл. монахам, св. Бернард назвал кончину М. «тяжелой утратой для Ирландской Церкви» (Hibernensis ecclesiae gravem hanc destitutionem — *Bernard. Clar.* Ep. 374. 3). Ирл. летописцы, сообщая о кончине М., «верховного епископа Ирландии и Шотландии» (aird-espoc Erenn 7 Alban — «Анналы Тигернаха»), подчеркивали, что он поселил в Ирландии монахов и регулярных каноников (fear ro athnuigh manchine 7 canonach riagulla h-ecailsi n-Erenn — «Хроника ирландцев»). В соч. «Видение Тнугдала» о М. говорится как об усердном пастыре, основателе множества мон-рей, который пребывает на небесах вместе со св. Патрикием, своим предшественником архиеп. Келлахом и братом еп. Гилла Кристом (*Pfeil.* 1999. S. 3, 55–56).

Итоги деятельности. По мнению большинства исследователей, М. сыграл ключевую роль в ирл. церковных преобразованиях, которые фактически были составной частью общеевроп. григорианской реформы. В совр. источниках М. представлен как «харизматический» деятель, пользовавшийся большим авторитетом. Однако его действительный вклад в реформу ирл. Церкви трудно определить. М., принадлежавший ко 2-му поколению реформаторов, продолжал труды таких церковных иерархов, как Келлах, Маэл Ису О Анмире и Гилберт Лимерикский, которые стремились укрепить само-

стоятельность ирл. Церкви и привести ее устройство в соответствие с континентальным образцом, в то же время налаживая прочные связи с Папским престолом и с католической Церковью в Англии и на континенте. Победа М. в борьбе за должность «наследника Патрикия», его деятельность по реорганизации церковного управления, распространению рим. обряда и континентальных монашеских орденов способствовали окончательному торжеству реформаторов. После этого недовольство церковными преобразованиями проявлялось лишь эпизодически и, как правило, было связано с политическими и имущественными противоречиями. Вероятно, св. Бернард Клервоский преувеличивал остроту конфликтов между сторонниками и противниками реформы, т. к. он опирался на рассказы М. и его учеников (см.: *Flanagan.* 2010. P. 135). Самое сильное сопротивление М. встретил в Ард-Махе, где он пытался отстранить от власти традиц. руководителей церковной общины. Вопреки сложившемуся в Ирландии обычаю ставить во главе общин «аббатов» или «настоятелей», именовавшихся «наследниками» св. основателя (многие из них не имели священного сана и передавали должность по наследству), М. вслед за архиеп. Келлахом сосредоточил в своих руках как пастырские обязанности, так и управление имуществом. Установление контроля над Ард-Махой дало сторонникам реформы возможность действовать в Сев. Ирландии, опираясь в т. ч. на мон-ри континентальных орденов. Однако система церковного устройства окончательно оформилась только после Собора в Кенаннасе (ныне Келлс), состоявшегося в 1152 г. под рук. папского легата кард. Иоанна Папарона при поддержке архиеп. Гилла Мак Лиага и правителя Мурьхертаха Мак Лохланна.

В XIX–XX вв. деятельность М. и др. церковных реформаторов по-разному оценивалась католич. и протестант. исследователями. Мн. католич. авторы разделяли т. зр. св. Бернарда Клервоского, который считал, что М. спас ирл. Церковь от духовного упадка и системного кризиса, вызванного нападениями викингов и др. причинами (напр.: *Lanigan J.* An Ecclesiastical History of Ireland. Dublin, 1829. Vol. 4. P. 59–136; *O'Hanlon.* 1859; *Luddy.* 1930). Протестант. авторы, изображая М. как «образцового» церковного деятеля своего времени, тем не менее осуждали его за то, что он искоренял местные традиции и «древнее богословие Ирландской Церкви... Можно только сожалеть о том, что он не выбрал иной, лучший путь» (*Todd W. G.* A History of the Ancient Church in Ireland. L., 1845. P. 114–117). Нек-рые конфессиональные исследователи обвиняли М. и его сподвижников в «прискорбных ошибках» — уничтожении «кельтской Церкви», обладавшей особой «духовностью» и свободной от влияния папства: «Из-за них наша Церковь попала в зависимость от Рима, именно они подготовили почву для ее подчинения Англии» (*Lawlor.* 1911. P. 228). Католические авторы отрицали связь между церковной реформой и англо-нормандским вторжением во 2-й пол. XII в., в результате к-рого Ирландия утратила независимость. По их мнению, даже противники реформы не отвергали церковное главенство папы Римского, хотя и не желали устанавливать более прочные связи с Папским престолом и католич. Церковью на континенте (*Ryan J.* The Church of Ireland and the Celtic Church // Studies: An Irish Quarterly Review. 1934. Vol. 23. N 90. P. 337). Др. исследователи подчеркивали, что М., унаследовавший традиции «старого кельтского монашества», стремился к мирному преобразованию ирл. Церкви без вмешательства извне (*Martin F. X.* Ireland in the Time of St. Bernard, St. Malachy, St. Laurence O'Toole // Seanchas Ardmhacha. 1992. Vol. 15. N 1. P. 11).

С кон. XVI в. известны апокрифические «Пророчества о верховных понтификах», которые приписывали М.,— краткие характеристики Римских пап — от Целестина II (1143–1144) до Петра II, или Петра Римлянина, в понтификат к-рого якобы должен произойти конец света. Пророчества были впервые опубликованы бенедиктинцем Арнольдом Вионом в трактате «Древо жизни», посвященном истории бенедиктинского ордена (*Wion A.* Lignum vitae, ornamentum et decus Ecclesiae. Venetiis, 1595. Pars 1. P. 307–311). Текст был составлен не ранее XVI в., скорее всего самим Вионом, возможно в связи с конклавом 1590 г.

Почитание М. сложилось в аббатстве Клерво и было тесно связано с культом св. Бернарда, к-рый не сомневался в святости ирл. архиепископа. На мессе во время погребения М. св. Бернард заменил положенную молитву об усопшем молитвой св. епископу-исповеднику, а после богослужения поцеловал ноги усопшего (S. Bernardi Vita Prima. IV 21 // PL. 185. Col. 333). В Житии М. и др. сочинениях св. Бернард неоднократно упоминал о том, что обладание «сокровищем... драгоценного тела» святого было признаком Божия благоволения к цистерцианским монахам Клерво (напр.: *Bernard. Clar.* Ep. 374. 3). В 1153 г. св. Бернард был похоронен рядом с М. Вероятно, после кончины св. Бернарда цистерцианцы ходатайствовали о канонизации не только основателя Клерво, но и М. По мнению К. Уодделла, к 1162 г. в Клерво были составлены 2 оффиция в честь М., один из к-рых впосл. был переработан и использовался в качестве службы св. Бернарду (см.: *Waddell.* 1973). Нотированный официй в честь М. сохранился в рукописи Douai. Bibl. municip. 372(1), созданной в 1165 г. мон. Сигером в бенедиктинском аббатстве Аншен (изд.: *Leclercq.* 1959. P. 327–332). Известны также стихотворные панегирики и гимны М. (Ibid. P. 325–327).

Самое раннее упоминание о попытках цистерцианцев добиться канонизации М. относится к 1173 или 1174 г. Тромунд, аббат мон-ря Кьяравалле близ Милана, известил Герарда, аббата Клерво, о решении папы *Александра III* причислить Бернарда к лику святых. По его словам, понтифик отложил вопрос о М., указав, что его следует рассматривать отдельно (PL. 185. Col. 626–627). Т. о., ходатайство о канонизации М. было отозвано (см.: *Kemp E. W.* Pope Alexander III and the Canonization of Saints // TRHS. Ser. 4. 1945. Vol. 27. P. 22). Только после повторного обращения генерального капитула ордена цистерцианцев папа *Климент III* причислил М. к лику святых (булла «Ideo sacrosanctam Romanam» от 6 июля 1190 — *Jaffé.* RPR. T. 2. N 16514).

Вскоре после канонизации мощи М. поместили в скульптурную мраморную гробницу, расположенную за главным алтарем монастырской церкви, рядом с гробницей св. Бернарда (см.: *Carrero Santamaría E.* En torno a San Bernardo: Trama y consecuencias de la retrocapilla de Clairvaux y el culto a las reliquias // Actas IV Congreso intern. císter en Portugal y en Galicia. Braga, 2009. P. 931–951).

При аббате Жане д'Эзанвиле (1330–1345) черепа Бернарда и М. были помещены в серебряные бюсты-реликварии. В описаниях монастырской ризницы упомянуты бюст-реликварий М. из позолоченного серебра и серебряный реликварий в форме руки, а также облачения святого (*Vernier J.-J.* Inventaire du trésor et de la sacristie de l'abbaye de Clairvaux de 1640 // Bibl. de l'École des chartes. 1902. T. 63. P. 607, 610–611, 629). После закрытия аббатства Клерво (1790) здания были проданы в частное владение. В 1793 г. гробницы с мощами св. Бернарда, М. и мучеников, находившиеся в монастырской церкви, были разрушены, останки святых передали в приходскую церковь в сел. Виль-су-ла-Ферте. Луи Мари Рокур, последний аббат Клерво, сохранил черепа св. Бернарда и М., к-рые в 1813 г. были переданы епископу Труа. В наст. время рака со святынями хранится в музее-ризнице кафедрального собора в Труа. До Французской революции в Клерво и др. церквах и мон-рях хранились частицы мощей М., предметы облачения и богослужебная утварь, к-рые, по преданию, принадлежали святому (см.: PL. 185. Col. 1661–1714; *O'Hanlon.* 1859. P. 188–213; *Luddy.* 1930. P. 117–121).

Реликварий с частицей мощей католич. св. Малахии в церкви сел. Виль-су-ла-Ферте. XIX в.

О почитании М. в Ирландии известно со 2-й пол. XII в. Поминовение святого под 2 нояб. указано в стихотворном мартирологе Мариана Гормана, аббата монастыря Нок, составленном до канонизации М. (ок. 1170). Под 3 нояб. его память включена в календарь и мартиролог собора Св. Троицы в Дублине (The Book of Obits and Martyrology of the Cathedral Church of the Holy Trinity / Ed. J. C. Crosthwaite, J. H. Todd. Dublin, 1844. P. 71, 174). В антифонарии из Арма (40-е гг. XVI в.) память М. указана среди важнейших праздников («duplex» с 9 чтениями; см.: *Gwynn A.* The Antiphonary of Armagh // J. of the County Louth Archaeol. Soc. Dundalk, 1945. Vol. 11. N 1. P. 1–12).

Поминовение М. совершалось гл. обр. в ордене цистерцианцев (см.: *Leclercq.* 1959. P. 327). В XVI в. оно было внесено в Римский Мартиролог под 3 нояб. (в совр. редакции Римского Мартиролога – 2 нояб.). В календаре Римско-католической Церкви для Ирландии память святого указана под 3 нояб. М. почитается как покровитель католического архиеп-ства Арма (вместе со святыми Патрикием и Оливером Планкеттом) и еп-ства Даун и Коннор. Посвященные ему католич. церкви находятся гл. обр. в Ирландии, США и Австралии; среди них – храмы в Белфасте (1841–1844), в Арма (1934–1938; 1-я католич. капелла во имя святого была основана в 1752) и в Колрейне (1935–1937). В 1982 г. частица мощей М. была помещена в алтарь католич. кафедрального собора св. Патрикия в Арма.

Ист.: BHL, N 5188–5189; ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. P. 135–166; *Bernard. Clar.* Vita S. Malachiae // *S. Bernardi* Opera / Ed. J. Leclercq, H.-M. Rochais. R., 1963. T. 3. P. 295–378; *Bernard de Clairvaux.* Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de St. Malachie. Épitaphe, hymne, lettres / Éd. P.-Y. Emery. P., 1990. (SC; 367); *St. Bernard of Clairvaux*'s Life of St. Malachy of Armagh / Transl. H. J. Lawlor. L.; N. Y., 1920; *Bernard of Clairvaux.* The Life and Death of St. Malachy, the Irishman / Transl. R. T. Meyer. Kalamazoo (Mich.), 1978; *Pfeil B.* Die «Vision des Tnugdalus» Albers von Windberg: Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jh. Fr./M., 1999.

Лит.: *O'Hanlon J.* The Life of St. Malachy O'Morgair, Bishop of Down and Connor, Archbishop of Armagh, Patron of These Several Dioceses and Delegate Apostolic of the Holy See for the Kingdom of Ireland. Dublin, 1859; *Lawlor H. J.* The Reformation of the Irish Church in the 12th Century // The Irish Church Quarterly. Dublin, 1911. Vol. 4. N 15. P. 216–228; *idem.* Notes on St. Bernard's Life of St. Malachy, and His Two Sermons on the Passing of St. Malachy // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1919/1920. Vol. 35. P. 230–264; *Wilson J.* The Passages of St. Malachy through Scotland // ScottHR. 1921. Vol. 18. N 70. P. 69–82; *Kenney.* Sources. P. 764–767; *Luddy A. J.* Life of St. Malachy. Dublin, 1930; MartRom. Comment. P. 493–494; *Leclercq J.* Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits. R., 1953; *idem.* Documents of the Cult of St. Malachy // Seanchas Ardmhacha. 1959. Vol. 3. N 2. P. 318–332; *Gwynn A.* Armagh and Louth in the 12th Cent. // Ibid. 1954. Vol. 1. N 1. P. 1–11; *idem.* St. Malachy and the See of Armagh, 1121–37 // *Idem.* The Irish Church in the 11th and 12th Cent. / Ed. G. O'Brien. Blackrock (Dublin), 1992. P. 193–217; *Chatillon F.* Les premières pages de la «Vita Malachiae» // RMAL. 1963. T. 19. P. 319–352; 1964. T. 20. P. 347–358; 1967. T. 23. P. 138–142; 1968. T. 24. P. 86–91; *Conway C., Raggi A. M.* Malachia di Armagh // BiblSS. Vol. 8. Col. 576–582; *Hughes K.* The Church in Early Irish Society. Ithaca (N. Y), 1966. P. 263–274; *Ó Fiaich T.* The Church of Armagh under Lay Control // Seanchas Ardmacha. 1969. Vol. 5. N 1. P. 75–127; *Waddell Ch.* The Two St. Malachy Offices from Clairvaux // Bernard of Clairvaux: Studies Presented in Honour of Dom Jean Leclercq. Wash., 1973. P. 123–159; *O'Dwyer B. W.* St. Bernard as an Historian: The «Life of St. Malachy of Armagh» // JRH. 1978. Vol. 10. N 2. P. 128–141; *Africa D. C.* St. Malachy the Irishman: Kinship, Clan, and Reform // Proc. of the Harvard Celtic Colloquium. Camb. (Mass.), 1985. Vol. 5. P. 103–127; *Stalley R. A.* The Cistercian Monasteries of Ireland. L.; New Haven, 1987; *McGuire B. P.* Bernard and Malachy Reconsidered: Intimacy or Confraternity? // *Idem.* The Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and His Tradition. Kalamazoo (Mich.), 1991. P. 75–106; *Verbaal W.* «Revocare vitam»: Bernard of Clairvaux Writing a Friend's Life // Revue Mabillon. N. S. P., 2003. T. 14. P. 153–178; *Ó Doibhlin C.* Revisiting Reform: Armagh and Derry in the 12th Century // Seanchas Ardmhacha. 2004. Vol. 20. N 1. P. 1–18; *Flanagan M. T.* High-Kings with Opposition, 1072–1166 // A New History of Ireland. Oxf.; N. Y., 2005. Vol. 1: Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. P. 899–933; *eadem.* Saint Malachy and the Introduction of Cistercian Monasticism to the Irish Church: Some Suggestive Evidence from Newry Abbey // Seanchas Ardmhacha. 2009. Vol. 22. N 2. P. 8–24; *eadem.* The Transformation of the Irish Church in the 12th Cent. Woodbridge, 2010; *Holland M.* Malachy (Máel-Máedóic) // Medieval Ireland: An Encyclopedia / Ed. S. Duffy. N. Y.; L., 2005. P. 312–314; *Scully D.* Ireland and the Irish in Bernard of Clairvaux's Life of Malachy: Representation and Context // Ireland and Europe in the 12th Cent.: Reform and Renewal / Ed. D. Bracken, D. Ó Riain-Raedel. Dublin, 2006. P. 239–256; *O'Keeffe T.* Augustinian Regular Canons in 12th- and 13th-century Ireland: History, Architecture, and Identity // The Regular Canons in the Medieval British Isles / Ed. J. E. Burton, K. Stöber. Turnhout, 2011. P. 469–484.

А. А. Королёв

МАЛА́ХИЯ [груз. მალაქია], католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (ок. 1532–1534). Как архиеп. Картлийский (Самтаврийский) упомянут в неск. источниках 1511–1532 гг. В документе, выданном в 1511 г. царем Кахети Георгием II Злым (1511–1513) католикосу-патриарху Вост. Грузии *Дионисию* (ок. 1510–1511), указано: «Совершив множество грехов, прошу Вас, католикоса-патриарха Дионисия и архиепископа Малахию и Амбу Алавердели (имеется в виду еп. Алавердский Иоанн.– *Авт.*), прийти мне в по-

мощь по правилам христианской веры» (*Жордания.* Хроники. 1897. Т. 2. С. 328). В грамоте 1527–1532 гг. царь Кахети Леван (1518/20–1574) обратился к М. как к «патрону Картли» в связи с имениями мцхетского патриаршего собора *Светицховели* (Ист. док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 25).

М. был избран Главой Церкви в то время, «когда дела Мцхеты шли плохо», т. е. в период уменьшения владений Светицховели. В одном из документов М. обвиняет в этом предшественника — католикоса-патриарха *Василия VI* (1517–1528, 1529–1531), к-рый «самовольно» раздавал владения, что привело к их утрате и к тому, что они в течение длительного времени не принадлежали патриаршему престолу (НЦРГ. Ad 550). Как католикос-патриарх М. впервые упоминается в книге пожертвований царя Левана, его матери Елены и сыновей Георгия и Иесе (1532 г.). В ней указано, что царь Леван подтвердил все пожертвования своих предков, возвратил Светицховели все поместья в Кахети, значительно уменьшенные к этому времени: «все села, находящиеся в горах и низинах, освобожденные (от податей.— *Авт.*) и пожертвованные нашими предками», а также даровал новые имения «с условием полной свободы» (*Жордания.* Хроники. 1897. Т. 2. С. 374–375).

В др. книге пожертвований за 1532 г. указано, что М. пожертвовал Светицховели — «дому Господа», главой которого он стал, вступив на патриарший престол,— «все свое имущество». В документе приведен список жертвуемого: облачение (украшенный жемчугами омофор; 2 виссона, один из к-рых шит золотыми нитями и получен от царя Левана; обшитый золотом подризник; палица; поручи), золотой посох, украшенный жемчугом, неск. икон (2 — Спасителя в серебряном окладе, 2 — архангелов в серебряном окладе с драгоценными камнями, 2 — апостолов Петра и Павла, украшенные жемчугами, а также нагрудная золотая икона и малая золотая икона арх. Михаила), книги, церковная утварь, 120 голов скота и др. (ПГП. 1970. Т. 3. С. 254–255). Также М. утвердил грамоту владений мон-ря *Кватахеви* (НЦРГ. Ad 504).

Во время предстоятельства М. царь Картли Луарсаб I (1527–1556) даровал Светицховели тбилисский мон-рь Метехта (очевидно, *Метехи*); крепостного Кандиашвили из дер. Корда с его землей; села Куабта и Теловани в груз. исторической пров. Триалети, а также утвердил права Светицховели на дарованных ранее крепостных в Тбилиси и Гори (Аннотированный словарь. 2004. Т. 3. С. 16). М. была построена и заселена дер. Джвари в Шида-Картли (НЦРГ. Hd 8729).

Ист.: Аннотированный словарь персоналий. Тб., 2004. Т. 3 (на груз. яз.); Исторические документы Гареджи, XIII–XVIII вв. Тб., 2008. Т. 1 (на груз. яз.).

Лит.: *Качарава Э.* Малахия // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 90–92 (на груз. яз.).

Э. Качарава

МАЛА́ХИЯ I (Абашидзе) [груз. მალაქია], католикос-патриарх Зап. Грузии (Абхазский) (1519 — 40-е гг. XVI в.) Грузинской Православной Церкви, последний предстоятель Церкви в Зап. Грузии, резиденция к-рого находилась в кафедральном соборе во имя Пресв. Богородицы в Бичвинте (Пицунде). Следующий католикос-патриарх, *Евдемон I (Чхетидзе)* (1557–1578), вслед. миграции горских адыгско-апсильских племен и изменения этнического и религ. состава причерноморского населения перенес резиденцию из прибрежной зоны вглубь страны, в мон-рь *Гелати*.

М. был последовательным сторонником политики царя Имерети Баграта III (1510–1565) в вопросе объединения гос. образований Зап. Грузии и в его борьбе против партикуляризма князей Гурии и Одиши (Мегрелии). В 1529 г. при содействии Баграта III М. разбил *Кутаисскую епархию* на Кутаисскую, Хонскую и Гелатскую епархии и в бичвинтском соборе хиротонисал на новые кафедры архиереев: Мелхиседека (Сакварелидзе) — на Гелатскую, Мануила (Мчхетисдзе) — на Хонскую. В Кутаисской епархии, очевидно, был оставлен действующий архиерей Симеон (КЦ. 1959. Т. 2. С. 493; *Жордания.* Хроники. 1897. Т. 2. С. 373). Известна грамота М., выданная митр. Мелхиседеку в том же году и устанавливающая границы Гелатской епархии. В этом документе М. упоминается как «архиерей архиереев, католикос Абхазский, Востока и Северных земель». После него католикосами Севера (т. е. Сев. Кавказа) стали именоваться и др. абхазские католикосы-патриархи (ПГП. 1970. Т. 3. С. 247–251).

В янв. 1532 г. князь Одиши Мамия III Дадиани (1512–1533) и князь Гурии Мамия I Гуриели (1512–1534) выступили объединенным войском против племен джиков, к-рые частыми набегами терроризировали население сев. приграничных земель Одиши (ныне на территории Абхазии). Из-за измены части одишского войска грузины были разбиты, многие попали в плен. В грузинской хронике «Новая Картлис Цховреба» при описании этих событий указано, что в Джикети отправился М., стараниями которого пленные были освобождены, а тела погибших выкуплены (КЦ. 1959. Т. 2. С. 497).

Лит.: *Коридзе Т.* Малакиа I (Абашидзе) // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 138–139 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

МАЛА́ХИЯ II (Гуриели) [груз. მალაქია] (1577–1639), католикос-патриарх Зап. Грузии (Абхазский) (1616–1639) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Сын владетельного князя западногруз. княжества Гурия Георгия II (1566–1583, 1587–1600), в 1625–1639 гг.— владетельный князь Гурии. С 1613 г. и позднее, когда М. стал предстоятелем Церкви в Зап. Грузии, окормлял *Цаишскую, Джуматскую* и *Хонскую* епархии Абхазского (Западногруз.) Католикосата ГПЦ и носил титул архиеп. Цаишско-Джуматско-Хонского. Завершил возобновление разрушенной церкви Цаиши во имя Пресв. Богородицы и воссоздал роспись стен. После землетрясения 1615 г., полностью разрушившего храм, вторично восстановил церковь и украсил золотым окладом и драгоценными камнями Цаишскую икону Божией Матери (ПГП. 1970. Т. 3. С. 470).

В 1622 г. по указу М. были составлены Сборник бичвинтских (т. е. охватывающих весь Абхазский Католикосат, к-рый по патриаршей кафедре в Бичвинте (Пицунде) называли также Бичвинтским) грамот и Большой реестр крестьян Абхазского Католикосата. В реестре были подробно описаны крепостные церковные крестьяне, принадлежавшие Католикосату на территории окормляемых им царства Имерети и княжеств Гурия и Одиши (Мегрелия, включая Абхазию), и их налоги. Документ позволяет установить, что М. в этот период владел 24 крупными поместьями, в 18 из к-рых имел

дворцы (т. е. хозяйственно-адм. центры) — напр., в Сакучулорио, Хибуле, Хаужеле, Тилите, Галидзге, Субейше, Матходжи, Оцхане, Хоире и др. (ПГП. 1970. Т. 3. С. 397–437). Известно, что М. выстроил эти дворцы на свои средства, а в нек-рых случаях он покупал землю и для возведения адм. строений.

М. успешно занимался дипломатической деятельностью. Так, от лица царя Имерети Георгия III (1604–1639) он вместе с кн. Леваном Абашидзе участвовал в переговорах с иран. шахом Аббасом I, к-рый вторгся в Вост. Грузию и требовал выдачи укрывавшихся в Имерети царей Картли вмч. *Луарсаба II* (1606–1616) и Кахети Теймураза I (1606–1648, с перерывами). Также М. дал великому моурави кн. Георгию Саакадзе «Книгу клятвы», в которой обещал обеспечить безопасность его войск и возможность их свободного передвижения по территории Зап. Грузии: очевидно, М. сочувствовал идеям Саакадзе и его сторонников создать коалицию царств Зап. и Вост. Грузии для борьбы против Ирана (*Джамбурия*. 1964. С. 148–149). М. имел деловые отношения с католич. миссионерами, находившимися в то время в Зап. Грузии,— театинскими монахами Арканджело Ламберти, Джузеппе Джудиче (Миланским), Кристофоро Кастели. Последнего в 30-х гг. XVIII в. М. возил в Абхазию и показывал ему собор в Бичвинте (*Кастелли*. 1976. С. 177–178).

М. известен как щедрый жертвователь. Так, он даровал множество поместий и крепостных бичвинтскому кафедральному собору во имя Пресв. Богородицы; возводил на церковной земле храмы, дарбази (большие дома), деревянные башни, приобретал для Церкви скот и поля (ПГП. 1970. Т. 3. С. 498–503). По повелению М. для бичвинтского собора была написана икона ап. Андрея (утрачена), создан дорогой оклад (Книга пожертвований католикоса-патриарха Малахии II Бичвинте // ЦГИАГ. Ф. 1448. Д. 5033). Также М. пожертвовал иконе 3 семьи крепостных (ПГП. 1970. Т. 3. С. 498). Католикосату он передал украшенное жемчугом патриаршее облачение, церковную утварь, изготовленную из серебра и драгоценных камней, богато декорированные книги и др. (Там же. С. 497–498). М. заказал оклад для т. н. проповеднической иконы, одной из главных святынь патриаршего кафедрального собора *Светицховели*, к-рую привез в Зап. Грузию католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) *Иоанн IX* (1612–1617), укрывавшийся от нашествий на Вост. Грузию иран. шаха Аббаса I. Сведения об этом сохранились в надписи М. на окладе (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 442). Икона (36×17 см, ГМИГ) представляет собой чеканный триптих с изображением св. равноап. *Нины* и груз. царя *Мириана*, а также композиции: почившая с *хитоном Господним* св. *Сидония*, Животворящий Столп (груз.— Свети Цховели) над ней, поддерживаемый ангелами, внизу — св. Нина, сверху — фигура благословляющего Христа. По заказу М. также была оформлена рака, в к-рой хранились риза Пресв. Богородицы и мощи вмц. Марины (рука), вмч. Георгия и св. Иоанна Предтечи (*Такаишвили*. 1913–1914. Т. 3. С. 153–154). По просьбе М. князья Одиши Леван II Дадиани (1611–1657) и Гурии Мамия II Гуриели (1600–1625) пожертвовали Абхазскому Католикосату несколько поместий (ПГП. 1970. Т. 3. С. 41–44). М. скончался в 1639 г.

Ист.: *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 442, 445, 448; *Такаишвили Е.* Древняя Грузия. Тифлис, 1913–1914. Т. 3 (на груз. яз.); КЦ. 1959. Т. 2. С. 393; *Кастелли Х.* Альбом зарисовок и реляций о Грузии / Пер. на груз. яз., коммент.: Б. Гиоргадзе. Тб., 1976 (на груз. яз.).

Лит.: *Джамбурия Г.* Георгий Саакадзе. Тб., 1964 (на груз. яз.); *Ломинадзе Б.* Из истории груз. феод. отношений. Тб., 1966. Т. 1. С. 187–191 (на груз. яз.); *она же.* Материалы по хронологии истории Зап. Грузии XVII–XVIII вв. // Материалы для истории Грузии и Кавказа. Тб., 1954. Вып. 31. С. 129–143 (на груз. яз.); *Коридзе Т.* Малакиа II (Гуриели) // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 144–147 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

МАЛА́ШКИН Леонид Дмитриевич (1842, дер. Мурмино Рязанского у. и губ. — 29.01.1902, Москва), дирижер, композитор, педагог, собиратель песенного фольклора. Род. в семье помещика, владевшего сельской суконной фабрикой. Два года учился в Московском ун-те на юридическом фак-те, одновременно брал уроки у известного композитора и пианиста А. И. Дюбюка (с 1866 преподаватель Московской консерватории). С 1864 г. получал муз. образование в Берлинской консерватории (в классах композиции, органа и дирижирования). В апр. 1872 г., будучи в Берлине, М. дирижировал Берлинским симфоническим оркестром, исполнявшим произведения русских композиторов, в т. ч. собственную его симфонию «Жизнь артиста» (*Павлова*. 1972).

В 1876 г. вернулся в Россию, стал хормейстером Русской оперы в Киеве, преподавал пение в КДС; как дирижер гастролировал в С.-Петербурге, Москве, Рязани. Симфонические произведения М. не пользовались успехом. В 1873 г. П. И. *Чайковский*, побывавший на концерте композитора в С.-Петербурге, писал: «Собственно говоря, не стоило бы распространяться о младенческих опытах г. Малашкина, которые он велегласно именует симфониями, но я льщу себя надеждой, что беспристрастной оценкой творений г. Малашкина, быть может, могу остановить его на скользком пути, который... неминуемо повлечет его вместе с композиторством в руки психиатров» (*Чайковский П. И.* Музыкально-критические статьи. М., 1953. С. 144).

В 70-х гг. XIX в. М. стал широко известен как автор популярных романсов, которые сам исполнял в рязанском имении под аккомпанемент своих дочерей на фортепиано и виолончели. Он издавал их небольшими тиражами в Москве; впосл. они вошли в репертуар мн. певцов, в т. ч. Ф. И. Шаляпина и И. С. Козловского. Увлечение романсом, возможно, было связано с влиянием личности Дюбюка, в творчестве к-рого этот жанр сыграл заметную роль. Чрезвычайную известность получили романсы М. «Я встретил вас» на стихи Ф. И. *Тютчева* (М., 1881; авторство М. доказано музыковедом Г. Павловой), «О, если б мог выразить в звуке» на стихи Г. А. Лишина, «Не скажу никому» на слова А. В. Кольцова и др.

На сцене Русской оперы в Киеве была поставлена опера М. «Илья Муромец», прозвучала его симфония ми бемоль мажор. М. также занимался записью, обработками и изданием песнопений Киево-Печерской лавры. В 1886 г. в С.-Петербурге организовал ряд концертов из своих духовно-музыкальных переложений, впервые стал знакомить публику с *киево-печерским напевом*. С 1888 г. жил в Москве, издавал сборники обработок народных песен с собственным фортепианным сопровождением (50 украинських писень. К., 1888, 1900²; 40 русских народных песен. М., 1901), в 1888–1889 гг.

с хором С. В. Васильева давал концерты из своих переложений киево-печерского напева. Пожизненный член Кирилло-Мефодиевского братства, почетный член Об-ва любителей церковного пения, почетный гражданин Москвы. Последние годы жизни провел в *Новоспасском московском в честь Преображения Господня мужском монастыре.*

Имя М. наиболее известно в связи с изданием 10 выпусков его 4-голосных обработок киево-печерского напева (ор. 40, 42–50). В 70-х гг. XIX в. назрела необходимость печатного издания полного многоголосного Обихода Киево-Печерской лавры, поскольку лаврские рукописи 3-й четв. XIX в. (и одноголосные Ирмологионы, и многоголосные сборники) не отражали во всей полноте певч. традиции обители того времени. Оценка исследователями этого труда М. неоднозначна. Достоверно неизвестно, был ли он в действительности автором записей на слух всего свода опубликованных им лаврских напевов. Исследователи, изучившие ряд источников кон. XIX — нач. XX в., считают, что эту работу выполнил в нач. 70-х гг. XIX в. по поручению священноначалия Я. С. *Калишевский* (в то время регент и певчий в церкви в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры). Через некоторое время, согласно прот. М. А. *Лисицыну* и нек-рым др. источникам, при посредничестве архим. *Иринея (Орды)*, ректора КДС в 1883–1888 гг. (с 1902 епископ Орловский и Севский), записями Калишевского воспользовался М., отредактировавший и издавший их под своим именем (*Лисицын.* 1903; *Пархоменко.* 2005. С. 36; *Шнуренко.* 2011. С. 7). Скорее всего, М. расширил свод Калишевского, сделав дополнительную работу по фиксации и гармонизации лаврских песнопений. Гармонизации, сделанные М., также оценивались по-разному.

О необходимости нотной записи напевов лавры М. писал: «Сличая современную лаврскую мелодию со старинным манускриптом литургии и всенощной Киево-Печерского лаврского распева, я убедился, что современный напев не чужд некоторых изменений против древнего, а именно введен хроматизм и кое-что укорочено из длинных музыкальных строф» (*Малашкин.* Всенощное бдение. 1887. С. 2). По словам М., он точно соблюдал особенности пения, не делал «никаких изменений в отношении мелодии и только восстановил старинное деление нот, удержав даже строй гармонизации лаврского напева со всеми его хроматизмами, параллельными квинтами и октавами, заключительными полукаденциями и полными каденциями, разложив его на четыре однородные голоса. Заключительныя каденции скопированы, а поэтому иногда из 4-хголосной гармонии впадают в 3-хголосную» (Там же). Притом что переложение определено как 4-голосное, в нотном тексте М. по вертикали часто просматривается 5 голосов — поскольку было отражено такое характерное свойство лаврского пения, как разветвленность (divisi) басовых голосов, поддерживающих мелодическое и гармоническое движение в напеве. Второй бас дублировал в октаву основную мелодию песнопения (партия 2-го тенора), 3-й бас давал «основание образующемуся аккорду» (*Гарднер.* Богослужебное пение. 1982. Т. 2. С. 445), 1-й бас (баритон) чаще всего выдерживал «аккордовые общие тоны» (Там же), заполняя середину вертикальных созвучий. Дополнительный тон (октавная дублировка баритона) может «появиться» и выше 1-го тенора. Очевидно, что многоголосное распевание лаврского напева осуществлялось устно, вслед. чего тоны основных аккордов удваивались по слуху в разных регистрах.

Выполняя работу по сличению и записи напевов, М., по его словам, долгое время жил в лавре, будучи истинным почитателем лаврского пения. Однако при сохранении мелодических особенностей М. позволил себе исправить в издании «погрешности в отношении слов текста», а иногда и распределение мелодии по слогам, не являясь, как оказалось, безупречным знатоком церковнослав. языка (напр., «избáвителю» переправил на «избави́телю», «чуждáя» — на «чýждая» и т. п.), «что в значительной степени снижает документальное значение этого издания» (Там же. С. 445).

Серия выпусков М., напечатанная сначала в ж. «Руководство для сельских пастырей», а затем отдельно, получила большую известность. Однако по ряду причин (вероятно, из-за «исправлений», а по сути искажений литургического произнесения словесного текста или из-за потребности в строгом 4-голосном изложении напева) специальная лаврская комиссия в нач. XX в. вновь определила, что необходимо еще раз сверить, гармонизовать и издать Обиход Киево-Печерской лавры (известен как Обиход иером. Флавиана 1910–1915 гг.). Исследователь киево-печерского напева свящ. Д. Болгарский приводит мнение архим. Спиридона (Лукича) о том, что Обиход М. пользовался у братии бóльшим уважением, чем Обиход иером. Флавиана, т. к. в 1-м наиболее верно и приближено к монашеской традиции изложены как сама мелодия киево-печерского напева, так и принципы ее гармонического изложения (см. об этом в ст. *Киево-печерский напев*). Известно и противоположное мнение — что сочинения М. братией лавры не были признаны, хотя иногда звучали в исполнении лаврского митрополичьего хора (*Шнуренко.* 2011. С. 7).

Прот. М. Лисицын оценил авторские песнопения М. по степени их сложности и рекомендовал сильным коллективам исполнять хоры «Ныне силы», «Помышляю день страшный», «Не рыдай мене, Мати», «Покаяния отверзи» (трио для муж. голосов), «Да исправится молитва моя» (ор. 24), «Хвалите имя Господне». Хорам со средней подготовкой Лисицын предложил исполнять «Свете тихий» (ор. 9), «Под Твою милость» (ор. 10), Херувимские песни № 1, 2, 3, 5; «Ныне силы небесныя» (ор. 26); «Услышит тя Господь», «Утоли болезни» (2 произведения), «Тело Христово», «Многая лета»; «Душу мою, Господи» (ор. 38), «Вечери Твоея Тайныя», «Ныне силы небесныя». Из произведений М., доступных даже малым, в т. ч. школьным хорам, он упоминает «Чертог Твой» (ор. 25), «Достойно есть» (напоминает известную версию *сербского распева*), Херувимскую песнь № 4, «Отче наш». Лисицын назвал М. выдающимся композитором, отметив, что «его сочинения вместе с ученым стилем, отличаются доступностью и особой задушевностью. В них отразился отчасти характер южно-русских напевов» (*Лисицын.* Обзор. С. 231).

Под редакцией М. выходили духовно-муз. сочинения разных авторов, в частности еп. Можайского *Александра (Светлакова)*: 2 херувимские и «Милость мира» (М., 1888), Литургия свт. Иоанна Златоуста (М., 1889).

Арх.: ГЦММК. Ф. 108; *Филипп (Неседов), иеродиак.* Гармоническая система гармонизации киев. распева в песнопениях сб. «Всенощное бдение по напеву Киево-Печерской лавры», записанных Л. Д. Малашкиным / МДА. Серг. П., 2003. Ркп.

Муз. соч.: ***изд. М. Бернарда:*** Четырехголосные духовно-муз. соч. Op. 9. № 1–4: «Ныне силы небесныя», «Помышляю день страшный», «Свете тихий», «Не рыдай Мене, Мати». М., 1876; ***изд. П. И. Юргенсона:*** То же. М., 1886; ***изд. КДС:*** «Торжествуй, наша обитель»: Гимн [Киево-Печерской лавры] для 6 муж. голосов с сопровожд. ф.-п.: Op. 30. К., 1884; То же для 4 жен. голосов a cappella. К., 1884; Кантата в память 1000-летия со дня кончины просветителя славян св. Мефодия: Для смеш. или муж. хора: Op. 35. К., 1885 [изд. совм. с автором]. М., 1888 [изд. автора]; ***изд. Д. А. Агренева-Славянского:*** «Вскую шаташася языцы»: Op. 28, «Душе моя»: Op. 20. Рига, 1885; ***изд. автора:*** Духовно-муз. соч. № 2–4: «Под Твою милость», Херувимские № 1, 2: Op. 20. М., 1886, 1898[5]; № 5–7: Херувимская № 3, «Тебе поем», «Плотию уснув»: Op. 21. М., 1898[5]; № 7(8): «Покаяния отверзи ми»: Op. 23. М., 1886[2], 1898[5]; № 8(9): «Да исправится молитва моя»: Op. 24. М., 1886[2]; № 10–13: «Чертог Твой», «Богородице Дево, радуйся», «Достойно есть»: Киевское, «Благообразный Иосиф»: Op. 25. М., 1886[3]; № 14: «Ныне силы небесныя» № 2: Op. 26. М., 1888; № 15: «Услышит тя Господь»: Op. 27. [М., 1888]; № 16: Херувимская: Op. 29. [М., 1888]; № 19–20: «Ныне отпущаеши», «Хвалите Имя Господне»: Op. 34. М., 1888. М., 1898[5]; № 21: «Милость мира»: Op. 36. М., 1897; № 22–25: «Отче наш», «Ныне силы небесныя», «Тело Христово» № 3, Старинное многолетие: Op. 37. М., 1897; № 26–28: «Душу мою, Господи, во гресех»: Кондак в неделю расслабленного, «Вечери Твоея тайныя», «Ныне силы небесныя» № 4: Op. 38. М., 1897; № 29: Херувимская песнь № 5: Op. 39. М., 1897; Юбилейная кантата ко дню 900-летия крещения Руси: Для хора и 6 голосов: Текст из службы св. Владимиру: Op. 41. С прилож. акафистного кондака св. Владимиру. М., [1887]; Молебный канон ко Пресв. Богородице: Древне-киевского напева: Op. 51. М., 1888; Литургия св. Иоанна Златоустого, Литургия св. Василия Великого, Литургия Преждеосвященных Даров Григория Двоеслова и Панихида: Для 3 голосов, моск. расп., записано с голоса моск. псаломщиков: Op. 54. М., 1890; Акафист св. Николаю: Op. 52. Б. м., 1912; ***изд. Моск. гор. обществ. управления:*** Сборник церк. песнопений моск. расп.: Op. 53: Упрощенное перелож. для начальных народных уч-щ. М., 1889. № 1: Благодарственный молебен; № 2: Литургия св. Иоанна Златоуста; № 3: Из всенощного бдения; № 4: Тропари; № 5: Из литургии Василия Великого; № 6: Из литургии Преждеосвященных Даров; № 7: Разные песнопения; ***совр. изд.:*** Аллилуиарий // Песнопения Божественной литургии: Для смеш. хора / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. С. 40; Кондак Успению Пресв. Богородицы: Софониевское; Стихира по 50-м псалме: Напев Киево-Печерской лавры (гармонизация) // Успение Пресв. Богородицы: [Нотный сб.] / Ред.: О. А. Бычков. М., 2014. № 35, 53.

Муз. перелож.: Всенощное бдение: По напеву Киево-Печерской лавры: Для муж. или смеш. хора: Op. 42. К.: [изд. ж. РукСП], 1887; Круг церковных песнопений по напеву Киево-Печерской Лавры, положенных на 4 голоса: Op. 40, 42–49, 50. М., 1888, 1898, 1903 [изд. П. И. Юргенсона]. 10 вып. (подробнее см. в библиогр. к ст. *Киево-печерский напев*).

Лит.: Л. Д. Малашкин // Баян. СПб., 1888. № 18. С. 171; *С[оловьев] Д.* Рец. на изд.: Малашкин Л. Д. По напеву Киево-Печерской лавры круг церковных песнопений, положенных для хора // ПрибЦВед. 1891. № 45. С. 1608–1609; *Вознесенский И. И.* Церковное пение правосл. Юго-Зап. Руси по нотно-линейным ирмологам XVII и XVIII вв. М.; Лпц., 1898. Вып. 2: Сравн. обозрение церк. песнопений и напевов Юго-Зап. Руси по ирмологам XVII и XVIII вв., ирмологу Г. Головни 1752 г., моск. синод. изданиям и гармоническим переложениям Л. Д. Малашкина; Вып. 3: Ирмолог Гавриила Головни 1752 г. и Круг церк. песнопений по напеву Киево-Печерской лавры, на 4 голоса, Л. Д. Малашкина; *Металлов В., свящ.* Очерк истории правосл. церк. пения в России. М., 1900[3]. С.154–155; *Калачинский П.* Памяти композитора Л. Д. Малашкина // Церк.-приходская школа. К., 1902. Кн. 8. С. 97–100; *Лисицын.* Обзор. 1901. С. 231–236; *он же.* Я. С. Калишевский и его хор // Музыка и пение. СПб., 1903. № 3. С. 2–3. № 4. С. 3–5; № 5. С. 1–5; Малашкин Л. Д.: Некр. // Моск. листок. 1902. № 38. Приб.; Малашкин Л. Д.: Некр. // Моск. ЦВед. 1902. № 6. С. 281; [Некр.] // Музыка и пение. СПб., 1901/1902. № 4; *Малашкина К. Н.* Мат-лы для биографии и кр. биография известного композитора Малашкина. Рязань, 1903; *Pazdírek F.* Universal-Handbuch der Musikliteratur aller Zeiten und Völker. W., 1904–1910. Bd. 18. S. 92–94; Библиографический словарь писателей, ученых и художников, уроженцев (преимущественно) Рязанской губ. / Сост.: И. В. Добролюбов, С. Д. Яхонтов. Рязань, 1910. С. 335–336; *Павлова Г.* «Я встретил вас»: К истории романса // Муз. жизнь. 1972. № 5. С. 16–17; *Михельсон Е.* «Я встретил вас»: Еще об истории романса // Там же. 1975. № 5. С. 17; *Гиппиус Е. В.* Малашкин Л. Д. // МЭ. Т. 3. Стб. 413; *Гарднер.* Богослужебное пение. 1982. Т. 2. С. 444–446; Свод напевов; *Верхняцкая Н.* Распев Киево-Печерской лавры: Устная и письменная традиции и их взаимодействие в XIX–XX вв. // Наук. вісник НМАУ. 2003. Вип. 24. Кн. 1. С. 108–117; *Пархоменко Л. О.* Легендарний Я. Калішевський в укр. хоровій культурі // Музична україністика: Сучасний вимір. К., 2005. Вип. 1. С. 35–57; *Сорокина Л. Д.* С любовью к России // Насельники рязанских усадеб / Сост.: И. К. Красногорская. Рязань, 2007. С. 297–304; *Шнуренко Р.* Записи старинных церк. хоров: Из арх. собр. Киево-Печерской лавры: [Буклет к компакт-диску RSKPL 027]. К., 2011.

Е. Ю. Шевчук

МАЛЕВИ́ [греч. Παναγία Μαλεβή; Ἱερὰ Μονὴ Μαλεβῆς], мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы, действующий, женский, общежительный, принадлежит *Мантинийской и Кинурийской митрополии* Элладской Православной Церкви. Расположен на высоте 920 м на сев. склоне горного массива Парнонас, близ городка Айос-Петрос, в 47 км от Триполи.

Первый монастырь был построен в 717 г. на одной из вершин Парнонаса. Переселенные на Пелопоннес жители Афона (тогда еще не принадлежавшего монахам) привезли с собой чудотворную икону Успения Пресв. Богородицы. По преданию, она является одной из 70 икон, написанных ап. Лукой, и впосл. получила название «Панагия Малеви». Обитель находилась в труднодоступном месте и однажды снежной зимой она оказалась на неск. месяцев изолирована от внешнего мира. Все насельники умерли от голода, о чем последний из них оставил запись. После этого икона чудесным образом перенеслась на это место, где находится совр. монастырь. Она была найдена пастухом, к-рый видел по ночам свет в зарослях кустарника. Икону трижды переносили в старый мон-рь, но она каждый раз возвращалась на это место, пока жители не поняли изволения Богоматери основать здесь новую обитель.

Традиционно считается, что существующий в наст. время мон-рь построен иером. Иосифом в 1116 г., хотя совр. исследователи предполагают, что это произошло в 1616 г. К этому времени относится сооружение крестово-купольного собора (иконостас 1876 г., иконы XIX в.).

Свое наименование мон-рь получил от одного из названий Парнонаса — Малевос (Μαλεβός). В источниках М. (не известно старая или новая обитель) впервые упоминается в хрисовуле имп. Андроника II Палеолога 1320 г., который был выдан монастырю *Вронтохион* в Мистре. В 1362 г. для чудотворной иконы изготовили серебряный оклад. В архиве М. хранилось 15 документов периода лат. владычества и 99 турецких документов, из них уцелело 103, они находятся в процессе изучения. В 1609 г. М. получил от тур. властей разрешение на строительство церкви в местности Села близ Платаноса. Здесь возникло подворье Успения Пресв. Богородицы. М. также имел подворья сщмч. Харалампия в Кораковуни и вмч. Георгия в Ксирокамби.

В М. принял монашеский постриг прп. *Нил Мироточивый* († 1651), он 15 лет подвизался в местности Пурнарья, расположенной выше мон-ря, а затем переселился на Афон. В 1696 г. в М. насчитывалось только 6 монахов. В 1786 г. в окрестностях М. клефты под рук. З. Барбициотиса выиграли битву с турками. После ухода отряда Барбициотиса в Коринф турки разорили мон-рь и убили насельников. К 1791 г. М. был восстановлен. В нем действовала

тайная школа. Расцвет монастыря наступил после 1809 г. при игум. Каллинике (Цамурисе). Он являлся членом тайного «Дружеского общества» (Филики этерия) и во время греч. национально-освободительного восстания (1821–1829) устроил в мон-ре госпиталь. Здесь нашли убежище кн. Димитрий Ипсиланти и семья Т. Колокотрониса. В 1825 г. тур. военачальник Ибрагим-паша сжег М., как и многие др. обители Пелопоннеса. Мон-рь был вскоре возрожден, но в период «баварского регентства» он был временно закрыт. После смерти в 1847 г. игум. Каллиника М. постепенно начал приходить в упадок.

Монастырь Малеви

В годы второй мировой войны мон-рь пострадал от бомбардировок немцев, т. к. партизаны использовали обитель как госпиталь. К кон. 40-х гг. в М. осталось только 2 монаха. В 1949 г. монастырь был преобразован в женский, игум. Анфуса и 2 насельницы переселились в М. из мон-ря Успения Пресв. Богородицы (Эпано-Хрепас). В 1952 г. прибыли еще 3 монахини из мон-ря Пресв. Богородицы Керницы. Началось восстановление зданий. В 1954 г. монашескую общину возглавила игум. Агния, а в 1960 г.— Парфения (Йова; † 2015).

В 1964 г., накануне субботы Акафиста, началось мироточение иконы Успения Пресв. Богородицы, к-рое продолжается до сих пор. Чудесным образом миро проступает через стекло. От него произошло множество исцелений. Широкую известность это чудесное явление получило благодаря публицистической деятельности проповедника и богослова Д. Панагопулоса, впервые посетившего М. в 1970 г. Икона украшена драгоценностями, пожертвованными в благодарность за исцеления. В особой витрине в сев. стене старого собора хранятся пожертвования военных (ордена, оружие) и студентов (дипломы).

В 1968 г. в М. был построен парекклисион прп. Нила Мироточивого, куда со Св. Горы была передана частица мощей святого. В 1973 г. в монастырь было проведено электричество, начались росписи собора афинским иконописцем Х. Вуцасом. В 1975 г. число насельниц достигло 22 чел. Был сооружен водопровод, отремонтировано подворье сщмч. Харалампия. В 1989–1993 гг. был построен новый собор, 3-нефная купольная базилика, освященная в 1996 г. Она была расписана афонским братством иконописцев Пахомиев в 1994–2004 гг. Ими же выполнены иконы для иконостаса, изготовленного в 1993 г. резчиком по дереву К. Фасурасом.

Хотя мон-рь освящен в честь Успения Пресв. Богородицы, престольный праздник («панегирик») совершается 23 авг., в день отдания Успения, чтобы это торжество не совпало с престольными праздниками др. крупных богородичных мон-рей Пелопоннеса.

В М. хранятся частицы мощей сщмч. Харалампия, св. бессребреника Космы, мч. Трифона, свт. Василия Великого, вмч. Пантелеимона, прп. Феодосия Великого (Киновиарха), прп. Нила Мироточивого и др.

В наст. время в М. подвизаются 16 монахинь, игумения с 2015 г.— Парфения (Дели) (Δίπτυχα. 2016. Σ. 720). Сестры занимаются рукоделием, изготовлением ладана и оливкового масла.

Лит.: *Γριτσόπουλος Τ.* Ἀ. Μαλεβῆς, Μονή // ΘΗΕ. 1966. Τ. 8. Σ. 540–541; *Λέκκος Ε. Π.* Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 86–88; *Ἀνυσία, μον.* Ἱστορικὸν καὶ θαύματα Ἱερᾶς Μονῆς Παναγίας Μαλεβῆ. Ἅγιος Πέτρος Κυνουρίας, 2001; *Κόκορης Δ. Θ.* Ὀρθόδοξα Ἑλληνικὰ Μοναστήρια. Ἀθήνα, 2002³. Σ. 267; *Νεκτάριος (Ζιόμπολας), ἀρχιμ.* Σαράντα εἰκόνες τῆς Παναγίας. Ἀθῆνα, 2004. Σ. 126–129; *Ιορδάνογλου Α.* Μονές Κυνουρίας – Μαντινείας. Αθήνα, 2009. Σ. 44–63.

МАЛЁВАНЦЫ, секта духовных христиан в России и на Украине, отделившихся в кон. 80-х гг. XIX в. от *штундизма.* Основателем движения был Кондратий Алексеевич Малёванный (1845 — 21 февр. 1913), неграмотный мещанин, колесник из г. Тараща Киевской губ. (ныне Киевской обл., Украина). В 1884 г. Малёванный при большом стечении народа крестился по баптист. обряду в пруду около с. Керданы Таращанского у. Штундо-баптизму Малёванный следовал более 6 лет. В кон. 80-х гг. XIX в. в тюрьму в Тараще поместили неск. сектантов. Их единомышленники остановились у Малёванного, вместе с ним посещали заключенных, вели религ. беседы. После неск. месяцев заключения сектантов сослали в Елисаветпольскую губ. (Закавказье). С этого времени Малёванный вместе с 4 штундо-баптистами начал изучать и толковать Библию. Итогом размышлений стал вывод о том, что рассказ об Иисусе Христе есть лишь притча, которая готовит к принятию предсказанного Ветхим Заветом Спасителя.

В мае—июне 1890 г. Малёванный начал проповедь нового учения, что вызвало негодование штундистов, решивших его отлучить. Малёванный сам призвал своих последователей отделиться от штундизма, на что согласились 5 семей. В окт. 1890 г. (по др. данным, 15 нояб. 1889) под влиянием бывшего ему «духовного гласа» Малёванный с группой единомышленников приступил к молитве и строгому посту. Через 36 часов Малёванный «на ином наречии, очень громко, с великим восторгом запел псалом: «Слышите ли Божий глас поющего в саду, новым гласом он поет, весна вечна настает»» (Малеванцы. 1907. С. 10). Присутствовавшие на молении М. провозгласили Малёванного «Христом, спасителем мира». В 1891 г. Малёванный сказал, что в него вселился «Святой Дух», и объявил себя Христом. Приходящих к нему он встречал в белых одеждах, говорил о зле, царящем на земле, о наступающем царстве Божием, призывал к новой жизни путем самосовершенствования, предрекал страдания.

В 1891 г. в результате нападения был разрушен дом Малёванного, его семья, в к-рой было 6 детей, едва успела спастись. Во время следствия Малёванного допрашивали, в частности, о том, почему он называет себя Христом. Сектант отвечал, что об этом «свидетельствует дух отца моего небесного» (Там же. С. 13).

Малёванный был арестован и отправлен в тюрьму, его уговаривали вернуться в Православие, но он отказался. В апр. 1893 г. Малёванный попал в киевский Кирилловский дом для умалишенных, где был признан душевнобольным. 14 сент. его перевели в казанский дом для умалишенных, где он содержался до авг. 1905 г., впосл. жил в Тараще. С Малёванным встречались участники 3-го Всероссийского миссионерского съезда, состоявшегося в Казани в июле—авг. 1897 г.

Новым главой М. стал крестьянин Сквирского у. Иван Лысенко, объявивший себя Христом, сыном божиим, а Малёванного — воплотившимся богом отцом. Число М. в Киевской, Херсонской, Минской губерниях и по всей России вплоть до Иркутска росло. Распространению движения особенно способствовали эсхатологические воззрения М. Считая Малёванного спасителем, М. ожидали скорого конца света, верили, что Страшный Суд будет совершаться не на небе, а на земле. После Страшного Суда мир освободится от насилия, неправды и зла, на земле все будет делиться по справедливости среди равных между собой людей. Вера в близость Страшного Суда выражалась у М. в постоянном общении и благодушном настроении, переходившем в экзальтацию и в галлюцинации. М. не изнуряли себя трудом, не работали на полях, продавали скот. Отказ от работы («...захочется работать — буду работать, не хочется — зачем стану себя принуждать?» — Там же. С. 26) был признаком принадлежности к движению М. Они чувствовали себя радующимися детьми, употребляли много сладостей — сахара, изюма, фиников. М. отказывались от участия в мирских делах, таких как суды, служба в армии, не пользовались деньгами, не имели паспортов.

М. считали, что Ветхий и Новый Заветы состоят из притч, к-рым только предстоит исполниться. Иисус Христос — «образ истины». Закон написан, говорили М., на «плотяных скрижалях сердца» человеческого, а не на бумаге. М. критиковали баптистов за социальное неравенство и формализм обрядов. Отрицая любую обрядность, М. на молениях пели псалмы, говорили на «неизвестных языках». Моления М. были похожи на радения *хлыстов*. М. строго соблюдали посты, отказались от мяса, алкоголя, курения табака. Жизнь секты была основана на принципах общинности и взаимопомощи. Наиболее последовательно учение М. воплотилось в практике сибирских общин.

Многочисленные послания Малёванного были записаны его зятем, часть из них опубликована В. И. Ясевич-Бородаевской. «Приветствие русскому народу от Кондратия Малёванного», написанное 26 нояб. 1905 г. и первоначально распространявшееся в списках, было напечатано в 1907 г. В послании Малёванный призывал своих единомышленников к мирной борьбе со злом — «бросить дубинки и железные оружия и соделаться воинами Христа». Малёванный считал, что его учение и практика близки к взглядам Л. Н. *Толстого*. После возвращения в Россию в 1905 г. у М. некоторое время жил И. М. Трегубов, сподвижник Толстого, автор статей по российскому сектантству. В поддержку М. выступал П. И. Бирюков, биограф и последователь Толстого. После смерти Малёванного сектанты, жившие в окрестностях Киева и сохранившие верность учению основателя движения, объединились с толстовцами.

В 60-х гг. XX в. М. подвергались гонениям, в т. ч. за отказ служить в армии. В наст. время течение имеет небольшое число последователей на Украине (в Киевской и Житомирской областях) и в России (в Тульской обл.).

Лит.: *Малёванный К. А.* Приветствие русскому народу / Предисл.: И. М. Трегубов. М., 1907; Малеванцы / Сост.: П. И. Бирюков. М., 1907; *Ясевич-Бородаевская В. И.* Борьба за веру: Ист.-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии. СПб., 1912. С. 134–164.

Е. А. Агеева

МАЛИ́ [Республика Мали; франц. République du Mali], гос-во в Зап. Африке. На северо-западе граничит с *Мавританией*, на северо-востоке — с *Алжиром*, на востоке и юго-востоке — с *Нигером*, на юго-востоке — с *Буркина-Фасо*, на юго-западе — с *Кот-д'Ивуаром*, *Гвинеей* и *Сенегалом* (общая протяженность границ более 5,2 тыс. км). Выхода к морю не имеет. Площадь — 1,24 млн кв. км. Столица — Бамако (1,8 млн чел.; оценка на 2010 г.). Крупные города: Сикасо (199,5 тыс. чел.), Сегу (105,1 тыс. чел.), Мопти (104,3 тыс. чел.), Гао (34,7 тыс. чел.). Административно-территориальное деление: 8 областей и окр. Бамако. Офиц. язык – французский (из местных языков наиболее распространены языки бамбара, на к-ром говорит ок. 80% населения, и фульфульде). М.— член ООН (1960), АС (1963; до 2002 ОАЕ), МВФ (1963), МБРР (1963), Орг-ции исламского сотрудничества (1969; до 2011 — Орг-ция «Исламская конференция»), Международной организации Франкофонии (1970), ЭКОВАС (1975), ВТО (1995). **География.** Территория М. является частью древней Африканской платформы. Равнина (средняя высота от 200 до 500 м) занимает более 90% площади страны. Сев. часть М. расположена в пустыне Сахара, центральная занята полупустынями Сахеля, юг и юго-запад – саваннами. На северо-востоке расположен горный массив Адрар-Ифорас (высота до 890 м). Наивысшая точка — гора Хомбори (1155 м). Недра богаты полезными ископаемыми, в т. ч. золотом и алмазами. Климат тропический континентальный (на крайнем юге — субэкваториальный) с чередованием сухого (нояб.—июнь) и дождливого сезонов (июль—окт.). Выделяются 3 климатические зоны: сахарская, сахельская и суданская. В сахарской зоне суточные колебания температур достигают 30°С, в июне температура воздуха повышается до +50°С, в апр.—мае дуют сильные раскаленные сев.-вост. ветры (харматтаны). В зоне Сахеля также отмечаются резкие суточные колебания температур, в самый жаркий период (кон. февр.— нач. июня) температура достигает +40–45°С. В суданской климатической зоне сезон дождей длится 4–7 месяцев, средняя месячная температура воздуха составляет +25–28°С. Здесь находятся главные районы земледелия. Наибольшее количество осадков (до 1500 мм в год) выпадает на юге, минимальное количество осадков (150 мм) — в районе Сахары. Крупные реки: Нигер, Сенегал, Бакой, Бани, Бауле, Бафинг, Санкарани. Много сухих или с периодическим водотоком рек (вади или уэды). Озера: Фагибин (самое крупное – 630 кв. км), Гару, Дебо и др. Национальные парки и заповедники: Ансонго-Менака (1,5 млн га), Дуэнца (1 млн га), Бауле (771 тыс. га).

Население. В М. проживает 17,6 млн чел. (оценка на 2015 г.). По лингвистическому принципу народы М. относятся к нигеро-конголезской,

нило-сахарской и афразийской языковым семьям. В 2010 г. ок. 75% жителей составляли народы 3 подгрупп нигеро-конголезских языков. В подгруппе манде (ок. 50% населения) крупнейшими этносами являются бамбара (24%; живут в зап. и центральных областях М.), малинке (8%; на юго-западе), сараколе (или сонинке; 12%; в приграничных районах с Мавританией) и диула (1%; на востоке М.). На юго-востоке проживают народы вольтийской подгруппы (языки гур): бамбана (12,2%), догоны (5,6%), сенуфо, мамара, бобо (1%) и др. В западноатлантическую подгруппу входят фульбе (10,5%; проживают в центральных районах М. и в среднем течении р. Нигер) и сонгаи (10%; в вост. районах, в долине р. Нигер). 6% населения составляют кочевники туареги (говорят на языке тамашек; расселены в Сахаре и к северу от р. Нигер), 7% — арабоязычные «мавры» (кочевые племена арабо-берберского происхождения). Ок. 2% составляют этнические меньшинства (бозо, минианка, сомоно, сонгаи и др.), арабы (гл. обр. сироливанцы), французы и выходцы из др. европ. стран.

По оценочным данным на 2015 г., среднегодовой прирост населения составляет 2,98%, рождаемость — 44,99 чел. на 1 тыс. чел., смертность — 12,89 чел. на 1 тыс. чел., детская смертность — 102,23 на 1 тыс. новорожденных (одна из самых высоких в Африке); в возрастной структуре: дети до 14 лет — 47,44% населения; лица от 15 до 64 лет — 49,59, лица 65 лет и старше — 2,97%; ожидаемая продолжительность жизни — 55,34 года (мужчины — 53,48, женщины — 57,25); грамотность населения — 38,7% (мужчины — 48,2%, женщины — 29,2%); уровень урбанизации — 39,9%. Плотность населения — 12,5 чел. на кв. км (2013). В стране высокий уровень эмиграции в Габон, Гану, Кот-д'Ивуар, Нигерию, Сенегал и страны ЕС, гл. обр. во Францию, где в 2015 г. проживали 60 тыс. малийцев.

Государственное устройство. М.— унитарное гос-во, форма правления — президентская республика. Действующая конституция одобрена на референдуме 12 янв. 1992 г. и принята 25 февр. того же года. Главой гос-ва и Верховным главнокомандующим является президент, избираемый путем всеобщего прямого голосования на 5 лет (не более 2 сроков). Президент назначает высших чиновников, подписывает указы и декреты правительства. Президенту принадлежит право роспуска парламента (после консультаций с премьер-министром и председателем парламента), но не раньше чем через год после его формирования. Законодательную власть осуществляет однопалатный парламент — Национальное собрание, состоящее из 147 депутатов, избираемых всеобщим прямым голосованием на 5 лет. Исполнительная власть принадлежит назначаемому президентом правительству во главе с премьер-министром. Законодательство основано на франц. гражданском праве с применением норм обычного права. Судебную систему составляют Верховный и Конституционный суды, Высокий суд правосудия, 3 апелляционных суда, 7 судов первой инстанции (суды магистрата), а также суды, рассматривающие дела по трудовым конфликтам. Действуют также суды шариата. В М.— многопартийная система (зарегистрировано более 100 политических партий).

Религия. По оценочным данным на 2010 г., 90% населения (туареги, арабы, бамбара, сонгаи, малинке, диула и др.) исповедовали ислам, ок. 8% придерживались традиц. верований, ок. 2% составляли христиане (католики и протестанты). Часть мусульман и христиан одновременно остаются верными *африканским традиционным религиям*, поэтому данные по их численности могут отличаться в разных источниках. Точная статистика исповедующих христианство в последние годы отсутствует ввиду массового исхода христиан из-за преследований со стороны радикальных исламистов, взявших под контроль сев. районы М. после военного переворота в марте 2012 г.

Римско-католическая Церковь представлена архиепископством-митрополией Бамако и 5 епископствами-суффраганами: Каес, Мопти, Сан, Сегу и Сикасо. В 2012 г. в М. было 231 тыс. католиков и 28 католич. священников. С 1973 г. в М. присутствует апостольский делегат, чей статус 3 июня 1980 г. повышен до нунция. С 1973 г. действует Епископская конференция Мали, которая является членом Епископской конференции франкофонных стран Зап. Африки (Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest Francophone, CERAO).

Протестантские церкви, деноминации и секты. В нач. XXI в. крупнейшей протестант. деноминацией являлась Евангелическая христианская Церковь Мали (580 приходов, 42 тыс. чел.; гл. обр. представители этноса догон), созданная на основе миссий Христианского миссионерского альянса, начавшего работу в М. в 1923 г. Протестантская евангелическая Церковь Мали (280 общин, 25 тыс. чел.; гл. обр. представители этноса бамбара) объединяет общины Миссионерского союза Евангелия (США; Gospel Missionary Union), члены к-рого первыми из протестант. проповедников организовали постоянные миссии в М. в 1919 г. Обе церковные структуры относятся к *движению святости*. Также в нач. XXI в. присутствовали небольшие группы *адвентистов* седьмого дня (5 церквей, 1640 чел.; с 1982), пятидесятнической орг-ции *Ассамблеи Бога* (20 общин, 1,3 тыс. чел.), Протестантской Церкви области Каес (16 общин, 1 тыс. чел., гл. обр. представители малинке и касонке; создана в 1953 внеденоминационной Объединенной мировой миссией), *Иеговы свидетелей* (7 общин, ок. 300 чел. (2015); с 1965), Баптистской евангелической Церкви (1 община, 120 чел.; с 1951) и др. (статистические данные представлены гл. обр. по World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of

Churches and Religions in The Modern World / Ed. D. A. Barrett. Oxf., 2001. Vol. 1. P. 480–482).

Ислам начал распространение в М. в IX в. и в наст. время является религией подавляющего большинства населения страны. Мусульмане М. придерживаются почти исключительно суннитского направления. Важную роль в религ. жизни занимают суфийские братства (тарикаты). Старейший тарикат в М.— тиджанийя, имеющий особое влияние в юж. областях страны (в нач. 10-х гг. XXI в. ему следовали ок. 5% мусульман). На западе М. ощутимо влияние тариката хамаллийя, на севере — кадирийя. В М. есть также приверженцы суфийского течения мурийдийя, к-рое представляет собой синтез кадирийи и тиджанийи с выраженным этнорелиг. акцентом. Они принимают участие в ежегодном поминовении основателя течения Амаду Бамбы у мавзолея Бамбы в г. Туба (Сенегал). На границе с Нигером проживают неск. тысяч последователей тариката сенусийя. В Бамако есть также приверженцы псевдоисламской секты ахмадийя. С нач. 2000-х гг. малийских имамов начали обучать в Марокко.

На севере страны имеют влияние исламистские орг-ции, в т. ч. «Аль-Каида в исламском Магрибе», «Ансар-ад-Дин» (Защитник веры) и др., а также туарегская этносепаратистская орг-ция «Национальное движение за освобождение Азавада». Исламисты М. сотрудничают с джихадистскими группировками — нигерийской «Боко Харам» и сомалийской «Аш-Шабаб».

В сент. 2000 г. был создан Высший исламский совет Мали (Haut Conseil Islamique du Mali, HCIM) — религ. ассоциация, выступающая в качестве посредника между различными мусульм. общинами и гос-вом. Совет состоит из 86 членов и 10 почетных председателей. В его структуру входят 5 органов, в т. ч. Национальное исполнительное бюро, состоящее из 45 членов, и Совет старейшин (Comité de sages) в составе 11 чел.

Традиционные африканские верования играют важную роль в духовной жизни народов М. и оказывают большое влияние на малийских мусульман и христиан, к-рые сохраняют нек-рые элементы традиц. религий, прежде всего анимизм. В основе традиц. культов в М. лежат поклонение духам предков и вера в перевоплощение души. Сложная мифологическая система бамбара и догонов включает большой пантеон героев и божеств. Главными божествами у бамбара являются Пемба и его жена Мусо Корони Кундье (см. также ст. *Бамбара религия*). Помимо созидательной силы божественной паре приписывают и возможность разрушительного действия: считается, что Пемба лишил людей бессмертия, а Мусо Корони Кундье из ревности привнесла в мир зло, но позже обучила людей земледелию. Большинство бамбара считают, что жизнь человека имеет 2 проявления: «ни» (физическая жизнь, часто отождествляемая с дыханием) и «дья» (духовная жизнь, к которой относятся мыслительная способность, воля и проч.). «Дья» является своеобразным двойником человека, но противоположного пола, поэтому удачным браком считается воссоединение 2 сущностей человека. «Дья» может покидать тело спящего человека, а после его смерти продолжает существовать, перевоплощаясь в животных и растения. Это становится возможным благодаря наличию в «дья» части единой природной силы под названием «ньяма», которая охраняется божеством воды и грома Фаро (иногда наряду с Пемба выступает как верховный бог).

Главным божеством догонов является Амма, к-рый, по их верованиям, имеет 14 воплощений, соответствующих созданным им 14 мирам (7 небесным и 7 земным). У этого народа существует культ масок, с которым связаны ритуальные танцы. Каждые 60 лет догоны отмечают древний религ. праздник «сиги», кульминацией к-рого является вынос 10-метровой священной маски (последний такой праздник проводился в 1967).

Распространены тайные культовые об-ва, членство в к-рых обусловлено не только полом и возрастом, но и социально-экономическим положением. В функции тайных об-в входит проведение обрядов инициации, отправление религ. культов, хранение и передача мифов, принятие важных для всех членов общины решений (сохранность собственности, наказание провинившихся и преступников и суд над ними). Тайные об-ва народа бамбара — комо, коре (или коте), коно, нама и чиуара — имеют свои обряды и ритуальные маски.

Межденоминационные и экуменические организации. В 1963 г. основана Ассоциация протестантских евангелических Церквей и миссий Мали (Association des Groupements d'Églises et Mission Protestantes Évangéliques au Mali, AGEMPEM), в к-рую в наст. время входит 4 организации — Евангелическая христианская Церковь Мали, Протестантская евангелическая Церковь Мали, Баптистская евангелическая Церковь, Протестантская Церковь области Каес. В 1966–1988 гг. Ассоциацию возглавлял пастор Кассум Кейта, внесший весомый вклад в развитие протестантизма в М. и пользовавшийся авторитетом у религ. деятелей др. стран Зап. Африки. Действует Совет старейшин, куда входят лидеры мусульм. и протестант. духовенства, а также католич. архиепископ. Правительство консультируется с Советом при принятии важных решений по вопросам внутренней политики.

Религиозное законодательство. М.— светское гос-во. Свобода вероисповедания закреплена в Конституции 1992 г. (ст. 4). Ст. 12 определяет, что каждый человек, преследуемый по религ. или политическим убеждениям или из-за этнической принадлежности, имеет право на убежище в М. В Уголовном кодексе (разд. III (1), ст. 29), принятом в авг. 2001 г., преследования по религ. мотивам названы преступлением против человечности. В 2012 г. было создано Мин-во по делам религий. Гос-во придает большое значение организации религ. школ.

История. ***С древнейших времен до нач. XIX в.*** Археологические находки в Асселаре (в 400 км от Томбукту) свидетельствуют о заселении территории совр. М. в V–IV тыс. до Р. Х. Найденные в районе горного массива Адрар-Ифорас наскальные рисунки дают представление о занятиях древнейших людей охотой, рыболовством и скотоводством. Развитие земледелия началось в III тыс. до Р. Х.

С III в. по Р. Х. на территории совр. М. существовали 3 сменявшие друг друга империи: Гана (III–XIII вв.), Мали (XIII–XV вв.) и Сонгай (XV–XVI вв.). Империя Гана со столицей в г. Кумби (ныне в Мавритании), основанная между реками Нигер и Сенегал, достигла расцвета в IX–XI вв. Постоянная торговля с мусульм. странами через Сахару способство-

вала проникновению на эту территорию ислама в IX в. После завоевания альморавидами в кон. XI в. Гана была ослаблена и распалась на отдельные гос-ва (Уагадугу, Сосо, Текрур и др.). На территории совр. М. распространился суннизм маликитского мазхаба. Свое существование Гана прекратила в сер. XIII в., когда правитель мандингов Сундьята из династии Кейта захватил г. Кумби (1240) и основал новую империю Мали, к-рая охватывала территорию от берегов Атлантического океана на западе до совр. Нигерии на востоке. Столицей нового гос-ва стал г. Ниани, построенный на берегу р. Санкарани на территории совр. Сенегала. Становлению империи способствовала консолидация политической элиты на основе принятия ислама. Основная масса населения при этом оставалась слабо исламизированной. Гос-во Мали, так же как и Гана, была крупным поставщиком золота, к-рое через пустыню Сахару вывозилось в Сев. Африку. Расцвета империя достигла в XIV в. при Мусе I (Канку Мусе), к-рый в 1324–1325 гг. совершил паломничество в Мекку, откуда привез строителей, художников и ученых. В 1327 г. в Томбукту была построена мечеть. Крупные торговые города Гао, Дженне и Томбукту постепенно стали мусульм. культурными центрами, оказавшими значительное влияние на развитие региона. Междоусобные войны ослабили империю Мали, в XV в. она распалась, попав в зависимость от гос-ва Сонгай, столицей которого был г. Гао (на северо-востоке центральной части совр. М.). Империя Сонгай достигла расцвета во время правления Аскии Мухаммада I (1493–1529). В тот период она имела четкую адм. структуру, профессиональные армию и флот, хорошо налаженные систему взимания налогов и торговый обмен между областями, развитую ирригацию в долине р. Нигер, где начали выращивать хлопок. В Томбукту открыли медресе, где теологии, араб. лит-ре, праву, географии, математике и астрономии обучались также ученики из стран Сев. Африки. Проходила дальнейшая исламизация правящей верхушки, но большинство населения оставались приверженцами традиционных африкан. верований.

В 1591 г. империя Сонгай была завоевана армией султаната Марокко (сопротивление в юж. части Сонгая продолжалось еще ок. 20 лет). Древние города были разграблены, бóльшую часть ученых и ремесленников угнали в Марокко, а завоеватели частично ассимилировались с местным населением. В XVII в. на юге, в долине р. Нигер, возникло небольшое поселение бамбара и малинке Бамако. В XVII–XIX вв. на территории Сонгая существовали гос. образования бамбара (Каарта и Сегу), фульбе (Масина) и др., между которыми велись междоусобные войны.

К приходу колонизаторов ислам прочно укрепился в культуре местных народов. В XVIII в. распространение ислама проходило под знаменем джихада. В нач. XIX в. на территории совр. М. значительно возросло влияние суфийских тарикатов тиджанийя и кадирийя, распространившихся с Ближ. Востока.

Колониальный период. Первыми европейцами, проникшими на территорию совр. М., были майор Д. Хаутон из Ирландии (1790/91), шотландцы хирург М. Парк (1795–1797) и исследователь А. Г. Ленг (1826), француз Р. Кайе (1828; 1-м из европейцев побывал в г. Томбукту). В 1855 г. началась военная экспансия Франции во внутренние районы Зап. Судана. Неск. десятилетий франц. колонизаторы вели войну с гос-вом оседлых фульбе (тукулёр) Текрур, к-рое возглавляли аль-Хадж Омар, затем его сын Ахмаду (принадлежали к тарикату тиджанийя). На юге сопротивление колонизаторам оказывал имам Самори Туре (принадлежал к тарикату кадирийя), основавший исламское гос-во Уасулу. Французы, используя противоречия между народами тукулёр, бамбара, фульбе и др., в 80–90-х гг. XIX в. подчинили себе практически всю территорию совр. М. Границы и название колонии неоднократно менялись. В 1891 г. в рамках Сенегала создан Французский Судан (ФС), который с 1892 г. стал независимой колонией с адм. центром в г. Каес. В 1895 г. ФС включен в состав федерации колоний Французская Западная Африка (ФЗА). В 1899 г. ФС разделен на 2 адм. района — Ср. Нигер и В. Сенегал, а его юж. территории переданы др. французским владениям в рамках ФЗА. В 1902–1904 гг. Ср. Нигер и В. Сенегал были вновь объединены в колонию под названием Сенегамбия и Нигер, в 1904 г. получившую название В. Сенегал и Нигер. С 1920 г., после отделения В. Вольты (ныне Буркина-Фасо), границы колонии соответствовали границам совр. М. В 1920–1958 гг. колония вновь носила название ФС. С 1908 г. адм. центром колонии стал Бамако.

В колонии было установлено прямое управление губернатора, назначаемого правительством Франции. Колониальные власти, пытаясь склонить местную религ. верхушку на свою сторону, были толерантны к исламу, что помогло избежать значительных конфликтов на религ. почве. С появлением первых католич. миссий в 60-х гг. XIX в. началось распространение христианства. Хозяйственное освоение земель базировалось на товарном производстве риса и хлопка. Широко применялся принудительный труд местного населения, в т. ч. на строительстве оросительных каналов и железной дороги. ФС стал источником рабочей силы, продовольствия и сельскохозяйственного сырья для метрополии и соседних колоний. В годы первой мировой войны жителей ФС насильственно отправляли в т. н. батальоны сенегальских стрелков. В 1915–1916 гг. эксплуатируемое местное население под предводительством вождей участвовало в вооруженных восстаниях, кочевники туареги боролись с франц. колонизаторами до 1917 г. Власти, пытаясь склонить на свою сторону вождей, предоставили им ряд привилегий (освобождение от налогов и проч.). Число приверженцев ислама продолжало расти, появились сектантские течения. С 30-х гг. XX в. начал распространяться «ваххабизм» — так франц. колониальные власти называли движение суннитского обновленчества.

В 1945 г. колония получила статус заморской территории Франции, местному населению было предоставлено право создавать общественные и политические орг-ции и иметь представительство в выборных органах метрополии. Появились первые политические партии, в т. ч. Прогрессивная партия Судана (ППС) и Суданский союз (СС-АДО) как территориальная секция Африканского демократического объединения — крупной политической орг-ции в африкан. колониях Франции; 1-й съезд орг-ции состоялся в 1946 г. в Бамако. Антиколониальное движение возглавила партия СС-АДО во главе с потомком правителей империи Мали Модибо Кейтой.

В 40–50-х гг. XX в. в ФС глубоко укоренились суфийские тарикаты. В 1947 г. несколько молодых богословов создали в Бамако ассоциацию «Шуббану аль-муслимин», при к-рой была открыта Высшая коранич. школа (400 учеников). Религ. влияние постепенно распространилось и на политическую жизнь: шейхи тарикатов выступали на стороне ППС, а движение суннитского обновленчества («ваххабиты») поддерживало СС-АДО. К нач. 50-х гг. XX в. мусульмане составляли 54% населения, приверженцы традиц. верований — 45,5, христиане — 0,5%.

28 сент. 1958 г. ФС стал автономной Суданской Республикой в составе Французского Сообщества. В янв. 1959 г. Суданская Республика объединилась с Республикой Сенегал в Федерацию Мали (название получила в память об историческом прошлом), которая 20 июня 1960 г. была провозглашена независимым гос-вом. В авг. 1960 г. федерация распалась из-за разногласий по вопросам внешней и внутренней политики.

Период независимости. Независимость Республики Мали провозглашена на чрезвычайном съезде СС-АДО 22 сент. 1960 г. Президентом независимого гос-ва стал лидер этой партии М. Кейта, столицей страны объявлен г. Бамако. Новое руководство установило однопартийный режим, разорвало отношения с Францией и проводило политику сотрудничества со странами социалистического лагеря. Ставка на расширение гос. сектора производства не привела к укреплению экономики. Обстановку в стране осложнило восстание туарегов в 1962–1964 гг., к-рое было жестоко подавлено армией. В 1967 г. правительство было вынуждено восстановить торговые связи с Францией и вернуть страну в зону франка КФА. Франция предоставила М. существенную экономическую помощь.

19 нояб. 1968 г. произошел военный переворот, осуществленный группой офицеров под рук. лейтенанта М. Траоре, власть перешла к Военному комитету национального освобождения (ВКНО). Были приняты меры по демократизации общественно-политической жизни. Серьезный ущерб экономике страны нанесли сильные засухи 1970–1974 гг., 1978 г. и нач. 80-х гг. XX в. Экономика находилась в состоянии стагнации, стремительно увеличивалась внешняя задолженность, возросли цены и инфляция. В 1976 г. по инициативе ВКНО был создан Демократический союз малийского народа (ДСМН) во главе с Траоре. После вступления в силу новой Конституции в 1979 г., гарантировавшей свободу предпринимательства и право частной собственности, Траоре был избран президентом страны.

В 1985 г. в течение 6 дней длился военный конфликт М. с Буркина-Фасо из-за золотоносного района (т. н. полосы Агашер). Спорная территория была разделена при посредничестве ООН. В 1988 г. началась реализация программы приватизации. Ухудшение экономического положения и авторитарность президента привели к массовым антиправительственным выступлениям населения. С 1990 г. населенные пункты и армейские гарнизоны в обл. Кидаль начали подвергаться нападениям со стороны отрядов туарегов во главе с Иядом аг Гали, к-рые боролись за сохранение своего кочевого образа жизни и за предоставление независимости Азаваду — территории, включающей сахарские районы Алжира, Буркина-Фасо, Ливии, М. и Нигера. Восстание туарегов закончилось подписанием с правительством 11 апр. 1992 г. Национального пакта, к-рый был принят при посредничестве Алжира, Мавритании и Франции. В документе подтверждалась территориальная целостность страны, но предусматривались расширение автономии сев. областей М. и реализация проектов по их хозяйственному и культурному развитию.

26 марта 1991 г. правительство Траоре было свергнуто в результате военного переворота, к-рый возглавил подполковник Амаду Тумани Туре, ставший главой Переходного комитета спасения народа (ПКСН). Комитет приступил к демократическим преобразованиям. В 1991 г. принята «Хартия политических партий», имеющая силу закона и призванная гарантировать права и свободы политических орг-ций. Конституция 1992 г. утвердила разделение властей, соблюдение основных прав и свобод граждан и провозгласила многопартийную систему. Было создано ок. 50 политических партий. На президентских выборах, состоявшихся в апр. 1992 г., главой гос-ва был избран Альфа Умар Конаре — лидер партии Альянс за демократию в Мали (АДЕМА; создана в 1990). В тот период ислам. элита укрепила свои позиции, члены правительства начали официально принимать участие в религ. праздниках. Новое руководство страны запретило проповеди в М. популярного протестант. свящ. У. Ф. Грэма.

Внутриполитическую обстановку неоднократно обостряли выступления оппозиции, профсоюзов и молодежи, а на севере вновь возобновились вооруженные столкновения туарегов с малийской армией. В 1990–1995 гг. в боевых действиях с обеих сторон погибли более 5 тыс. чел. С кон. 90-х гг. XX в. в М., особенно в сев. и центральной частях страны, стало ощутимым присутствие исламистской организации «Салафитская группа проповеди и джихада» (СГПД; в 2003 присоединилась к Аль-Каиде, с 2007 называется «Аль-Каида в исламском Магрибе» (АКИМ)). С 1991 г. на юге М. расширилось влияние суфийского движения, созданного шейхом Усманом Мадани Хайдарой, к-рое выступает против воинственного ислама и поддерживает развитие этой религии на основе местных культурных традиций.

В мае 1997 г. Конаре был переизбран президентом страны. В том же году в парламентских выборах подавляющее большинство мест получила АДЕМА. М. продолжала успешно реализовывать политику либерализации экономики в сотрудничестве с МВФ. На экономику М. благотворно повлияла девальвация франка КФА в 1994 г., в 1995–1997 гг. средние темпы экономического роста превысили 4%. Падение мировых цен на хлопок в 1999 г., экспорт которого был одним из основных источников валютных поступлений М., привело к резкому ухудшению с 2000 г. экономической ситуации в стране.

В 2002 г. в целях соблюдения конституции Конаре не баллотировался на 3-й срок. В апр.—мае на президентских выборах, в к-рых приняли участие 24 претендента, победу одержал независимый кандидат ген. Туре, бывш. глава ПКСН. В июле на парламентских выборах вновь победила АДЕМА.

С 2005 г. М. вместе с Мавританией проводила совместные операции против группировки СГПД, неоднократно нападавшей на военные базы Мавритании недалеко от малийской границы. Несмотря на за-

ключенное правительством перемирие с туарегами, по к-рому часть их была введена в состав Вооруженных сил страны, они снова активизировались и в мае 2006 г. во главе с полковником Х. Фагагой захватили 3 военных лагеря в обл. Кидаль. Кроме предоставления независимости Азаваду они требовали экономического развития районов их проживания, где в тот период были обнаружены месторождения нефти.

В 2007 г. на президентских выборах вновь победил Туре. В авг. туарегские боевики во главе с Ибрахимом аг Бахангой возобновили нападения на военные объекты в горном районе на границе с Нигером. Их поддерживали туарегские группировки этой страны. Особенно кровопролитными были столкновения на севере М. в мае 2008 г., когда погибли неск. десятков человек. В 2008–2011 гг. на территории М. и на ее границах было 30 случаев вооруженных столкновений исламистских группировок с армией, захвата заложников и попыток контрабанды. В авг. 2009 г. правительство приняло закон, уравнявший права мужчин и женщин в браке. Это вызвало массовые антиправительственные выступления. В 2011 г. Ияд аг Гали создал в сев. областях М. исламистскую группировку «Ансар-ад-Дин» численностью ок. 300–400 чел., в к-рой большинство составляли туареги и сонгай. Это движение выдвинуло требование создания на севере М. исламского гос-ва на базе шариата. В том же году была создана политическая орг-ция «Национальное движение за освобождение Азавада» (НДОА) численностью ок. 2–3 тыс. чел. Она назвала себя выразительницей интересов туарегов. Главной целью НДОА было объявлено достижение самоопределения народов Азавада.

М. с 2012 г. 16–17 янв. 2012 г. под рук. НДОА вспыхнуло новое восстание туарегов. Постепенно к отрядам НДОА присоединились боевики группировок «Ансар-ад-Дин» и АКИМ. 22 марта, за неск. недель до очередных президентских выборов, произошел военный переворот, возглавляемый капитаном Амаду Сано: президент Туре был отстранен от власти, приостановлено действие конституции страны, границы с сопредельными гос-вами были закрыты, в стране был введен комендантский час. Мировое сообщество, в т. ч. Россия, осудило силовое свержение правительства. В рамках соглашения по урегулированию политического кризиса, заключенного при посредничестве ЭКОВАС, 8 апр. президент Туре подал в отставку и 12 апр. эмигрировал в Сенегал. Было создано переходное правительство во главе с председателем парламента Дионкундой Траоре, задачей которого были восстановление территориальной целостности и формирование легитимной власти. Воодушевленные переворотом повстанцы продолжили наступление и в течение недели заняли города Кидаль (30 марта), Гао (31 марта) и Томбукту (1 апр.) и установили контроль над северными районами страны (более 60% территории М.). 6 апр. было провозглашено Независимое гос-во Азавад (НГА; не признано мировым сообществом). В малийскую часть НГА включили области Гао, Кидаль и Томбукту и северо-восточные районы Мопти. Однако между исламистами и членами НДОА возникли разногласия по поводу характера НГА, и исламисты, развязав в июне против НДОА боевые действия, одержали победу. На подконтрольных территориях они начали реализовывать программу создания исламистского гос-ва на основе шариата. Население, не соблюдающее его нормы, подвергалось физическому насилию. В июле члены группировки «Ансар-ад-Дин» разрушили в г. Томбукту (с 28 июня 2012 достояние мирового культурного наследия ЮНЕСКО) 10 из 16 мавзолеев, были повреждены ок. 3 тыс. старинных рукописей. Осенью сев. районы М. стали покидать не только христиане, но и умеренные мусульмане.

В дек. 2012 — янв. 2013 г. исламисты начали поход на Бамако и дошли практически до г. Мопти. 11 янв. 2013 г. Франция в ответ на соответствующую просьбу правительства М. экстренно ввела в эту страну 4-тысячный контингент военных сил и начала операцию под кодовым названием «Сервал». Тыловую поддержку этой операции оказали США, Великобритания, Германия и ряд др. стран. В боях с исламистами участвовали также боеспособные подразделения малийской армии. В сер. февр. 2013 г. франц. войска взяли под контроль практически все крупные города и населенные пункты М. В ходе военной операции погибли ок. 400 исламских боевиков, остальные перешли к тактике партизанских действий и терактов. С дек. 2012 г. в М. началось развертывание миротворческой миссии ООН со ставкой в Бамако. В апр. 2013 г. она была преобразована в «Многокомпонентную комплексную миссию ООН по стабилизации в Мали» (МИНУСМА), в ее составе было 1,2 тыс. военнослужащих (включая резервистов) и ок. 1,5 тыс. полицейских. Россия поддерживает работу МИНУСМА, в т. ч. направляя в Бамако гуманитарную помощь.

В кон. янв. 2013 г. парламент одобрил «дорожную карту на переходный период», разработанную правительством при участии более 50 политических партий, предусматривающую сохранение территориальной целостности, реструктуризацию Вооруженных сил и создание национальной комиссии диалога и примирения. Для реализации этих планов 15 мая 2013 г. на международной конференции в Брюсселе было принято решение о выделении М. 3,25 млрд евро.

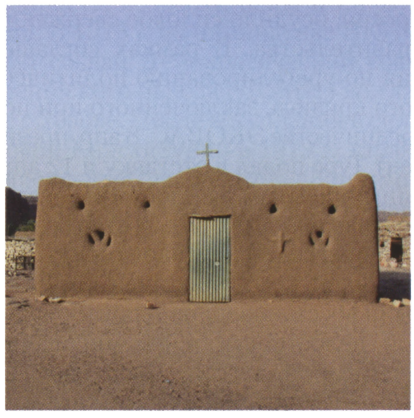
11 авг. 2013 г. во 2-м туре был избран новый президент Ибрагим Бубакар Кейта, получивший ок. 78% голосов избирателей. На севере продолжались выступления сепаратистов, исламисты преследовали христиан. 17 дек. 2015 г. подверглась обстрелу христ. радиостанция в г. Томбукту, в результате к-рого погибли 3 чел. После многомесячных переговоров в Алжире 15 мая 2015 г. в Бамако в присутствии глав африкан. гос-в и председателя АС Президента Зимбабве Роберта Мугабе власти М. подписали мирное соглашение с повстанцами. 20 нояб. 2015 г. боевики напали на отель «Рэдиссон Блу» в центре Бамако и захватили в заложники 170 чел. В результате штурма погибли 27 заложников, в т. ч. 6 граждан России. В наст. время на М. оказывают большое влияние процессы, происходящие в странах Сев. Африки и Ближ. Востока.

История христианства в М. началась в колониальный период. В 1868 г. открыта католическая апостолическая префектура Сахары и Судана во главе с кард. Шарлем Лавижери. В 1886 г. в г. Каес католич. миссионерами была организована школа (с 1915 в Бамако), в к-рой малийским детям помимо общеобразовательных предметов преподавали основы христианства. В нояб. 1888 г. в г. Кита, расположенном в 180 км

от Бамако (ныне в еп-стве Каес), был открыт 1-й в стране христ. приход. Из соседнего Сенегала католич. миссии постепенно распространились по всей территории совр. М. В марте 1891 г. апостолическая префектура Сахары и Судана была повышена в статусе до викариата. С 1892 г. в Дингире, Каесе и Ките начал деятельность католич. орден Св. Духа, в 1901 г.— Об-во миссионеров Африки (Конгрегация «белых отцов»). В 1895 г. создана католич. миссия в г. Сегу. В 1901 г. викариат Сахары и Судана получил новое название — Сахары во Французском Судане (Sahara nel Sudan Francese). После отделения В. Вольты в 1921 г. викариат был разделен на 2 викариата — Бамако и Уагадугу. В 1927 г. в Бамако был построен 1-й католический кафедральный собор Св. Сердца, до 1957 г. остававшийся единственным католич. храмом города.

С 30-х гг. XX в. начали посвящать в сан малийских священнослужителей (в 1936 — свящ. Проспера Камару). В 1937 г. постригли в монашество Саломею Диавару. В 1955 г. папа Римский *Пий XII* подписал распоряжение о создании в Африке католич. иерархии. В том же году в Бамако основано архиеп-ство, 10 марта 1962 г. его предстоятелем впервые стал малиец — свящ. Люк Огюст Сангаре (занимал кафедру до февр. 1998).

Накануне получения независимости в 1960 г. в архиеп-стве Бамако было 13,6 тыс. католиков и 52 католич. священника. Обретение независимости способствовало формированию совр. иерархии католич. Церкви: в 60-х гг. XX в. в юрисдикции архиеп-ства Бамако были созданы епископства Сегу (1962), Сикасо (1963), Каес (1963; из апостолической префектуры, действовавшей с 1947), Сан (1964), Мопти (1964; из апостолической префектуры Гао; охватывает территорию ок. 900 тыс. кв. км (одна из самых больших по площади в мире), но подавляющая ее часть расположена в безлюдной пустыне Сахаре). С 1966 г. ежегодно католич. паломники посещают г. Каес для почитания статуи «Богоматери Малийской», установленной во дворе старейшего прихода города. С 1960 г. число католиков постоянно росло: в 1960 г.— 13,6 тыс. чел., в 1980 г.— 28,4 тыс., в 2001 г.— 120 тыс. чел. Рост числа священников отставал от роста численности прихожан:



Католическая церковь (Сев. Мали). XXI в.

если в 1969 г. 1 священник окормлял 234 прихожанина, то в 2012 г.— 8,2 тыс. прихожан. В 90-х гг. XX в. выходцы из коренного населения составляли 35% всех священнослужителей страны. 28–29 янв. 1990 г. впервые пастырский визит в М. совершил папа Римский *Иоанн Павел II*.

В 1996 г. к началу ежегодного паломничества в г. Каес было построено т. н. Марианское святилище — здание на 10 тыс. чел., под сводами к-рого расположили статую «Богоматери Малийская». В 2000 г. католич. школу в Карангассо (старейший приход в еп-стве Сикасо), открытую в 1989 г., превратили в центр изучения Библии. В февр. 2000 г. в Бамако открыт филиал Католического ун-та Зап. Африки. В 2005 г. там же была создана школа для детей миссионеров. В работе амбулаторий и др. медицинских учреждений большую роль играют монахини ордена доминиканцев и сестры Пресв. Девы Марии Богоматери Африканской. В янв. 2005 г. Католическая ассоциация помощи (создана 24 апр. 1959) стала членом международной католич. благотворительной орг-ции «Каритас» и была переименована в «Каритас Мали».

В 2012 г., с началом восстания исламистов и сепаратистов на севере М., резко изменилось положение христиан, они подвергались насилию со стороны ислам. боевиков. В Гао были разрушены католич. церковь и офис орг-ции «Каритас Мали», католики были вынуждены бежать из города. К авг. 2012 г. из-за преследований радикальными исламистами М. покинули ок. 200 тыс. христиан, которые переселились в лагеря для беженцев в Алжире и Мавритании. Многие из них позже уехали в др. страны. После того как франц. войска взяли в 2013 г. под контроль сев. районы М., мн. христиане вернулись в свои дома на территории общин, но дома практически были разрушены, а храмы осквернены и церковное имущество разграблено.

В христ. приходах, расположенных в районах, где не было боевых действий, продолжалась мирная религ. жизнь. В нояб. 2012 г. в церемонии завершения очередного паломничества в г. Каес приняли участие ок. 10 тыс. верующих, в т. ч. архиеп. Бамако Жан Зербо и апостольский нунций Мартин Кребс.

После вооруженных конфликтов 2012–2013 гг. католич. Церковь прилагает усилия к восстановлению нормальной религ. жизни в стране. В янв.—февр. 2015 г. делегация религ. лидеров разных конфессий М. совершила 10-дневную поездку во Францию, в Бельгию и Швейцарию с целью заручиться поддержкой европейских партнеров в деле установления мира и сохранения целостности страны. В делегацию, возглавляемую архиеп. Ж. Зербо, вошли 14 представителей христианского и мусульм. духовенства, в т. ч. председатель Высшего исламского совета Мали имам Махмуд Дико и вице-председатель этого совета шейх У. М. Хайдара (лидер суфийского движения). В кон. мая — нач. июня 2015 г. делегация Епископской конференции Мали во главе с еп. Ж.-Б. Тиамой совершила паломничество на могилу св. апостолов Петра и Павла в Риме. Папа Римский *Франциск* обратился к делегатам со словами поддержки и благословения деятельности Епископской конференции Мали в трудный период истории страны. Активное участие в восстановлении мира принимает орг-ция «Каритас Мали», к-рая в окт. 2015 г. провела в Бамако круглый стол по проблеме достижения общественного консенсуса, в к-ром приняли участие более 10 политических партий (как пропрезидентских, так и оппозиционных), представители гражданского общества и СМИ. В февр. 2016 г. в г. Дакар (Сенегал) генеральный секретарь «Каритас Мали» Т. Того вместе с главами др. африкан. отд-ний «Каритас» инициировал международный проект по улучшению снабжения питьевой водой наиболее бедных сельских общин М., Буркина-Фасо и Сенегала.

Лит.: *Арсеньев В. Р.* Политеизм бамбара и догон: Связь религии с мифологией // Традиц. и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 370–377; *он же.* Бамбара: Люди в переходной экономике. СПб., 1997; *Новиков С. С., Урсу Д. П.* История Мали в новое и новейшее время. М., 1994; *Kante M., Hobgood H. e. a., ed.* Governance in Democratic Mali: An Assessment of Transition and Consolidation and Guidelines for Near-Term Action. Wash., 1994; *Саватеев А. Д.* Мусульманские духовные ордены в Тропической Африке. М., 1999. (УЗ Ин-та Африки РАН; Вып. 13); *он же.* Ислам в Тропической Африке: От прор. Мухаммеда до Африканского Союза // Африка в поисках источников мира и развития: Сб. ст. / Ред.: Н. С. Кирабаева и др. М., 2013. С. 283–324; Democracy and Development in Mali / Ed. R. J. Bingen, J. M. Staatz, D. Robinson. East Lansing, 2000; *Витухина Г. О., Онучко В. Г.* Республика Мали: Справ. М., 2005; *Bourdarias F.* L'Imam, le Soufi et Satan: Religion et politique à Bamako (Mali) // Les constructions locales du politique / Dir. H. Bertheleu, F. Bourdarias. Tour, 2008². P. 115–139; Мали // Африка: Энцикл. М., 2010. Т. 2. С. 289–302; Религиозный опыт народов Тропической Африки: Психологические и социокультурные аспекты. М., 2012; *Филиппов В. Р.* Туареги Мали: Долгий путь к миру // Азия и Африка сегодня. М., 2012. № 7. С. 42–48; № 9. С. 46–51; Africa South of the Sahara, 2013. L.; N. Y., 2012. [Т.] 43. P. 775–779, 792; *Корендясов Е. Н.* Кризис в Респ. Мали // Конфликты в Африке: Причины, генезис и проблемы урегулирования: (Этнополит. и соц. аспекты). М., 2013. С. 304–327; *Fromager M.* Christians in Danger: Twenty Reasons for Hope. N. Y., 2013; *Мезенцев С. В.* Внутренние и междунар.-полит. аспекты кризиса в Мали и франц. операция «Сервал» // ВМУ. Сер. 25. М., 2014. № 1. С. 3–28; *Фитуни Л. Л., Абрамова И. О.* Агрессивные негос. участники геостратегического соперничества в «исламской Африке» // Азия и Африка сегодня. 2014. № 12. С. 8–15; АНГА и страны Африки: Мат-лы «круглого стола» в Ин-те Африки РАН // УЗ Ин-та Африки РАН. 2015. № 2(33). С. 94–149; *Прокопенко Л. Я.* Мали // www.krugosvet.ru/enc/strany_mira/MALI.html [Электр. ресурс].

Л. Я. Прокопенко

МАЛИКИ́ТЫ, последователи мазхаба, названного по имени его основателя — факиха и мухаддиса Малика ибн Анаса (ок. 713 — 795), считают Коран и Сунну единым (насс) и главным источником права, трактуют Сунну как продолжение Корана.

Малик ибн Анас аль-Асбахи род. в Медине в семье мастера по изготовлению стрел. Сам Малик был торговцем шелковыми тканями. С детства обучался кораническим наукам у родственников, напр. его дядя — выдающийся знаток хадисов Абу Сухайль Нафи. Кроме того, Малик ибн Анас изучал Фикх у Рабии ибн Абд ар-Рахмана, затем 13 лет провел в кружке Абд ар-Рахмана ибн Хирмиза аль-Араджа аль-Хашими, обучаясь у него и его учеников Ибн Шихаба аз-Зухри и Абу аз-Зинада. Постепенно Малик ибн Анас стал самым авторитетным факихом (законоведом) Медины и ее духовным руководителем (имамом). Он не примкнул к к.-л. политическим течениям, отказывался от административных назначений. Считал, что «клятва, данная по принуждению, недействительна» (за отстаивание этого положения был подвергнут телесному наказанию). Страдая хроническим заболеванием, Малик ибн Анас почти не покидал Медины, в диспутах и ученых встречах участвовал редко. Составил свод аль-Муватта, включающий хадисы, высказывания и решения сподвижников Мухаммада по определенным правовым темам. Свод сохранился в 2 редакциях: 1-я принадлежит его ученику Мухаммаду аш-Шайбани (ум. в 805); 2-я — Яхье ибн Яхье аль-Лейси (ум. в 848–849). В дальнейшем Асад ибн аль-Фурат ат-Туниси (ум. в 828–829) переработал этот свод и назвал его аль-Мудаввана. Абд ас-Салам ат-Танухи (ум. в 854–855) переработал и дополнил его, выпустив под названием аль-Мудаввана аль-кубра. Среди учеников Малика ибн Анаса основатель шафиитского мазхаба (см. ст. *Шафииты*) — Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии (ум. в 820). В шафиитском мазхабе были использованы мн. положения, разработанные Маликом ибн Анасом.

М. опираются на нормы, сформировавшиеся еще при жизни Мухаммада. Из адатов они признают, но лишь в некоторых случаях, только обычное право Медины. Круг консенсуса (иджма) также ограничен согласным мнением исключительно мединских улемов (правоведов-богословов), причем это мнение должно быть согласовано по каждому конкретному вопросу. Вместе с тем М. применяют один из методов иджтихада (право выносить самостоятельное решение), разработанный Маликом ибн Анасом,— аль-истислах («стремление к пользе», др. название: аль-масалих, аль-мурсала, «независимые полезные действия»), возможность решения отдельных вопросов вопреки общим установлениям, если этого требуют здравый смысл и конкретные интересы общины.

По мнению Малика ибн Анаса, халифа должна утверждать у власти особая представительная группа (шура), состоящая из лиц, назначенных предыдущим халифом. Они обязательно должны быть мединцами и меккинцами, т. к. только их присяга (байа) законна и необходима. Если у власти оказался несправедливый правитель или его власть по к.-л. обстоятельствам незаконна, то поднимать против него мятеж и пытаться свергнуть его силой недопустимо, т. к. вред от беспорядка, всегда сопровождающего мятеж, больше, чем от тирании или незаконной власти. Малик ибн Анас был сторонником свободного волеизъявления (кадар) и считал, что каждый человек несет ответственность за свои поступки.

Как дополнение к насс привлекаются сведения о коллективном опыте мединской общины, о котором отсутствуют письменные свидетельства, но который сохранился в общественной памяти как действия, бывшие обычными при Мухаммаде: очищение (тахара), пост (саум), обрезание (хитан) и др. Эти обычаи рассматривались как коллективный хадис по принципу «тысяча от тысячи лучше, чем один от одного». И лишь в последнюю очередь необходимый правовой материал извлекался из правовых решений и разъяснений асхабов-немединцев, а также особо выдающихся «последователей» (таби). Для интерпретации правового материала широко применялось суждение по аналогии (алкийас), к-рое рассматривалось как технический прием прямого сопоставления решаемого вопроса с насс.

В наст. время маликитский мазхаб преобладает в Марокко, Алжире, Тунисе, Ливии, Кувейте, на о-ве Бахрейн, значительные общины М. присутствуют в Судане и Египте.

Лит.: *Schacht J.* Malik. b. Anas // EI. 1991. Vol. 6. P. 262–265; *Cottart N.* Malikiya // Ibid. P. 278–283.

МАЛИНО́ВСКИЙ Николай Платонович (18.11.1861, с. Рабанская Слобода Вологодского у. и губ. (ныне дер. Слобода Сокольского р-на Вологодской обл.) — 28.01.1917, Вологда), прот., богослов, автор учебников по догматическому богословию. Сын священника Преображенской ц. Рабанской Слободы. После окончания Вологодской ДС в 1881 г. М. поступил в МДА, к-рую окончил в 1885 г. со степенью кандидата богословия и с правом не держать дополнительных устных испытаний перед защитой магистерской диссертации. Направлен в Харьковскую ДС, где с 19 окт. 1885 по 4 февр. 1894 г. преподавал догматическое, основное,

сравнительное и нравственное богословие. С 15 авг. 1888 по 11 авг. 1892 г. состоял также законоучителем старших классов реального уч-ща и 2-й жен. гимназии в Харькове. В 1889 г. принял священнический сан. 4 февр. 1894 г. назначен инспектором Ставропольской ДС.

В 1895 г. М. опубликовал 1-й т. «Православного догматического богословия». Издание было задумано М. как учебное пособие для средних духовных учебных заведений. В 1884 г. был введен новый устав духовных академий и семинарий, вслед. чего были изменены учебные программы богословских дисциплин. Как преподаватель догматического богословия М. поставил перед собой задачу написать учебник, соответствующий по охвату тем новой учебной программе. По существу предмета М. задался целью пересмотреть «разъяснения истин веры», усилить апологетический элемент в изложении вероучения, уделить в курсе больше внимания сравнению правосл. вероучения с неправосл. учениями, а также представить «более жизненное» изложение догматов в сравнении с прежними аналогичными курсами (Речь перед защитой. 1904. С. 250). Особенность труда М. в его компилятивном характере. М. не ставил перед собой задачи написать авторское сочинение, высказать авторскую позицию по догматическим вопросам или предложить новые методы изложения догматического учения Церкви. Цель М.— создать компендиум достижений русской догматики. Автор стремился учесть «выводы отечественной догматической литературы по каждому догматическому вопросу», включая не только курсы догматики и монографии, но и большой пласт журнальных публикаций (Там же. С. 252). М. занимает подчеркнуто осторожную позицию: «Не стремясь непременно отыскивать и прокладывать новые пути, следуя общепринятому плану в расположении догматических истин, я старался в кратком и общедоступном изложении представить возможно полное и всестороннее освещение или рассмотрение каждого догматического вопроса» (Там же. С. 251). Структура учебника М. (деление на части, отделы и главы) в целом соответствует структуре «Православно-догматического богословия» митр. Макария (Булгакова) (СПб., 1849–1853. 5 т.). В начале глав и отдельных параграфов М. приводит библиографические списки русскоязычной литературы по рассматриваемым вопросам. В тексте широко использованы указанные публикации, во мн. случаях — без необходимых отсылок. Вместе с тем М. видел свою работу не в повторении ранее сказанного в лит-ре, а в подведении итогов рус. богословия 2-й пол. XIX в., что и считал собственным вкладом в науку (Речь перед защитой. 1904. С. 253). Историк рус. богословской науки проф. Н. Н. *Глубоковский* писал, что в сочинении М. «компилятивным способом удачно и старательно представлено компактное объединение русской научной литературы на протяжении всего догматического объема» (*Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 11).

Прот. Н. П. Малиновский. Фотография. 1912 г.

15 авг. 1902 г. М. был назначен ректором Каменец-Подольской ДС и возведен в сан протоиерея. В 1903 г. М. опубликовал 2-й т. своей догматики и представил 1-й и 2-й тома в МДА на соискание ученой степени магистра богословия, магистерский диспут состоялся 9 апр. 1904 г. Оппонентами на защите выступили проф. А. Д. *Беляев* и проф. А. И. *Введенский*. Из отзыва Беляева и материалов диспута, опубликованных в «Богословском вестнике», видна степень зависимости М. от источников, к-рыми он пользовался. Отношение М. к источникам во мн. случаях некритическое, по этой причине фактические ошибки и даже опечатки из сочинений др. авторов оказались включенными в сочинение М. Отзыв Введенского был издан отдельной брошюрой «К вопросу о методологической реформе православной догматики» (1904). Введенский упрекал М. в приверженности устаревшему методу изложения правосл. вероучения, к-рый называет макариевским по имени митр. *Макария (Булгакова)*. Указав на новые запросы общества, Введенский, в частности, упоминал острые вопросы к Церкви относительно вероучения, поднимавшиеся на С.-Петербургских религиозно-философских собраниях. Сам Введенский ратовал за «генетический» метод раскрытия догматов, впервые предложенный, хотя и не вполне последовательно, в «Опыте православного догматического богословия с историческим изложением догматов» (К., 1878–1891) еп. Сильвестра (Малеванского). В целом труд М. был признан полезным, а автор удостоен степени магистра богословия.

В 1904–1905 гг. М. опубликовал «Очерк православного догматического богословия» в 2 томах. Уже в 1-м издании 2-томник был одобрен Учебным комитетом при Синоде в качестве учебника для семинарий и заменил собой «малую догматику» митр. Макария (Булгакова), т. е. его «Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия» (СПб., 1869), остававшееся основным пособием по догматике на протяжении неск. десятилетий. Новый учебник М. был наиболее популярным пособием по догматическому богословию вплоть до закрытия духовных школ в революционные годы. Учебник был рассчитан на студентов 5-го и 6-го класса семинарий (по 1 части на каждый год обучения) и не только тематически соответствовал учебной программе, но и был составлен с учетом учебного плана по предмету. Так же как «малая догматика» митр. Макария представляла собой сокращение его полного 5-томного курса «Православно-догматического богословия», издание М. является сокращенным вариантом полного курса «Православного догматического богословия» в 4 томах, 2 из которых на момент издания «Очерка...» еще не были опубликованы. В «Очерке...» помимо сокращения основного текста в сравнении с полным курсом сокращены обширные святоотеческие цитаты, практически отсутствуют отсылки и подстрочные комментарии, убраны тематические библиографические списки.

15 июня 1906 г. М. был назначен на должность ректора Вологодской ДС.

В 1912 г. вышел «Очерк православно-христианского вероучения», составленный М. применительно к программе по Закону Божию в старших классах средних учебных заведений (гимназиях, прогимназиях и т. п.).

В 1913 г. М. представил в совет МДА 3-й и 4-й том «Православного догматического богословия» на соискание ученой степени доктора богословия, однако ему было отказано в присвоении степени. Офиц. оппонентом был назначен архим. *Иларион (Троицкий)* (впосл. прославлен РПЦ как священномученик); его отзыв «Замечания, поправки и дополнения к «Православному догматическому богословию» прот. Н. П. Малиновского (тома 3 и 4)» был напечатан в «Богословском вестнике», а также отдельной брошюрой в 1914 г. Основные 2 замечания рецензента касались методологии курса и некорректного цитирования текстов. Архим. Иларион отметил, что «почти полное отсутствие в рассматриваемой догматике чего-нибудь нового в методологическом отношении заставляет характеризовать ее как старую систему догматики, лишь заново написанную при помощи некоторых новых пособий» (*Иларион (Троицкий)*. 1914. С. 5). Основной объем обширной рецензии представляет собой разбор источников сочинения М. и восполнение текста отсутствующими отсылками на лит-ру. Архим. Иларион писал, что труд М., не удовлетворяя требованиям, предъявляемым к докторским диссертациям, имеет немаловажное значение как «компендиум нашей богословской литературы», который точно отражает и ее достоинства, и ее недостатки (Там же. С. 95). Догматика М., по мнению рецензента, не став ожидаемой новой догматической системой, являет собой сборник статей по большинству вероучительных вопросов с включением материалов апологетического, религиеведческого и даже церковно-практического характера и в этом качестве имеет немалую образовательную ценность (Там же. С. 94–97).

19 окт. 1916 г. М. вышел в отставку в связи с ухудшением состояния здоровья.

Соч.: Пропаганда папства в наши дни среди славян // ЧОЛДП. 1885. Кн. 5/6. Отд. 1. С. 504–532; 1886. Кн. 6. Отд. 2. С. 418–459; Протестантское учение о церковной иерархии // ВиР. 1886. Отд. церк. № 4. С. 237–259; № 6. С. 414–424; Слово на день 17 октября в воспоминание чудесного спасения Благочестивейшего Гос. Имп. Александра Александровича и Его Августейшего Семейства от смертной опасности при крушении императорского поезда 17 окт. 1888 г. // Там же. 1891. Отд. церк. № 21. С. 475–484; Слово в день св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова «О нравственных условиях богопознания» // Там же. 1893. Отд. церк. № 19. С. 379–387; К вопросу о религиозном образовании в наших светских учебных заведениях и мерах к его возвышению // Странник. 1893. № 1. С. 56–72; № 2. С. 215–230; № 3. С. 405–417; № 6/7. С. 218–243; № 8. С. 402–412 (отд. изд.: СПб., 1894); Православное догматическое богословие. Х., 1895. Серг. П., 1910². Т. 1; Ставрополь-губ., 1903. Т. 2; Серг. П., 1909. Т. 3, 4; Слово в день священного коронования Благочестивейшего Гос. Имп. Николая Александровича. Каменец-Подольск, 1903; Слово на Новый год. Каменец-Подольск, 1903; Очерк православного догматического богословия. Каменец-Подольск, 1904. Серг. П., 1911². Т. 1; Каменец-Подольск, 1906. Серг. П., 1912². Т. 2; М., 2003³. 2 т.; О таинствах, как средствах освящения человека: догматич. очерк. Каменец-Подольск, 1903; Речь перед защитой магист. дис. «Православное догматическое богословие» // БВ. 1904. Т. 2. № 6. С. 248–253 (3-я паг.); О Боге искупителе: догматич. очерк. Каменец-Подольск, 1906; Союз между Церковью земною и небесною: догматич. очерк. Х., 1907; Памяти преосв. еп. Иоанна (Кратирова) // БВ. 1909. Т. 1. № 3. С. 486–507 (2-я паг.; отд. изд.: Серг. П., 1909); Конспект по догматическому богословию. Серг. П., 1912; Очерк православно-христианского вероучения с изложением предварительных понятий о религии и откровении вообще и обзором вероисповедных особенностей Римской церкви и протестантства. Серг. П., 1912.

Лит.: *Введенский А. И.* К вопросу о методологической реформе православной догматики // БВ. 1904. Т. 2. № 6. С. 179–208; *Б[енеманский] М.* Магистерский диспут ректора Подольской ДС прот. Н. П. Малиновского // Там же. С. 254–273; Вологодские ЕВ. 1906. № 11. С. 216; № 23. С. 457; 1917. № 4; Из жизни Вологодской ДС // Там же. 1910. № 21. С. 402–403; *Иларион (Троицкий), архим.* Замечания, поправки и дополнения к «Православному догматическому богословию» прот. Н. П. Малиновского (тт. 3 и 4). Серг. П., 1914; Некролог // ПрибЦВед. 1917. № 8. С. 181.

Свящ. Димитрий Артёмкин

МАЛИ́НО-ОСТРО́ВСКИЙ РОЖДЕСТВО́-БОГОРО́ДИЦКИЙ ЕДИНОВЕ́РЧЕСКИЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ – см. *Монастыри старообрядческие.*

МА́ЛИЦКИЙ ВО И́МЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Тверской епархии Тверской и Кашинской митрополии), находится в дер. Николо-Малица Калининского р-на Тверской обл. на юго-зап. окраине г. Твери. Наименование происходит от названия протекающей рядом с обителью р. Малица. Основными источниками сведений по истории М. м. являются документы монастырского архива (ГА Тверской обл. Ф. 184, 1674–1919 гг.) и описания обители XIX в. (Ист. записка. 1855; *Феофилакт (Виноградский).* 1859).

XVI в.– 1917 г. В XIX–XX вв. считалось, что М. м. основан при царе *Феодоре Иоанновиче* (1584–1598), о чем в челобитной к царю *Михаилу Феодоровичу* Романову 1615 г. упоминал строитель Феодосий: «...при Государе Царе... Феодоре Иоанновиче... устроилось наше богомолье Малицкая пустыня» (ГА Тверской обл. Ф. 184. Оп. 2. Д. 38, Л. 3). Но материалы дозорной книги 1551–1554 гг. позволяют утверждать, что М. м. существовал уже в сер. XVI в. Здесь упоминается «монастырек Никола Чудотворец на Ноугородцкой дорозе» (Писцовые мат-лы Тверского у. 2005. С. 273). Монастырь был построен на землях царя и великого князя. М. м. избежал разорения в *Смутное время* и при литовско-польской интервенции 1604–1610 гг. и даже укрепился после пожалования ему земель запустевших обителей. В 1613 г. к владениям М. м. были причислены земли разоренных тверских обителей: Крестовоздвиженского муж. монастыря и пустоши Мытицкого Николаевского монастыря.

Первоначально в М. м. был построен деревянный храм в честь Покрова Пресв. Богородицы и во имя свт. Николая Чудотворца (или 2 храма), сгоревший в 1675 г. при игум. Иоиле. На пепелище была обретена икона свт. Николая Чудотворца с неповрежденным ликом и опаленной оборотной стороной.

В 1676 г. на средства царского стольника Г. Д. Овцына, имение которого находилось в с. Ивановское (Овцыных) Тверского у. (ныне дер. Ивановское Калининского р-на Тверской обл.), был возведен каменный 2-столпный 5-главый собор во имя Всемилостивого Спаса с 2 теплыми пределами во имя свт. Николая Чудотворца и в честь иконы Божией Матери «Одигитрия». Собор, к-рый строила артель ярославских каменщиков под рук. Никиты Белоглаза, был возведен к окт. 1676 г. (ГА Тверской обл. Ф. Р–638. Оп. 1. Д. 12. Л. 51, 52, 52 об.). Одновременно в обители были поставлены шатровая колокольня, настоятельский корпус, братские кельи и службы, ограда. В мон-ре хранилась картина, датированная 20 апр. 1677 г., на которой с южной стороны видны каменные

Малицкий во имя свт. Николая Чудотворца монастырь. Фотография. 2014 г.

часовня и св. врата (*Феофилакт (Виноградский)*. 1859. С. 23).

Каменное строительство развернулось в мон-ре в XVIII в. После основания С.-Петербурга (1703) понадобилась большая дорога, проложенная с сев. стороны мон-ря. На этой стороне была возведена теплая каменная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы, упомянутая в описи 1720 г. (ГА Тверской обл. Ф. Р–638, Оп. 1. Д. 115). К 1720 г. рядом с храмом стояли каменные св. врата и часовня, предназначенная для исполнения треб проезжавших по дороге. В часовне находился старинный иконостас.

В апр. 1742 г. в Малицкой слободе проездом из С.-Петербурга в Москву остановилась беременная гр. Мавра Егоровна Шувалова († 1759), статс-дама имп. *Елизаветы Петровны*. Она тяжело заболела в дороге и исцелилась после молебна перед иконой свт. Николая Чудотворца, благополучно добралась до Москвы и родила сына, к-рого назвала Николаем. Вскоре Шувалова вместе с супругом, президентом Военной коллегии гр. П. И. Шуваловым, стала благотворительницей обители. 1 марта 1743 г. на средства Шуваловых на заводе Демидова в Невьянске был отлит колокол весом 126 пудов 27 фунтов.

С 1751 г. по обету и на средства гр. Шувалова († 1762) на территории М. м. началось возведение каменных построек, в результате сложился единый архитектурный ансамбль в стиле барокко. В центре, на месте разобранного Спасского храма (1676), был возведен в 1754 г. одноглавый двусветный 3-престольный Спасский собор с трапезной (с зап. стороны), правым приделом свт. Николая Чудотворца, левым — святых праведных Захарии и Елисаветы (впосл. помещение ризницы). По описи 1910 г., собор был 30 аршин в длину, 30 аршин в ширину, 22 аршина в высоту (Там же. Ф. 184. Оп. 1. Д. 195. Л. 1–5). Строила храм артель Фомы Павлова, крестьянина монастырской слободы Селижаровского Троицкого мон-ря. Внутри стены были полностью расписаны в 1861–1862 гг., новый иконостас помещен в 1862 г. В Никольском приделе был устроен склеп, в котором похоронили гр. М. Е. Шувалову († 1759).

Над св. вратами М. м. была возведена 3-ярусная колокольня. В июле 1891 г. в обитель был доставлен отлитый на московском заводе Самгина колокол, весивший 293 пуда 20 фунтов. На колокольне стало 6 колоколов, в т. ч. самый древний, отлитый при игум. Иоиле в 1687 г. весом 14 пудов; колокол весом 126 пудов 27 фунтов, отлитый в 1743 г. и пожертвованный Шуваловыми; колокол весом 52 пуда, отлитый в 1840 г. строителем Иоасафом; и последний — самый большой колокол, отлитый при архим. Даниле (Чижове). В XVIII в. по сторонам от колокольни симметрично располагались одноглавые церкви: на востоке — в честь Покрова Пресв. Богородицы (теплая) с часовней; на западе — во имя прп. Петра Афонского (не была достроена). На юж. стороне ограды была построена церковь, которую предполагалось освятить во имя мучеников Тимофея и Мавры, но в 1771 г. она была перестроена в настоятельский корпус. Кроме зимних и летних комнат в настоятельском корпусе имелось еще 6 келий.

В XVIII в. одновременно с возведением Спасского собора велось строительство братских келий на вост. стороне мон-ря. Первоначально у каждой кельи был отдельный свод, но после ремонта 1829 г. своды заменили накладным потолком. Сохранился проектный чертеж братского корпуса 1829 г., подписанный губернским архит. И. Ф. Львовым и Тверским и Кашинским архиеп. *Амвросием (Протасовым)*, но при строительстве и перестройках в него были внесены изменения. В XVIII в. в обители также были устроены деревянные хозяйственные помещения, в т. ч. амбар для хлеба, кладовые и поварня. Мон-рь (территория 65 саж. в длину, 40 саж. в ширину) был обнесен каменной оградой, покрытой тесом, по углам возвышались башни с небольшими помещениями под ними.

В 1829 г. к северу от М. м. было проложено новое Московско-Петербургское шоссе. Рядом с дорогой была поставлена деревянная монастырская часовня, а ок. 1885 г.— каменная часовня с кельей для монаха и деревянным сараем. В часовне находились резной образ свт. Николая Чудотворца и др. иконы.

В 1840 г., при строителе Иоасафе, был отремонтирован настоятельский корпус (XVIII в.), в соборе поставлены железные двери. В 1873 г. с разрешения Тверской духовной консистории храм прп. Петра Афонского был разобран, а полученный строительный материал использовался для пристройки к теплой Покровской ц. нового юж. придела во имя арх. Михаила.

В 1886 г. в Николо-Малицкой слободе была открыта церковноприходская школа на 80 учащихся. В 1901 г. рядом с монастырем на его средства было построено школьное здание. В школе преподавали 2 учителя, курс обучения составлял 4 года. В дек. 1916 г. в школе обучались 38 мальчиков и 38 девочек, продолжительность учебного года составляла 157 учебных дней. Школу посещали дети из Николо-Малицкой слободы, из деревень Ст. и Нов. Каликино, Сакулино, Черкасы, Брянцево, из рабочей слободки вагонного завода.

К нач. XIX в. М. м. входил в десятку крупнейших землевладельцев среди обителей Тверской епархии и сохранил свои владения практически без потерь до XX в. На севере владения мон-ря граничили с дер. Брянцево, на юге — с дер. Черкасы, зап. граница проходила по р. Малице, а восточная — около пересечения шоссе Москва — С.-Петербург с Николаевской железной дорогой. Доходы обители складывались из пожертвований проезжавших по тракту и в значительной степени из средств, получаемых от сдачи в аренду пустошей, домов и др. строений, расположенных на землях мон-ря, а также от продажи строевого монастырского леса.

В 1888 г., когда строилась дорога из С.-Петербурга в Москву, архим.

Даниил продал казне 26,5 га земли и безвозмездно отдал 6,6 га. С 1880 г. мон-рь начал строить деревянные дачные дома, к-рые сдавались жителям Твери в летний сезон. К 1910 г. за пределами основной территории М. м. было выстроено 16 домов. К нач. XX в. обители принадлежало 568 га пахотных, сенокосных и лесных угодий, пустоши, мукомольная мельница на р. Малица в 2 верстах от мон-ря. Пахотную землю обрабатывали наемные рабочие, пустоши, сенокосные угодья и мельницу сдавали в аренду.

В годы первой мировой войны монастырь оказывал гос-ву материальную помощь. С сент. 1915 по авг. 1917 г. в помещениях и конюшнях мон-ря размещалось 4-е отд-ние Рижского общего конского запаса, численность которого во много раз превышала число братии. Ежедневно на постое было от 40 до 240 чел., в течение месяца от 1500 до 4800 чел. и от 1500 до 5400 лошадей.

Настоятели и братия. С 1613 г. М. м. возглавляли в основном игумены, с сер. XVIII в.— строители. Первым из известных настоятелей был строитель иером. Феодосий, в 1615 г. обращавшийся с челобитной к царю Михаилу Феодоровичу Романову об утверждении за мон-рем 4 пустошей.

Среди настоятелей наиболее почитаем о. Даниил (Чижов; 1812–1897), духовный сын еп. Можайского *Саввы (Тихомирова),* 12 марта 1880 г. возглавивший М. м., в 1884 г. возведенный в сан игумена, в 1889 г.— в сан архимандрита, в 1895 г. награжденный орденом св. Анны 3-й степени. Архим. Даниил вел строгую подвижническую жизнь и успешно занимался хозяйством обители. Единственным источником средств существования М. м. был крестный ход в Тверь с иконой свт. Николая Чудотворца. В 1883 г. по инициативе иером. Даниила время пребывания иконы в Твери было продлено с 21 мая до 1 июня, т. к. мн. верующие хотели принять икону в своих домах. Для пополнения монастырских средств архим. Даниил построил за оградой дачи-особняки, к-рые сдавались горожанам на лето. Архим. Даниил был духовным попечителем и законоучителем церковноприходской школы, окормлял сестер *тверского в честь Рождества Христова монастыря.* Похоронен у зап. входа в соборный храм Всемилостивого Спаса с правой стороны.

По описи 1720 г., в 5 кельях проживали 3 иеромонаха, иеродиакон, 4 монаха-клирошанина, 5 монахов. В 1764 г. М. м. получил статус заштатной необщежительной обители, в к-рой могли проживать 7 насельников (настоятель, 3 иеромонаха, иеродиакон и 2 послушника), им ежегодно отпускалось из казны по 300 р. ассигнациями. Но число братии и послушников обычно составляло 8–14 чел. В 1917 г. в штат М. м. входили настоятель, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, монах, 2 послушника — все по происхождению из крестьян или мещан, за исключением одного иеромонаха, принадлежащего по рождению к духовному сословию.

Святыни и крестные ходы. Главной святыней М. м. считалась икона свт. Николая Чудотворца, обретенная после пожара (ок. 1675). Образ был написан на холсте, наклеенном на доску 5, 5 вершка длиной и 4,5 — шириной (24,5×20 см). По сторонам от поясного образа свт. Николая на полях изображены страстотерпцы Борис и Глеб. Икона прославилась многочисленными исцелениями среди жителей не только окрестных селений, но и Твери. По преданию, когда один из игуменов, желая сэкономить масло и опасаясь пожара, запретил по ночам возжигать перед иконой лампаду, ему явился свт. Николай Чудотворец и обещал, что не оставит обитель без покровительства. К нач. XX в. перед иконами свт. Николая в монастыре (в соборе и в часовне) горели 2 неугасимые лампады.

По завещанию гр. Шуваловой ее муж передал М. м. более 250 семейных реликвий, в т. ч. икон, частиц мощей, благодаря чему обитель стала местом паломничества. Первым его даром мон-рю стала золотая риза с драгоценными камнями, украшавшими «образ чудотворца святителя Николая; на нем венец... в короне в двух запонах, и в двух крестах на омофоре, на Евангелии и на двух по сторонам святых Бориса и Глеба в коронах алмазов сорок, над короною крестик сребреной позлащенной, в середине коего винюса, по краям четыре изумруда, под оным в короне восточный хрусталь, по правую сторону аметист, на Евангелии в средине изумруд, выше онаго и ниже два простых белых камней, в короне в венце и по другим местами красных и других цветов яхонтов... сорок четыре» (ГА Тверской обл. Ф. 184. Оп. 1. Д. 14. Л. 3 об.). Среди др. даров Шуваловых — Казанская икона Божией Матери в позолоченном серебряном окладе с алмазами и самоцветами, серебряный вызолоченный ковчег со створками, в к-ром под слюдой помещены частицы мощей 77 святых; Иверская икона Божией Матери с частицами мощей 18 святых; под прозрачной слюдой в серебряном ковчеге имелись частицы Креста Господня, камня от Гроба Господня, мощей святых Иоанна Предтечи, апостолов Матфея, Луки, Андрея Первозванного, Иакова, брата Господня, святителей Николая Чудотворца, Иоанна Златоуста, Арсения Тверского и др. Шувалов передал в М. м. и мозаичный Нерукотворный образ Спасителя, созданный М. В. *Ломоносовым* (ГИМ). В ризнице имелось большое Евангелие с серебряными застежками, изготовленное гр. Шуваловым для вечного поминовения супруги. Особой святыней являлся золотой крест с изображением на финифти распятого Спасителя, Пресв. Богородицы, ап. Иоанна Богослова. В кресте имелась часть ризы Господней. С 10 июля 1759 г. в мон-ре особо торжественно отмечали праздник Положение ризы Господней, с водосвятием и крестным ходом.

В 1727 г. царевны Прасковья Иоанновна и Анна Иоанновна подарили обители икону прп. Кирилла Белозерского (29×27 см), украшенную золотыми узорчатыми листами. 25 дек. 1828 г. дворянка Н. А. Бородина пожертвовала чеканный серебряный вызолоченный крест (15,6×13,3 см) с 72 частицами мощей святых. Их имена были написаны на задней стороне креста, а лики «иконным писанием» изображены на деревянной доске, в к-рую был встроен крест. В обители также хранились «древняя» икона Божией Матери «Троеручица» в басменном окладе (утрачена), устав обители 1547 г., «писанный не одною рукою» (утрачен), рукописное Евангелие 1566 г. (утрачено).

С сер. XVIII в. в Москве 10 июля, в день празднования Положения ризы Господней, совершали водосвятный молебен и крестный ход вокруг обители. С 1829 г., после строительства Никольской часовни на шоссейной дороге и перенесения в нее резного образа свт. Николая Чудотворца, ежегодно 9 мая из обители крестный ход направлялся в часовню. По

указу Синода от 2 нояб. 1862 г. в память избавления Твери от эпидемий и пожаров 1860–1861 гг. ежегодно 9 мая совершался крестный ход с образом свт. Николая Чудотворца из М. м. в Тверь, сначала в Знаменскую ц., с 1901 г. в Никольскую ц.

Некрополь. Стольник Овцын, иждивением которого после пожара был выстроен каменный собор, умер 17 апр. 1683 г. и в дек. 1684 г., согласно его завещанию, был похоронен близ собора, напротив сев. придела в честь иконы Божией Матери «Одигитрия». При перестройке собора на средства Шуваловых место захоронения оказалось внутри собора и было утеряно. По завещанию гр. Шуваловой ее тело было погребено в обители — в склепе под соборным приделом свт. Николая Чудотворца. Каменный склеп имел глубину ок. 3 аршин, длину ок. 6, ширину ок. 5 аршин. Гр. Шувалов был похоронен в фамильном монастырском склепе — под недостроенной ц. прп. Петра Афонского. В усыпальнице покоились также др. представители рода Шуваловых. В 1859 г. по ходатайству потомка благотворителей А. П. Шувалова прах членов семьи был перенесен в склеп Николаевского придела соборного храма, в нише на зап. стороне придела был установлен памятник высотой ок. 4 аршин, изготовленный по проекту архитектора Тверской удельной конторы М. С. Шашина. Ему же принадлежал и проект переделки склепа. Монашеские захоронения располагались вокруг Спасского собора, настоятелей погребали с зап. стороны, справа и слева от входа.

1917–2016 гг. После 1917 г. М. м. лишился земельных владений, потерял право содержать школу. В первые месяцы после революции 1917 г. мон-рь продолжал вести хозяйство, братия пыталась зарегистрироваться как трудовая сельскохозяйственная коммуна. 20 июля 1918 г. Брянцевский волостной исполком уведомил игумена об обложении мон-ря единым чрезвычайным продовольственным налогом (1 тыс. р.), 5 дек.— др. налогом (4 тыс. р.). Остаток средств мон-ря на 1919 г. составил 2180 р. Сохранилось прошение Николо-Малицкого церковного совета от 12 мая 1929 г. в Тверской губ. административный отдел разрешить 22 мая перенести крестным ходом икону свт. Николая Чудотворца из мон-ря в Вознесенскую ц., «что за р. Волгой»,

Братский корпус. 50-е гг. XVIII в. Фотография. 2014 г.

а 14 июля вернуть святыню в обитель. (ГА Тверской обл. Ф. Р–1515. Оп. 1. Д. 59. Л. 146). Прошение осталось без ответа.

После 1930 г. М. м. был закрыт. Согласно материалам уголовного дела, «служитель культа», вероятно игум. Иосиф (Яровой-Яропольский), 29 янв. 1930 г. был задержан, доставлен в Тверской окружной отдел ОГП, обвинен по статье 58-10 УК РСФСР и приговорен к 3 годам ссылки в Северный край. В протоколе допроса от 30 янв. 1930 г. со слов обвиняемого записано, что в момент задержания кроме него в мон-ре проживали иеромонах и монах-сторож. Из текста обвинительного заключения от 1 февр. 1930 г. следует, что в то время мон-рь еще не был закрыт: «Произведенным по делу следствием установлено, что Яровой-Яропольский, проживая в д. Малицы, группировал вокруг себя женщин и вел с ними собеседования, направляя свою деятельность к срыву организации коллектива, в чем он лично был заинтересован, т. к. с проведением коллективизации неминуемо встал бы вопрос о ликвидации Николо-Малицкого монастыря, который служит оплотом мракобесия и темноты в данном районе» (ЦДНИ Тверской обл. Ф. 7849. Д. 10337-с. Л. 17). Последний иеромонах — о. Стефан после 1945 г. проживал в дер. Николо-Малица, его могила на Николо-Малицком кладбище находится среди захоронений 1948 г.

В окт.—дек. 1941 г. постройки монастыря, оказавшиеся в зоне активных боевых действий, почти полностью были разрушены. После 1945 г. жителей Николо-Малицы правление колхоза «Нива» поселило в кельях братского корпуса (сер. XVIII — 1-я треть XIX в.).

К нач. XXI в. ансамбль М. м. был почти полностью уничтожен, сохранились полуразрушенный братский корпус и стоящая у дороги перестроенная часовня (2-я пол. XIX в.). В 2002 г. трудами настоятеля тверского храма блж. Ксении Петербургской прот. Сергия Дмитриева и прихожан в юж. крыле братского корпуса была оборудована часовня во имя свт. Николая Чудотворца, начат ремонт здания. В часовне служили молебны с акафистом свт. Николаю Чудотворцу. У входа на территорию мон-ря возвели звонницу. По прошению прихожан Никольского храма дер. Николо-Малица 14 июля 2005 г. клирику Троицкого собора («Белая Троица») иером. Борису (Тулупову) было поручено осуществлять по совместительству служение в бывш. мон-ре.

23 июня 2008 г. по решению Синода М. м. был открыт, наместником назначен иером. Борис (Тулупов). В 2012 г. игум. Борис стал настоятелем. В 2012 г., спустя 90 лет со дня закрытия обители, впервые в мон-ре был совершен монашеский постриг в малую схиму 2 иноков.

Восстановлен братский корпус, колокольня, трапезная с открытой арочной галереей, ограда с 4 угловыми башнями. Возведен 2-престольный Покровский храм (по образцу храма Положения пояса Пресв. Богородицы мон-ря *Ватопед*), первая литургия в к-ром совершена 3 июня 2012 г., в день Св. Троицы. После 1917 г. почти все реликвии, переданные Шуваловым, были разграблены.

Покровский собор. 2009–2012 гг. Фотография. 2015 г.

После окончания Великой Отечественной войны верующие, тайно сохранившие икону свт. Николая, передали ее в храм во имя Св. Троицы («Белая Троица»), единственный действовавший в Калинине (ныне Тверь). Летом 2010 г. икона свт. Николая была возвращена в монастырь. К 2016 г. в М. м. находилась частица мощей свт. Николая в храмовой иконе, ковчеги с частицами мощей вмч. Георгия Победоносца, свт. Арсения, еп. Тверского, прп. Саввы Вишерского.

Городское Николо-Малицкое кладбище расположено на земле, ранее принадлежавшей мон-рю. В 1945–1971 гг. здесь похоронены 3 архиерея и 6 пресвитеров. На том же кладбище находится могила иером. Стефана (Соколова; † 1947), последнего насельника закрытого мон-ря.

Подворьями М. м. являются *Жёлтиков в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь,* Могилевская в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. Кувшиновского р-на Тверской обл., Нектариева в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст. Калининского р-на, Отмицкий (Вотмицкий) в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь Калининского р-на, Саввин Сретенский мон-рь Калининского р-на, Тутанский Вознесенский мон-рь Калининского р-на, тверской Черкасский во имя вмч. Димитрия Солунского мон-рь.

С 2000 г. Тверским союзом правосл. мирян совершается ежегодный крестный ход по берегам р. Тьмы, в маршрут к-рого входят в т. ч. древние мон-ри, являющиеся подворьями М. м.

Арх.: ГА Тверской обл. Ф. 184. Оп. 1. Д. 14. Л. 3 об.; Д. 195. Л. 1–5; Оп. 2. Д. 38. Л. 3; Ф. Р–638. Оп. 1. Д. 12. Л. 51, 52, 52 об.; Д. 115; Ф. Р–1515. Оп. 1. Д. 59. Л. 146; ЦДНИ Тверской обл. Ф. 7849. Д. 10337-с. Л. 17; Выявленный объект ист.-культурного наследия «Историко-архитектурный комплекс мужского Николо-Малицкого монастыря середины XVIII–XIX в.»: Научно-проектная документация для реставрации и реконструкции. Тверь, 2007. 3 т. Ист.: Ведомость, учиненная в Тверской казенной палате. Тверь, 1901. С. 48–49; Писцовые мат-лы Тверского у. XVI в. / Сост.: А. В. Антонов. М., 2005. С. 273.

Лит.: Ист. записка о тверском Николаевском Малицком мон-ре. Тверь, 1855. С. 5–6; *Феофилакт (Виноградский), иером.* Описание Николаевского Малицкого мон-ря, сост. по поручению высокопр. Гавриила, архиеп. Тверского и Кашинского, и кавалера, ризничем и казначеем сего мон-ря. Тверь, 1859; *Владиславлев В.* Кр. ист. сведения о мон-рях и более замечательных церквах г. Твери // Памятная кн. Тверской губ. на 1863 г. Тверь, 1863. Отд. 3. С. 85–88; Генеральное соображение по Тверской губ., извлеченное из подробного топографического и камерального по городам и уездам описания 1783–1784 г. Тверь, 1873. С. 29–30; Тверской епархиальный стат. сб. / Сост.: И. Добровольский. Тверь, 1901. С. 605–606; *Ливотов Е. В.* Вклады графов Шуваловых в Николо-Малицкий мон-рь. Тверь, 1907; Архим. Даниил: Некр. // Тверские ЕВ. 1897. Ч. неофиц. № 11. С. 247–261; *Иванов П. С.* Николо-Малицкий мон-рь // Тверской мирянин: Газ. 2000. № 10(26). С. 2; *он же.* Николо-Малицкий мон-рь в XX в. // Там же. 2002. № 18(72). С. 3; *он же.* Святыни р. Тьмы. Тверь, 2008; Памятники архитектуры Тверской обл. Тверь, 2000. Кн. 1. С. 230–231; *Матисон А. В.* Духовенство Тверской епархии XVIII — нач. XX в. СПб., 2003. Вып. 2. С. 124; 2004. Вып. 3. С. 117, 167; СПАМИР: Тверская обл. М., 2003. Ч. 1. С. 546; *Погорелов С.* От поля молитвы к полю битвы // Тверские вед.: Газ. 2005. № 17(1522); Летопись жизни и служения свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского. М., 2009. Т. 1. С. 137.

С. В. Гусева, А. В. Миронова

МАЛМЫ́ЖСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО, Сарапульской, впосл. Вятской епархии. Существовало в 1924–1935 гг., названо по г. Малмыж (ныне Кировской обл.). Духовенство и миряне Малмыжского у. неоднократно просили священноначалие о назначении архиерея для управления местными приходами, пожелания верующих выражались в постановлениях *благочинни́ческих собра́ний.* Учтя эти просьбы, во 2-й пол. 1923 г. Сарапульский еп. *Алексий (Кузнецов;* впосл. архиепископ) обратился к патриарху Московскому и всея России свт. *Тихону* с ходатайством об учреждении в Малмыже полусамостоятельной архиерейской кафедры. В марте 1924 г. еп. Алексий подтвердил свое ходатайство при личной встрече с патриархом, к-рый согласился направить в Малмыж для управления приходами Малмыжского у. Чебоксарского еп. *Симеона (Михайлова).* Однако это назначение не состоялось. Между тем весной 1924 г. началось согласованное наступление гражданских властей и обновленцев (см. *Обновленчество*) на позиции православных Сарапульской епархии. В марте еп. Алексий был арестован и административно выслан в Елабугу. 3 мая раскольничье Казанское ЕУ уведомило духовенство о присоединении приходов *Елабужского викариатства* Сарапульской епархии к Казанской обновленческой митрополии в соответствии с гражданским административно-территориальным делением. 14 мая на кафедру прибыл в том же месяце назначенный и «хиротонисанный» раскольниками «епископ Сарапульский» Симеон Канарский. В сложившихся условиях открытие еще одного викариатства Сарапульской епархии приобрело особое значение для защиты Православия.

22 мая 1924 г. Сарапульский еп. Алексий направил патриарху рапорт, в к-ром вновь ходатайствовал об учреждении в Малмыже полусамостоятельной викарной кафедры и о назначении на нее Мензелинского еп. *Иринея (Шульмина;* впосл. архиепископ). 26 мая того же года последовало патриаршее распоряжение об открытии в Малмыже кафедры викарского архиерея «с отнесением содержания на местные средства». Указом свт. Тихона от 7 июня еп. Ириней был переведен на новоучрежденую кафедру; он прибыл к месту служения и вступил в управление М. в. 23 авг. 1924 г. Кафедра викарных архиереев располагалась в малмыжском Богоявленском соборе.

С 6 авг. по 25 сент. 1924 г. М. в. временно управлял Елабужский еп. *Георгий (Анисимов).* Он же с авг. по 12 дек. 1924 г. окормлял сарапульские городские церкви и приходы 3 благочиний Сарапульской епархии в связи с высылкой еп. Алексия в Москву. Предположительно в этот же период Малмыжский еп. Ириней управлял делами Елабужского викариатства, т. к. известно, что в окт. 1924 г. он официально стал членом приходской общины «новоцерковников» Спасского собора Елабуги. «Новоцерковники» признавали свт. Тихона каноническим главой Церкви, но при этом заявляли о собственной «автокефалии», т. е. адм. самостоятельности как от патриарха, так и от обновленческого синода. Подобно обновленцам, они провозглашали необходимость проведения в Церкви «широких реформ в соответствии с социальным строем СССР», в т. ч. «пересмотра христианского нравоучения», введения брачного епископата, второбрачия духовенства и григорианского календаря. Кроме того, «новоцерковники» признавали постановления обновленческого «поместного собора» 1923 г., за исключением «низложения» патриарха.

В нач. 1925 г. проживавшему в Малмыже еп. Иринею было поручено временное управление соседним с М. в. *Ижевским викариатством* Сарапульской епархии. 19 февр. 1925 г. он был назначен епископом Елабужским,

а в Малмыж переведен Елабужский еп. Георгий. В течение того же года новый Малмыжский архиерей временно управлял Сарапульской епархией (поскольку еп. Алексий (Кузнецов) пребывал под арестом), а также окормлял приходы *Уржумского викариатства* Вятской епархии (офиц. назначение временно управляющим этим вик-ством последовало от зам. патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия* (*Страгородского;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) 23 февр. 1926). 16 сент. 1927 г. еп. Георгий был перемещен на *Курганское викариатство* Тобольской епархии, а на Малмыжскую кафедру был назначен Курганский еп. сщмч. *Алексий* (*Орлов;* впосл. архиепископ). 24 февр. 1931 г. он возглавил *Енотаевское викариатство* Астраханской епархии (по нек-рым сведениям, прибыл в Астрахань и принял управление епархиальными делами в сент. 1930, после ареста временно управлявшего Астраханской епархией Вольского еп. *Андрея (Комарова)*). Вероятно, вскоре М. в. было переподчинено Вятской епархии, поскольку не ранее 18 апр. 1931 г. по поручению временно управляющего Вятской епархией Котельнического архиеп. сщмч. *Евгения* (*Зернова;* впосл. митрополит) временное управление М. в. было вверено Нолинскому еп. Георгию (Анисимову; М. в. граничило с Нолинским викариатством). Дата прекращения этим архиереем временного управления М. в. неизвестна. Кафедра вдовствовала до 7 нояб. 1934 г., когда на нее был определен освобожденный из мест лишения свободы еп. сщмч. *Никита (Прибытков)*, ранее занимавший Бийскую кафедру (по др. сведениям, это назначение состоялось 25 дек. 1934). 22 мая 1935 г. еп. Никита был перемещен на *Белёвское викариатство* Тульской епархии, после чего М. в. не замещалось.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 272. Л. 164–164 об., 165; НАРТ. Ф. Р-5852. Оп. 1. Д. 413. Л. 23 об.– 24; Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 1113. Л. 63; Архивный отдел администрации г. Сарапула. Ф. 17; Ф. 64. Оп. 2. Д. 573.

Лит.: *Фёдоров Н., прот.* Некролог [еп. Вологодский Георгий] // ЖМП. 1947. № 6. С. 56–58; *Мануил.* Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 147; Т. 2. С. 297–298; Т. 4. С. 55–56; Акты свт. Тихона. С. 319, 350; *Шумилов Е. Ф.* Православная Удмуртия: История Ижевской и Удмуртской епархии, XX в. Ижевск, 1996. С. 99; *Сухих А., прот.* Вспомним поименно. Киров, 2004. Кн. 2. С. 37–38; *Зимина Н. П.* «Полуобновленчество» в РПЦ в сер. 1920-х гг.: К вопросу об оценке церковной политики еп. Елабужского Иринея (Шульмина) и еп. Сарапульского Алексия (Кузнецова) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2013. Вып. 3(52). С. 17–41.

Н. П. Зимина

МАЛОВИ́ШЕРСКОЕ ВИКАРИ-А́ТСТВО, Новгородской епархии РПЦ, титулярное. Названо по г. М. Вишера (до 1918 — посад Крестецкого у. Новгородской губ.). Образовано не ранее сер. 1924 г. путем переименования *Крестецкого викариатства* той же епархии. Последнее было учреждено по ходатайству Новгородского митр. *Арсения (Стадницкого)* от 14 мая 1921 г., к-рый, очевидно, учел предложение Новгородского епархиального совета от 20 авг. 1919 г. об увеличении числа епископов в епархии. Согласно этому предложению, в непосредственное ведение Новгородского правящего архиерея поступали Новгородский, Крестецкий и Маловишерский уезды, Новгород был определен местом пребывания викарного епископа с титулом Крестецкий. Остальные уезды Новгородской и Череповецкой губерний поручались попечению 5 викарных епископов, пребывавших в этих уездах.

Крестецкий еп. Серафим (Велицкий), хиротонисанный 3 июля 1921 г., в течение года являлся помощником митр. Арсения, а после его отъезда в Москву по вызову ГПУ 2 июля 1922 г. вступил по поручению митрополита в управление епархией. С первых же дней временного управления епископу и духовенству Новгорода пришлось вырабатывать позицию по отношению к обновленческому расколу (см. *Обновленчество*). Признанию возникшего 18 мая 1922 г. обновленческого *Высшего церковного управления* (ВЦУ) во многом способствовали сообщения советской печати о том, что митр. Арсений подал председателю ВЦУ прошение об увольнении на покой, к-рое было удовлетворено (*Н., свящ.* Среди духовенства // Звезда: [Газ.]. Вел. Новг., 1922. № 170. С. 3–4; *Нименский А., прот.* Неск. слов о митр. Арсении // Там же. № 261. С. 2). 3 сент. 1922 г. еп. Серафим принял участие в «хиротонии» Александра Лебедева — нового «епископа» Новгородского, утвержденного ВЦУ. 13 сент. 1922 г. ВЦУ назначило Серафима епископом Боровичским, а на Крестецкую кафедру был определен архим. Макарий (Опоцкий; хиротонисан в Москве 27 сент. 1922).

Обновленческая «хиротония» Александра Лебедева не получила всеобщего признания в епархии и привела к возникновению т. н. «автокефального движения» по примеру Петрограда, где противники обновленческого ВЦУ в связи с нахождением патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* под арестом объявили о своей полной церковной самостоятельности. К кон. 1922 г. еп. Серафим открыто порвал с ВЦУ, за что 29 дек. обновленцами был «уволен на покой» с угрозой высылки за пределы епархии. Архиерей распоряжению не подчинился и принял на себя управление «автокефальными» приходами Новгородской епархии с прежним титулом «епископ Крестецкий», за что был помещен гражданской властью под домашний арест в *Вяжищском во имя святителя Николая Чудотворца монастыре.* С получением известия об освобождении патриарха еп. Серафим вернулся под его омофор. Еще в мае 1924 г. он управлял Новгородской епархией, именуясь епископом Крестецким (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 310–311). Однако в документе, составленном в 1926 г., указан его новый титул — «епископ Маловишерский... быв. еп. Крестецкий» (Алфавитный список канонических епископов Российской Правосл. Церкви, находящихся на территории СССР // Церк. вед. Сремски-Карловци, 1927. № 19/20. С. 84). О своем назначении на приход «резолюцией Преосвящ. Серафима (Крестецкого, впоследствии Мало-Вишерского)» свидетельствовал свящ. Николай Петров (1894–1970) (Архив С.-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 3(2). Д. 235. Л. 5). Вероятно, переименование было связано с преобразованием в 1921 г. посада М. Вишера в город и с ликвидацией в 1922 г. Крестецкого у. Сообщение митр. *Мануила (Лемешевского)* о том, что еп. Серафим именовался Маловишерским с 1922 г., недостоверно.

После кончины еп. Серафима назначение епископом Маловишерским получил досрочно освобожденный из заключения в 1927 г. еп. бывш. Любанский *Кирилл (Васильев).* В сер. 1928 г. он принял схиму с именем Макарий и ушел на покой с пребыванием в *Воскресения Господня мужском монастыре* (Макариева пуст.), настоятелем к-рого был до ареста. С того времени М. в. не замещалось.

Никольской церкви г. М. Вишера, к-рая формально оказалась при кафедре епископа Маловишерского,

был усвоен статус собора. Согласно «Алфавитному списку клира Ленинградской области на 1 мая 1937 года», в маловишерском соборе служили 3 протоиерея и протодиакон. Все они были расстреляны в сент.—дек. 1937 г. в Новгороде.

Имеются сведения, что в 1945 или 1948 г. тайный иосифлянский еп. Модест (Васильков; † 1971), хиротонисанный в 1928 г. во епископа Вытегорского, усвоил себе титул «епископ Маловишерский».

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 6. С. 39; *Бовкало А. А.* Постановление 1919 г. об увеличении числа епископов // ЕжБК, 1992–1996 гг. М., 1996. С. 339–341; *Галкин А. К., Бовкало А. А.* Еп. Серафим (Велицкий) и его роль в жизни Новгородской епархии 1920-х гг. // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат-лы науч. конф., 18–20 нояб. 2003 г. Вел. Новг., 2003. С. 233–237.

А. К. Галкин

МАЛО-ДИВЕ́ЕВСКИЙ ВО И́МЯ ПРЕПОДО́БНОГО СЕРАФИ́МА САРО́ВСКОГО ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Сарапульской и Можгинской епархии Удмуртской митрополии), находится в с. Норья Малопургинского р-на Удмуртии. Основан решением Свящ. Синода от 10 окт. 1996 г. Первоначально монастырь, именовавшийся Мало-Серафимовским, располагался при деревянной ц. во имя св. кн. Александра Невского с. Русский Пычас Можгинского р-на Удмуртии. Храм был освящен 25 мая 1890 г., закрыт в 1941 г., открыт 1 июня 1945 г. Сестры проживали в деревянных домах, расположенных рядом с церковью. Имелось подсобное хозяйство. 2 янв. 1998 г. в мон-ре был впервые совершен монашеский постриг 14 насельниц, 4 янв. состоялось торжественное открытие мон-ря. 15 янв. того же года крестным ходом, к-рый возглавил Ижевский и Удмуртский архиеп. *Николай (Шкрумко)*, из кафедрального собора св. Александра Невского г. Ижевска в М.-Д. м. была перенесена икона прп. Серафима Саровского с частицей его мощей, ставшая главной святыней обители.

Мало-Дивеевский Серафимовский жен. мон-рь. Фотография. 2012 г.

Петропавловский храм. 1889–1893 гг. Архит. В. М. Дружинин. Фотография. 2012 г.

26 дек. 2003 г. Синод постановил перевести монастырь из с. Русский Пычас в с. Норья, где на территории храма во имя апостолов Петра и Павла (1889–1893) началось строительство келейного корпуса и подсобных помещений. Приход с. Б. Норья был открыт по определению Синода от 30 июля 1841 г., деревянный Петропавловский храм построен в 1843 г. 17 марта 1869 г. при нем учреждено церковноприходское попечительство. В 1889 г. на проценты с капитала елабужского купца Ф. Г. Чернова было начато возведение каменного храма, главный престол которого освящен во имя апостолов Петра и Павла (18 нояб. 1893), левый — в честь Покрова Пресв. Богородицы (23 сент. 1897), правый — в честь Богоявления (кон. 90-х гг. XIX в.). Четверик храма завершен горкой кокошников с пятиглавием, к основному объему храма примыкают приделы, также завершенные горками кокошников с одной главкой, трапезная, обширная апсида и шатровая колокольня. В 1940 г. указом Президиума Верховного Совета УАССР Петропавловская ц. была закрыта и переоборудована под клуб. Основанием для закрытия власти сочли «неспособность прихожан провести капитальный ремонт арендуемого храма, представляющего государственное достояние». В 1991 г. церковь была возвращена верующим, отреставрирована. В 2003 г. у местных жителей были выкуплены земли около храма, на к-рых построены 2-этажный кирпичный корпус с домо́вой ц. во имя равноап. Марии Магдалины (2006), ограда, устроены гостиница, трапезная для паломников, хозяйственные службы.

Среди святынь, хранящихся в Петропавловском храме,— частицы мощей святителей Григория Богослова, Иоанна (Максимовича), митр. Тобольского, вмч. Пантелеимона, вмц. Варвары, преподобных Саввы Освященного и Феодора (Ушакова) Санаксарского, святых Киево-Печерской лавры, прав. Феодора Ушакова, мироточивая Тихвинская икона Божией Матери, икона прп. Серафима Саровского с частицей мощей, а также частицы от гробов сщмч. Ермогена, патриарха Московского и всея Руси, свт. Тихона, еп. Воронежского и Задонского, и др.

15 сент. 2013 г. в Петропавловском храме М.-Д. м. принял постриг буд. митр. Ижевский и Удмуртский Викторин (Костенков). 15 янв. 2016 г., в день памяти прп. Серафима Саровского, Божественную литургию в Петропавловском храме впервые совершили сразу 3 архиерея — митр. Ижевский Викторин, епископы Глазовский и Игринский Виктор (Сергеев) и Сарапульский и Можгинский Антоний (Простихин).

К марту 2016 г. в обители проживали настоятельница игум. Зоя (Абдрахманова) и неск. сестер.

Лит.: Правосл. храмы Удмуртии: Справ.-указ. / Сост.: И. Н. Зайцева, Г. И. Самарцева. Ижевск, 2000. С. 57–58; Малодивеевский Серафимовский жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Приуралье. Новомосковск; М., 2006. С. 184–185.

Д. Б. Кочетов

МА́ЛОЕ ПОВЕЧЕ́РИЕ — см. *Повечерие.*

МАЛОЯРОСЛА́ВЕЦКИЙ ЧЕРНООСТРО́ВСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Калужской и Боровской епархии Калужской митрополии), находится на окраине г. Малоярославца Калужской обл., на берегу р. Лужи, на вершине холма — т. н. Особной горы, которую именовали

Чёрным островом, т. к. она была окружена рвами и оврагами и поросла лесом. Местоположение и дало название монастырю; другой, бытовавший до XX в. вариант названия, видимо искаженный,— Черноострожский. Первоначально монастырь был мужским. По устному преданию, был основан в XIV в. удельными князьями Оболенскими. Однако в духовной грамоте 1486 г. верейского кн. Михаила Андреевича среди прочих деревень, жалуемых приходским церквам Малоярославца, упомянута дер. Романсково (Раменсково), приписанная «к Николе» (СГГД. Ч. 1. С. 300). Вероятно, здесь упомянут не мон-рь, а церковь свт. Николая Чудотворца на месте буд. обители.

XVI в.— 1775 г. Первое письменное упоминание о М. м. содержится в выписи из переписных книг Ильи Чемесова 1621 г.: «...в Ярославце на посаде монастырь, а в нем церковь Николы Чудотворца ветха, стоит без пения, запустела от 7118 [1610] года» (*Леонид (Кавелин)*. 1863. С. 11). Вероятно, обитель была основана в XVI в., после присоединения Малоярославца к великому княжеству Московскому, на посаде города. Монастырь находился на территории Патриаршей обл.

В период *Смутного времени* М. м. был разорен. В выписи из переписных книг Михаила Павлова (1653–1654) обитель «на острову Черный» упоминается по-прежнему с запустевшей церковью. К 1659 г. М. м. был возобновлен, там хранились рукописи, связанные с его историей. Наиболее ранняя — грамота от 10 марта 1659 г. царя *Алексея Михайловича* с указом, в к-ром фиксировалась передача церковной земли и пустошей на оброк «Ярославца Малого пустыни Николы Чудотворца, что на острову». В документе упоминается 1-й известный строитель (1659–1671) старец Ипатий с братией, к-рые обязывались ежегодно вносить оброчные и пошлинные деньги в патриарший приказ (Там же. С. 18). В мон-ре хранились квитанции об уплате этих денег начиная с 1660 г. В 1662 г. были также взяты на оброк церковные земли малоярославецких храмов св. Иоанна Предтечи и арх. Михаила.

Согласно грамоте патриарха Московского и всея Руси *Иоакима* от 1688 г., в 1687 г. сгорела единственная монастырская деревянная ц. свт. Николая Чудотворца. В 1688 г. кн.

Малоярославецкий Черноостровский мон-рь. Фотография. 2012 г.

К. О. Щербатов пожертвовал обители деревянную ц. во имя того же святого (с приделом вмц. Екатерины) из своего с. Трубина Оболенского у. При освящении придел был переименован в честь вмц. Параскевы. Грамотой патриарха Московского и всея Руси *Адриана* от 1696 г. мон-рь освобождался от оброка за вотчинные пустоши, что привело к росту его благосостояния.

Первоначально настоятели имели должность строителей, а затем игуменов. Первый встречающийся в монастырских актах игум. Геронтий упоминается с 1711 по 1715 г. В 20-х гг. XVIII в. в обители вместо деревянной была построена 2-главая каменная ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери с приделом свт. Николая Чудотворца. Еще до окончания строительства, в 1725 г., М. м. был приписан к *Донской иконы Божией Матери московскому монастырю,* в к-рый из Малоярославца переселилась братия, состоявшая из 7 монахов. На тот момент обитель владела 3 дес. пашни, к-рые обрабатывали сами монахи, небольшим поголовьем скота и имела доход 8 р. в год. Но уже 27 февр. 1727 г. Синод по ходатайству вкладчиков В. С. и Г. С. Батуриных вернул М. м. в «особное» состояние.

К 1764 г., согласно ведомости, представленной в Крутицкую духовную консисторию, на территории М. м. помимо храма были расположены каменная надвратная колокольня, деревянные игуменский и братский корпуса, ограда (передняя сторона каменная, другие деревянные), хозяйственные постройки. Земельные владения включали помимо пустошей 3 дес. пашни, 1 дес. огородной земли «на острову» и 2 дес. леса около мон-ря. Часть земель, а также водяную мельницу отдавали в аренду за 27 р. в год. М. м. принадлежали 7 крестьян. В мон-ре проживали всего 3 монаха. Настоятель (1762–1765) игум. Мануил обращался к Крутицкому архиеп. *Амвросию (Зертис-Каменскому)* с просьбой не упразднять обитель, а в случае ее обращения в приходскую церковь перевести братию в *Пафнутиев Боровский в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь.* М. м. не был закрыт в 1764 г., но по изъятии земельных владений и мельницы Коллегией экономии оставлен за штатом, на своем содержании. Для пополнения братства до необходимых по штату 7 чел. из находившихся поблизости упраздненных обителей перевели 4 монахов.

В 1775 г. М. м., пришедший в упадок, был упразднен по представлению Крутицкого еп. *Самуила (Мисславского),* церковь стала приходской (приписана к Казанскому собору Малоярославца), монахи распределены по др. обителям.

1800–1918 гг. Почитатели и бывш. вкладчики мон-ря, в частности уроженец Малоярославца московский купец Т. Е. Целибеев, добивались его восстановления. Это стало возможным после открытия Калужской епархии. По ходатайству Калужского еп. *Феофилакта (Русанова)* Синод 13 дек. 1800 г. постановил возобновить М. м. на «собственный кошт» Целибеева. Устройство обители поручалось строителю *Оптиной в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустыни* иером. Авраамию. В 1802 г. был назначен 1-й строитель возрожденного мон-ря оптинский иером. Мефодий. В XIX в. установилась традиция приглашать на должность настоятеля в М. м. воспитанников Оптиной пуст. В большинстве случаев 2-ю по важности должность казначея в обители тоже занимали выходцы из Оптиной пуст., постоянным был и приток оптинских монахов.

В 1800-х гг. у строителей М. м. возникали разногласия с главным вкладчиком Целибеевым, финансировавшим работы. Ситуация улучшилась во время настоятельства (1809–

1839) иером. (впосл. архимандрит) Макария (Фомина). В 1809 г. Целибеев внес в Московскую сохранную казну 20 тыс. р. для содержания М. м. на проценты с этой суммы и в дальнейшем продолжал жертвовать дополнительные средства. К 1810 г. были возведены корпуса для настоятеля и братии, отремонтированы старые монастырские постройки. В 1812 г. был разобран храм Владимирской иконы Божией Матери и на его месте заложен собор. Предварительно к старому храму была пристроена придельная ц. во имя вмц. Параскевы, в то время она была единственной в обители.

В 1812 г. после начала Отечественной войны иером. Макарий успел заранее отправить наиболее ценные вещи из ризницы и серебряную утварь в Орёл. 10 окт., после занятия франц. армией Боровска, жители Малоярославца стали покидать город, монахи М. м. по настоянию городничего П. И. Быковского ушли в Калугу, а затем в разные мон-ри Калужской епархии, в М. м. остался только больной диак. Вонифатий. Во время Малоярославецкой битвы город не менее 7 раз переходил от русских к французам и обратно. В ходе одной из атак рус. войск французы укрылись за монастырской оградой, русские штыками выбили неприятеля из монастыря. Внешние св. врата, ведущие в предместье обители, неоднократно обстреливались французами и были изрешечены пулями, но написанный на них незадолго до сражения лик Нерукотворного образа Спасителя оказался нетронутым. Была частично разрушена ограда обители; 2-этажный каменный корпус с настоятельскими и братскими кельями выгорел изнутри, стены были сильно повреждены; в новом 2-этажном каменном жилом корпусе были выломаны рамы и разбиты стекла; сгорели некоторые хозяйственные постройки. Оставшееся имущество было сожжено или разграблено, в т. ч. церковная утварь, ризница, книги, свечи, мебель, посуда, продукты, строительные материалы для нового храма. Диак. Вонифатий был найден убитым, монастырский ров оказался завален трупами людей и лошадей. 16 окт. иером. Макарий пешком вернулся в обитель и занялся погребением тысяч убитых в курганах. По распоряжению епархиального начальства насельникам М. м. предписывалось временно разместиться в перемышльском Троицком Лютиковом мон-ре. Однако строитель решил не откладывать возвращение, и в дек. того же года бóльшая часть братии вернулась в М. м. После небольшого ремонта и освящения алтаря богослужение велось в Параскевинской ц. Иером. Макарий представил в Калужскую духовную консисторию ведомость о состоянии обители, к-рая остро нуждалась в помощи.

Св. врата мон-ря с выбоинами от картечи и пуль, оставшиеся после сражения под Малоярославцем 12 окт. 1812 г. Фотография. 2012 г.

В 1813 г., после обращения Калужского еп. *Евлампия (Введенского)*, Синод выделил 3 тыс. р. на восстановление мон-ря. Купец Целибеев, умерший в 1814 г., по завещанию сделал архим. Макария своим душеприказчиком и передал ему билеты Московской сохранной казны и векселя на сумму более 70 тыс. р. Однако для их получения требовалось уплатить Калужской палате гражданского суда пошлину в 4363 р. 50 к. В мон-ре таких денег не было, и архим. Макарий обратился к обер-прокурору Синода кн. А. Н. *Голицыну* с просьбой ходатайствовать о «монаршей милости». Имп. Александр I, приняв во внимание, что М. м. «неоднократно переходил в руки неприятеля и, наконец, сделался местом достославного поражения и победы», в 1817 г. повелел выдать 10 тыс. р. на уплату пошлины и ремонт монастырских зданий. Позже обители покровительствовали и др. члены имп. фамилии. В 1826 г. монастырь посетила вдовствующая имп. Мария Феодоровна, к-рая пожертвовала 1 тыс. р. на поминовение новопреставленной имп. Елисаветы Алексеевны. На эти деньги был куплен комплект праздничного бархатного облачения, на котором золотом вышиты кресты и надпись: «Сим победа 1812 г.». В том же году после очередного обращения иером. Макария к Голицыну по повелению имп. Николая I при дворе были изготовлены облачения (из зеленой материи с вышитыми золотом крестами) и доставлены в 1827 г. в обитель. 21 июля 1837 г., во время путешествия по России, М. м. посетил вел. кн. Александр Николаевич (впосл. имп. Александр II) и пожертвовал 300 р. на строившийся храм свт. Николая Чудотворца.

Архим. Макарий (Фомин) активно искал благотворителей: отправлял сборщиков в разные города, писал прошения мн. лицам, в т. ч. ветеранам Отечественной войны. Напр., он вел переписку с наказными атаманами Войска Донского — участником Малоярославецкого сражения ген.-лейтенантом А. В. Иловайским (пожертвовал ок. 3,5 тыс. р.) и И. А. Андриановым. Архим. Макарию удалось увеличить капитал на 30 тыс. р., проценты с к-рого шли на содержание обители.

В результате усилий настоятеля 27 сент. 1817 г. М. м. был возведен в число штатных мон-рей 3-го класса. На собранные средства он был полностью обновлен. В 1813 г. был построен 2-этажный каменный корпус с деревянным мезонином: на 2-м этаже располагались покои для настоятеля и почетных гостей, на 1-м — братские кельи. В том же году ц. вмц. Параскевы была разобрана, в 1814 г. построена каменная ц. в честь Корсунской иконы Божией Матери с верхним приделом во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. В 1815 г. возведен больничный корпус, в 1816 г.— 2-этажный каменный корпус с деревянным мезонином для братских келий и трапезной. В том же году мон-рь был окружен каменной оградой с 2 башнями, в одной из к-рых размещалось Малоярославецкое духовное правление, в другой устроена часовня. В 1817–1821 гг. была возведена каменная 3-ярусная надвратная колокольня (на внутренних св. вратах), для к-рой приобретены 10 колоколов (самый большой весил 254 пуда 10 фунтов). На верхнем ярусе размещались часы с боем. Кроме того, в настоятельство архим. Макария в М. м. появились многочисленные хозяйственные постройки, за оградой — конный и скотный дворы, был

разбит фруктовый сад. В Москве на приобретенном на ул. Б. Ордынка участке было выстроено монастырское подворье.

В 1814–1822 гг. продолжались работы по возведению собора свт. Николая Чудотворца, но вскоре его пришлось разобрать из-за появившихся трещин в сводах. Собор строился в 1823–1843 гг. по новому плану, причем архим. Макарий считал, что он должен был стать храмом-памятником Отечественной войны. 26 авг. 1843 г., в день годовщины Бородинской битвы, Калужский еп. Николай (Соколов) и 12 священнослужителей (в т. ч. 4 настоятеля монастырей) освятили собор. В верхней части храма, на хорах за балюстрадой, был устроен придел Преображения Господня (освящен 3 июля 1849), а под собором — придел Всех святых (освящен в 1876, храм-усыпальница, где находятся захоронения купца Целибеева, архим. Макария и нек-рых др. настоятелей). Главный собор с 5 куполами увенчан бельведером с крестом и опирается на обширную ротонду, у основания купола имеется 8 окон-люкарн. Ротонда покоится на четверике, по углам которого расположены 4 маленькие низкие главки. С 2 сторон четверик декорирован фронтонами, опирающимися на парные полуколонны и пилястры. Алтарь ориентирован на север в связи с особенностями композиции, с юга ко входу в храм пристроена крытая паперть-галерея, украшенная портиком. Собор занял среднюю из 3 спускающихся ступенями террас, на к-рых расположена обитель. Авторство проекта собора остается предметом дискуссий, нек-рые приписывают его А. Л. Витбергу.

По воле имп. Николая I в назидание потомству на внешних св. вратах было сохранено в неприкосновенности изображение Нерукотворного образа Спасителя со следами пуль вокруг лика. Рядом установили памятную доску с надписью: «Язвы в память французской войны 1812 года». У иконы горела неугасимая лампада. Ежегодно 16 авг., на праздник Нерукотворного образа Спасителя, совершался крестный ход к св. вратам. В 1860 г. по инициативе отставного майора Ф. М. Максимова, участника Малоярославецкого сражения, близ братской могилы воинов, погибших в 1812 г., в Верхней Солдатской слободе (ныне Сквер 1812 г.)

Собор свт. Николая Чудотворца. 1823–1843 гг. Фотография. 2013 г.

была сооружена каменная часовня, приписанная к мон-рю. При ней была устроена келья для монахов, к-рые читали Псалтирь с поминовением усопших. Ежегодно 12 окт. после литургии из М. м. и городских церквей крестный ход направлялся к часовне, а также служили соборную панихиду по убиенным воинам. В 1912 г. М. м. принял активное участие в мероприятиях, посвященных празднованию 100-летия победы в Отечественной войне 1812 г. Настоятель архим. Илия (Шиляев) участвовал в устройстве памятников на братских могилах. В день годовщины Малоярославецкой битвы 12 окт. 1914 г. он сослужил Калужскому еп. сщмч. *Тихону (Никанорову)* за литургией в новоосвященном Успенском

Малоярославецкий Черноостровский мон-рь. Гравюра. Сер. XIX в.

соборе Малоярославца. После этого был совершен крестный ход из М. м. и городских церквей к братским могилам, на к-рых отслужили панихиду и литию.

В 1839–1853 гг. настоятелем М. м. был прп. игум. *Антоний (Путилов)*, родной брат оптинского настоятеля прп. *Моисея (Путилова)*, он не хотел покидать *Иоанна Предтечи скит* Оптиной пуст. и был определен на эту должность Калужским еп. Николаем против своей воли. Игум. Антоний провел много лет в лесном уединении, а затем в скиту, и, по его словам, Малоярославец показался ему великой шумной столицей. При нем в М. м. переехали не менее 13 чел. из Оптиной пуст., в т. ч. келейник прп. Антония мон. Савватий (Ермолаев). Обитель посещал и делал пожертвования мон-рю оптинский старец прп. *Макарий (Иванов)*. Игум. Антоний большое внимание уделял жизни братии, заботился о порядке в богослужениях. В 1849 г. в М. м. был введен общежительный устав по образцу Оптиной пуст. Н. В. *Гоголь* в письме к гр. А. П. *Толстому* от 10 июля 1850 г. рекомендовал ему посетить Оптину пуст. и добавлял: «Не позабудьте также заглянуть в Малом Ярославце, который вам будет по дороге, к тамошнему игумену, который родной брат оптинскому игумену и славится также своей жизнью» (*Гоголь Н. В.* ПСС. М., 1952. Т. 14. С. 194–195).

Настоятель (1853–1862) архим. Никодим (Демусье) дозволял малоярославецким монахам ездить в Оптину пуст. «для душевного назидания и исповеди». В 1853–1855 гг. в М. м. проживал иером. Арсений (Троепольский), автор «Рассказов странника», к-рый составил здесь «Поучительное размышление при чтении жизни святителя и чудотворца Николая в Николаевском Малоярославецком монастыре» (текст неизвестен, упом. архим. Никодимом в переписке: РГБ ОР. Ф. 213. К. 82. Д. 25. Л. 3 об.). В 1854 г. при архим. Никодиме на средства московского купца П. М. Александрова в предместье М. м. был выстроен странноприимный дом, названный в его честь Павловским. Одноэтажное каменное здание делилось на 2 половины: для мужчин и женщин, на карнизе входящих встречала надпись: «Прииди-

те ко мне вси труждающиеся и обремененные, и Аз упокою вы».

Одним из самых продолжительных в истории М. м. было настоятельство (1862–1891) архим. Пафнутия (Осмоловского). В 1862 г. он получил большинство голосов на выборах настоятеля Оптиной пуст., однако присутствовавший при этом Калужский еп. *Григорий (Митькевич)*, руководствуясь мнением оптинских старцев, отменил результат выборов и назначил на должность прп. иером. *Исаакия (Антимонова)*, а Пафнутий был назначен в Малоярославец. Последним настоятелем (1909–1918) М. м. был архим. Илия (Шиляев), с 1915 г. он занимал должность благочинного муж. мон-рей Калужской епархии. В 1862 г. в М. м. проживало 25 чел. братии и 15 послушников на добровольном испытании, в 1874 г.— 21 чел., в 1890 г.— 26, в 1900 г.— 24, в 1910 г.— 28 чел. (*Леонид (Кавелин)*. 1863. С. 15–16; *Ассонов*. 1914. С. 27; ГА Калужской обл. Ф. 33. Оп. 2. Д. 1355, 1833; Оп. 3. Д. 1806).

Земельные владения М. м. постепенно расширялись. В частности, в 1810 г. крестьянином А. Ф. Чудаковым было пожертвовано 6 дес. земли близ Малоярославца, в 1818 г. отмежевано в Боровском у. 32 дес. пахотной и луговой земли. Основные доходы обитель получала в виде процентов с банковского капитала (в 1914 капитал составлял ок. 90 тыс. р. (*Осипов В. И.* К вопросу об экономической деятельности мон-рей Калужской губ.: (Сер. XIX в.— 1917 г.) // Вопросы археологии и истории Верх. Поочья. Калуга, 1989. С. 63)), со сдачи внаем 2 домов, с продукции суконной фабрики и с подворья в Москве. В нач. XX в. мон-рю принадлежали кирпичный завод, оранжерея, действовал водопровод. В дни памяти свт. Николая Чудотворца 9 мая и 6 дек. устраивались ярмарки.

В М. м. действовала церковноприходская школа. Мон-рь владел архивом и б-кой, размещавшимися в соборном храме. Здесь хранилось небольшое количество старопечатных книг, в т. ч. «Жезл правления» иером. Симеона (Полоцкого) 1666 г. и Минея общая 1687 г.

1918–2016 гг. 16 сент. 1918 г. на заседании Малоярославецкого уездного исполкома Совета рабочих и крестьянских депутатов был принят проект национализации мон-ря. На территории М. м. был расквартирован запасной батальон. Во 2-й пол. 20-х гг. обитель покинули последние монахи. В 1925 г. Малоярославецкий уездный отдел коммунального хозяйства принял решение о разборке монастырских стен и зданий на кирпич. Благодаря самоотверженности членов Малоярославецкого отд-ния Калужского об-ва истории и древностей (в частности, Н. П. Ильина) памятник был спасен.

В 1930 г. корпуса обители были отданы педагогическому техникуму. В февр. 1939 г. на 8-й Малоярославецкой районной конференции

Крестный ход из Малоярославецкого Черноостровского мон-ря. Октябрь 2013 г.

ВКП(б) обсуждался вопрос об организации Музея 1812 г., для его размещения был предоставлен собор свт. Николая Чудотворца. Экспозиция открылась в окт. 1939 г. После 1945 г. музей был перемещен в здание бывш. монастырской часовни близ братской могилы. В разное время помещения мон-ря использовались как квартиры; там размещались библиотечный техникум, шахматный клуб, общеобразовательная школа, художественная школа, склад. Два верхних яруса колокольни были разрушены в 30-х гг. XX в., сохранился лишь нижний ярус с внутренними св. вратами. Весь монастырский комплекс сильно пострадал во время Великой Отечественной войны. В 1970–1976 гг. восстанавливались стены и башни, собор был выведен из аварийного состояния.

В 1991 г. М. м. был возвращен Церкви, а в 1993 г. преобразован в жен. монастырь, его настоятельницей была назначена игум. Николая (Ильина). Возобновились богослужения в ц. в честь Корсунской иконы Божией Матери (освящена в 1991), в храме-усыпальнице во имя Всех святых (освящен в 1996), в соборе свт. Николая Чудотворца (освящен в 2009). Одновременно велись реставрационные работы в храмах, жилых корпусах, восстановлены 2-й и 3-й ярусы надвратной колокольни. Благоустроен источник свт. Николая Чудотворца, в 1996 г. была сделана купальня. В 1992 г. на площади перед мон-рем установлены мраморный постамент в память о битве под Малоярославцем и знак в память о погибших в ней франц. дивизионном ген. А. Ж. Дельзоне и его брате Ж. Б. Дельзоне. В 2010–2012 гг. возведен храм во имя арх. Михаила.

В 1995 г. при М. м. открылся приют «Отрада» для девочек-сирот и детей из неблагополучных семей. В 2003 г. для воспитанниц построен новый 2-этажный корпус с часовней в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение», классными комнатами, спортивным и концертным залами, б-кой. При приюте организованы православная гимназия (с 2005) и филиал Российского гос. социального ун-та. В 2000 г. в приюте был создан детский хор, он является лауреатом мн. православных фестивалей. В приюте ок. 60 воспитанниц.

При мон-ре существуют скотный двор, огороды, теплицы. М. м. принадлежат 2 скита: в с. Каржа и в дер. Боболи Малоярославецкого р-на.

В 2000 г. в М. м. проживало 68 сестер, к 2016 г.— 105 сестер. В обители круглосуточно читается неусыпаемая Псалтирь; хранится ряд святынь, в т. ч. резное распятие с частицами Животворящего Креста Господня, хитона Господня и камнем от Гроба Господня; частица мощей свт. Николая Чудотворца, привезенная в обитель в 2001 г. в дар из г. Бари; стопа прп. Антония (Путилова). Практикуется шитье икон бисером, шелком и золотом. Возобновлена традиция ежегодного крестного хода из М. м. к братской могиле 25 окт.

В 1998 г. М. м. посетил патриарх Болгарский *Максим (Минков)*, в июле 1999 г.— патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*, визит патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* 28 окт. 2012 г. был приурочен к 200-летию Малоярославецкого сражения.

Арх.: ГА Калужской обл. Ф. 383; Ф. Р–1498. Оп. 1. Д. 723; РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Д. 5994.
Ист.: Письма к разным лицам игум. *Антония [Путилова]*, бывш. настоятеля Мало-Ярославецкого Николаевского мон-ря. М., 1869; ОДДС. Т. 6. Стб. 13–14, 485–486; Малоярославец: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1884. С. 11, 34–35; Малоярославец в Отечественной войне 1812 г.: Сб. док-тов и мат-лов. Малоярославец, 1992.
Лит.: *Глинка В. С.* Малоярославец в 1812 г., где решилась судьба Большой армии Наполеона. СПб., 1842; *Баталин В.* О старинных рукописных памятниках, хранящихся при мон-рях и церквях Калужской губ. // Калужские ГВ. 1846. Ч. неофиц. № 29; Николаевский Черноострожский мон-рь в г. Малоярославце // Там же. 1847. № 7–8, 15, 22–23; *Ляметри П.* Ист. сведения о мон-рях Калужской губ. // Памятная кн. Калужской губ. на 1861 г. Калуга, 1861. С. 280–282; *Леонид (Кавелин), архим.* Ист. описание Малоярославецкого Черноостровского Николаевского общежит. мон-ря. СПб., 1863. М., 1903; *он же.* Обозрение рукописей и старопечатных книг в книгохранилищах мон-рей, городских и сельских церквей Калужской епархии // ЧОИДР. 1865. Кн. 4. Смесь. С. 40; *К.* Малоярославецкий Николаевский мон-рь после нашествия французов в 1812 г. // Калужские ЕВ. 1864. № 21. Приб. С. 382–390; Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба: Калужская губ. / Сост.: М. Попроцкий. СПб., 1864. Ч. 2. С. 536–538; *Макарий, иером.* Архим. Никодим, настоятель Малоярославецкого Черноостровского Николаевского мон-ря. СПб., 1867; *Климент (Зедергольм), иером.* Жизнеописание настоятеля Малоярославецкого Николаевского мон-ря, игум. Антония. М., 1870 (то же, изм. назв.: Житие прп. схиигум. Антония Оптинского. [Козельск], 1992); *Ростиславов Д. И.* Опыт исслед. об имуществах и доходах наших мон-рей. СПб., 1876. С. 79, 228, 242; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 586–587; *Зверинский.* Т. 1. С. 284–285; Архим. Макарий и его сподвижники // ЖПодв. Авг. С. 601–625; *Малинин Д. И.* Калуга: Опыт ист. путеводителя по Калуге и главнейшим центрам губернии. Калуга, 1912. С. 206–208; *Ассонов В. И.* Малоярославец и Малоярославецкие юбилейные торжества 1912 г. Калуга, 1914; *Пуцко В. Г.* Мандилион на вратах Черноостровского монастыря в контексте вост.-христ. традиции // Калужская губ. в Отечественной войне 1812 г.: Мат-лы науч. конф., посвящ. 181-й годовщине Малоярославецкого сражения. Малоярославец, 1994. С. 173–180; *Ячник Н. Е.* Малоярославецкий Николаевский Черноостровский мон-рь – памятник Отечественной войны 1812 г. // Мат-лы науч. конф. «Отечественная война 1812 г.: Источники, памятники, проблемы». 1994 г. Бородино, 1995. С. 126–131; *она же.* К истории Николаевской обители // Мон-ри в жизни России: Мат-лы науч. конф. Калуга; Боровск, 1997. С. 248–262; Черноостровский Николаевский жен. мон-рь // Калужская энцикл. Калуга, 2000. С. 646–647; Синодик священнослужителей и монахов для приходов и монастырей. Калуга, 2004. Ч. 1: Калужский у. С. 281, 282, 283, 284, 319; *Сорокина Л. Б.* Свято-Николаевский Черноостровский мон-рь // *Она же.* Святыни окрестностей Обнинска. Обнинск, 2006. С. 153–160; *Запальский Г. М.* «Не стоит село без праведника...»: Подвижники Мещовского края. М., 2007; *он же.* Оптина пуст. и ее воспитанники в 1825–1917 гг. М., 2009; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. / Сост.: мон. Марк (Хомич). М., 2008. Т. 2. С. 454, 547; *Рахаева Ю.* Они живут меж небом и землей... // Правосл. христианин. Калуга, 2009. № 2. С. 38–42; Земля Калужская – земля святая. Калуга, 2014. С. 68–71.

Г. М. Запальский

МАЛОЯРОСЛА́ВЕЦКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО, *Калужской и Боровской епархии* РПЦ. Существовало в 1923–1929 гг. на территории Малоярославецкого у. Калужской губ., названо по г. Малоярославец. В XVIII–XIX вв. церковное управление на этих землях осуществлялось при посредстве Малоярославецкого духовного правления (в фонде 273 ГА Калужской обл. сохр. его дела за 60-е гг. XVIII – 60-е гг. XIX в.), к-рое размещалось в одной из башен *малоярославецкого Черноостровского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря.*

В отсутствие на кафедре Калужского еп. *Феофана (Тулякова;* впосл. митрополит) и по причине ареста викарного Боровского еп. Алексия (Житецкого) временное окормление правосл. общин епархии по поручению патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* осуществлял пребывавший в Калуге с 17 авг. 1923 г. викарий *Киевской епархии* Звенигородский еп. *Алексий (Готовцев).*

В кон. авг.— 1-й пол. сент. 1923 г. от имени калужских правосл. общин еп. Феофану было направлено заявление, в к-ром среди прочего содержалось ходатайство о назначении викария в Малоярославец. 4(17?) сент. того же года состоялось заседание Синода под председательством патриарха, на к-ром было постановлено учредить М. в. и назначить викарием еп. Алексия (Готовцева). Патриаршим постановлением от 1(14?) окт. 1923 г. еп. Алексию было вверено *Серпуховское викариатство* Московской епархии. 22 окт. того же года на Малоярославецкую кафедру был назначен незадолго до этого принесший покаяние патриарху и воссоединенный с Церковью бывш. обновленческий еп. Иоасаф (Шишковский-Дрылевский). В прошении свт. Тихона на имя начальника 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ Е. А. *Тучкова* от 26 нояб. 1924 г. о разрешении провести в Москве собрание под председательством патриарха «для обсуждения церковных вопросов» Малоярославецкий еп. Иоасаф упомянут в числе проживающих в Москве архиереев, намеченных первоиерархом к участию в собрании. В статусе епископа Малоярославецкого, управляющего Калужской епархией, 12 апр. 1925 г. он подписал акт о передаче высшей церковной власти Крутицкому митр. сщмч. *Петру (Полянскому).* В 1925–1927 гг. (с перерывами) еп. Иоасаф пребывал в ссылке, не позднее осени 1927 г. был переведен на Могилёвскую кафедру, а 10 нояб. того же года на его место был назначен Оршанский еп. *Стефан (Виноградов).* В 1927 г. еп. Стефан подвергся кратковременному аресту, а 5 февр. 1929 г. был перемещен на *Мосальское викариатство* Калужской епархии. После этого М. в. не замещалось.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 224.
Ист.: Акты свт. Тихона. С. 415–416, 932–933; Следственное дело Патр. Тихона: Сб. док-тов / Ред.: прот. В. Воробьев; Сост.: Н. А. Кривова. М., 2000. С. 384–386, 415–416.
Лит.: *Лихачёв В.* Положение и состояние РПЦ в 1918–1924: (По мат-лам арх. фонда канцелярии Святейшего Патр. Тихона и Свящ. Синода): Курс. соч. / СПбДА. СПб., 1999. Ч. 2. Ркп. С. 63, 80; *Губонин.* История иерархии. С. 286–287.

Г. М. Запальский

МАЛФЕ́ФА [греч. Μαλφεθᾶ], мц. (пам. греч. 12 окт.). Место и время мученической кончины неизвестны. В визант. стишных Синаксарях сообщается, что она была застрелена из лука (напр., ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 521). Из стишных Синаксарей память М. и посвященное ей двустишие перешли в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, но не были включены в слав. стишные Прологи и в рус. календарные памятники. В ряде визант. календарей под 5 окт. помимо персид. мц. *Мамелхвы* упоминается также мц. Малфефа (или Малфета, Малфето, Малфефо) в Персиде (Типикон Великой ц.— *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 12; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 60; Синаксари и Минеи – Mess. 103, XII в.; Ambros. D 74 Sup., XII в.; B 104 Sup., XII–XIII в.; Paris. gr. 1583, XIII в., и др.— SynCP. Col. 107–108). Возможно, это та же самая святая, что и М.

Ист.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 1. Σ. 335.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 316; *Devos P.* Commémoraisons de martyrs Persans dans le synaxaire de Lund // AnBoll. 1963. Vol. 81. P. 146–147; *Sauget J.-M.* Mamelchta // BiblSS. Vol. 5. Col. 613–614; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 287; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Τ. 2: Ὀκτώβριος. Ἀθῆναι, 2009². Σ. 147.

МАЛХ [лат. Malchus; греч. Μάλχος] († вскоре после 373), прп. (пам. 26 марта; пам. визант. 5, 20 марта, 16 апр.; пам. древнерус. 13 апр.; пам. зап. 21 окт.). Биография М. стала известна блж. *Иерониму Стридонскому* со слов самого святого, когда тот гостил в имении пресв. Евагрия (впосл. архиеп. Антиохийский *Евагрий*) в Маронии, в 30 милях от Антиохии (кон. 373 — нач. 375). «Жизнь пленного монаха Малха» была написана блж. Иеронимом уже после смерти преподобного, в 390–391 гг. (*Kelly.* 1975. P. 170; *Gribomont J.* Jerome // *Quasten.* Patrology. Vol. 4. P. 238). Сохранились также сир. и греч. редакции этого жизнеописания. Сир. перевод осуществлен не позднее сер. VII в. и был включен в сб. «Рай отцов», составленный мон. Хенанишо в кон. VII в. Атрибуция повествования о М. Марку Отшельнику и первичность сир. текста по отношению к латинскому в наст. время отвергнуты учеными. Также была отклонена гипотеза Й. В. Кунце о существовании греч. подлинника, использованного блж. Иеронимом.

М. был по национальности сирийцем, род. в крестьянской семье в одной из деревень Нисибина. Родители желали, чтобы их сын вступил в брак, но тот хотел стать монахом. М. бежал из дома и был принят в мон-рь в Халкидской пустыне, к-рая находилась южнее Иммы и Берои. Спустя много лет он захотел посетить родные места, где еще жила его мать, и вопреки воле игумена покинул мон-рь. По пути М. попал в плен к бедуинам и стал рабом. Ему поручили пасти овец. Выполняя эту работу, М. целые дни молился и пел псалмы. Господин под угрозой смерти заставил М. взять в жены одну из христианок-пленниц. М. хотел покончить жизнь самоубийством, чтобы не нарушить девственности, но пленница убедила его вести целомудренную жизнь в супружестве. Через некоторое время им удалось совершить побег, но вскоре их настигла погоня. Беглецы спрятались у входа в большую пещеру, но не стали пробираться далеко внутрь, т. к. боялись змей и ядовитых насекомых. Когда в пещеру, размахивая оружием и грозно обращаясь к пленникам, вошел слуга, то из глубины выскочила львица и умертвила его. Вслед за слугой в пещеру вошел господин, и его постигла та же участь. Когда львица со львенком ушли из пещеры, М. и его жена продолжили путь. М. вернулся в свой монастырь, а его жена поступила в жен. обитель, и они провели оставшуюся жизнь в благочестии и целомудрии.

В сокращенном виде под 26 марта эта история вошла в визант. стишные Синаксари (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 559–562), затем из них была заимствована прп. Никодимом Святогорцем и помещена в «Синаксарист» (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 140–144), а также вошла в состав слав. стишных Прологов (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 7. С. 78–81) и в ВМЧ (Март. Дни 26–31. Стб. 792d – 794b). Кроме того, в XII в. краткое изложение сюжета было включено под 13 апр. в раздел слов и поучений пространной редакции нестишного Пролога (ГИМ. Син. № 246. Л. 65 об.– 66 об., 2-я пол. XIV в.), и из него было заимствовано митр. Макарием при составлении ВМЧ (Апр. Дни 8–21. Стб. 425–426).

В визант. рукописях память М. также иногда указана под 20 марта, реже — под 5 марта и 16 апр. Не исключено, что М. и прп. *Малх* (пам. греч. 24 нояб.) являются одним и тем же лицом. М. почитался святым и на Западе: сведения о нем включены под 21 окт. в Узуардов Мартиролог (2-я пол. IX в.) и в Римский Мартиролог кард. Цезаря Бария.

Ист.: CPL, N 619; BHL, N 5190; BHG, N 1015–1017; BHO, N 585–5586; *Hieron.* Vita Malchi monachi captivi // PL. 23. Col. 53–60; *Idem.* Vita Malchi / Ed. C. C. Mierow // Classical Essays presented to J. A. Kleist. St. Louis, 1946. P. 31–60; ActaSS. Oct. T. 9. P. 64–69; *Bedjan.* Acta. T. 7. P. 236–251; *Ven P., van den.* St. Jérôme et la Vie du *Moine Malchus* le Captif // Le Museon. N. S. Louvain-la-Neuve, 1900. Vol. 1. P. 413–455; 1901. Vol. 2. P. 38–43, 208–326; *Иероним Стридонский, блж.* Творения. 1903. Ч. 4. С. 44–53; *Budge E. A. W.* The Paradise or Garden of the Holy Fathers. L., 1907. Vol. 1. P. 351–352; Vol. 2. P. 279–290; ЖСв. Март. С. 491–499; *Jérôme.* Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion) / Texte crit. E. M. Morales, trad. P. Leclerc. P., 2007. (SC; 508).

Лит.: ActaSS. Oct. T. 9. P. 59–64; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 65, 81, 86, 107, 365; Т. 3. С. 116–117; *Gordini J. D.* Malco, eremita, santo // BiblSS. Vol. 8. Col. 585–587; *Kelly J. N. D.* Jerome: His Life, Writings and Controversies. L., 1975; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 287; *Μακάριος Συμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Т. 7: Μάρτιος. Σ. 265–266; Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy / Ed. J. Lössl, A. Cain. Farnham, 2009.

О. В. Л.

МАЛХ [греч. Μάλχος], прп. (пам. греч. 24 нояб.). Время и место жизни неизвестны. Сведения об этом святом содержатся в нек-рых списках византийских стишных Синаксарей (напр., в ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 527), из них известно только, что М. жил молитвой, постом и трудами, как подобает преподобному, и скончался в мире. Из стишных Синаксарей память М. и посвященное ему двустишие были включены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2003[5]. Т. 2. Σ. 178), но они не попали в состав слав. стишных Прологов, ВМЧ и соответственно в современный календарь РПЦ.

По одной из гипотез, этот святой является тем самым Малхом, о котором упоминает блж. *Феодорит* Кирский в «Истории боголюбцев», рассказывая о прп. *Мавсиме Сирине:* «Я знаю, сколь много других светильников сияло в пределах города Антиохии, каковы: великий Север, Петр Египетский, Евтихий, Кирилл, Моисей, Малх и весьма многие другие, шедшие тем же путем» (*Theodoret.* Hist. rel. 14. 1). По др. версии, этот святой является одним лицом с прп. *Малхом,* жизнь к-рого описана блж. *Иеронимом Стридонским* (см., напр., *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 365). Тем не менее такие авторитетные агиологи, как бывш. митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) и иером. Макарий Симонопетрит, не отождествляют этих одноименных святых.

Лит..: ActaSS. Oct. T. 9. P. 59–60; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 365; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 287; *Μακάριος Συμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 265.

МА́ЛЫЕ ПРОРО́КИ, собрание 12 пророческих книг небольшого объема, к-рое является частью канона евр. Библии и христ. ВЗ. В его состав входят книги пророков *Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея,* Захарии и *Малахии.* Самой краткой является Книга Авдия (21 стих, одна глава), самой длинной — Книга прор. Захарии (211 стихов, 14 глав). Эти книги приписываются пророкам VIII–VI/V вв. до Р. Х. Из них самыми ранними (VIII в. до Р. Х.) считаются книги пророков Осии и Амоса, живших на территории Северного царства (Израиль), и Михея из Южного царства (Иудея); самыми поздними — книги пророков Аггея, Захарии

и, возможно, Малахии из Иудеи раннеперсид. периода (кон. VI–V в. до Р. Х.).

Название «Малые пророки» является калькой с лат. prophetae minores. Данное обозначение 12 пророческих книг было распространено в лат. Церкви начиная с IV–V вв. по Р. Х. Впервые оно засвидетельствовано у блж. Августина Гиппонского, к-рый поясняет, что «малыми» эти пророки называются по причине того, что их сочинения отличаются краткостью (...quia sermones eorum sunt breves) по сравнению с сочинениями великих (maiores) пророков, к которым он причисляет Исаию, Иеремию, Иезекииля и Даниила (*Aug.* De civ. Dei. XVIII 29).

Согласно иудейской традиции, М. п. являются одной книгой, к-рая носит название «Книга Двенадцати» (евр. *šənem ʿaśar;* арам. *təre ʿăsar*). Подобны еврейскому и 2 греч. названия (оба переводятся как «Двенадцать пророков»): οἱ δώδεκα προφῆται (встречается в сочинениях свт. Мелитона Сардийского, Оригена, свт. Афанасия Великого) и τὸ Δωδεκαπρόφητον (у свт. Епифания Кипрского).

Место М. п. в каноне. В рукописях и изданиях евр. масоретской Библии книги М. п. (Книга Двенадцати) располагаются в конце разд. «Поздние пророки» (*nəḇi'im ʾḥăronim*) после книг пророков Исаии, Иеремии и Иезекииля. Тем не менее в раввинистическую эпоху была известна и др. последовательность книг. Согласно Вавилонскому Талмуду (Бава Батра. 14a), правильный порядок библейских книг этого раздела должен быть следующим: Книги пророков Иеремии, Иезекииля, Исаии, Книга Двенадцати.

В греч. каноне LXX книги М. п. входят в состав раздела поэтических и пророческих книг. При этом древнейшие рукописи LXX отличаются друг от друга последовательностью, в которой располагаются различные части раздела (см.: *Glenny.* 2013. P. 4–6). В Ватиканском кодексе пророческие книги идут вслед за поэтическими (Псалмы — Товит), а в Синайском и Александрийском предшествуют им. При этом в Ватиканском и Александрийском кодексах книги М. п. стоят перед книгами великих пророков, а в Синайском кодексе располагаются после них. Полагают, что порядок, согласно которому книги М. п. занимают 1-е место среди пророческих книг, был обусловлен экзегезой Ос 1. 2: 1-я фраза данного стиха: «Начало слова Господня...» понималось как вступление ко всему пророческому корпусу, к к-рому относились не только книги М. п., но и т. н. великих.

В изданиях Библии на рус. языке М. п. относятся к разделу пророческих книг и располагаются после книг великих пророков — Исаии, Иеремии, Плача Иеремии, Иезекииля, Даниила. В изданиях, в к-рые включены неканонические книги, за книгами М. п. следуют *Маккавейские книги.*

Последовательность книг М. п. В древнеевр. масоретских рукописях и изданиях масоретского текста (МТ) книги М. п. располагаются в следующей последовательности: Книга Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии. Этот же порядок книг М. п. сохраняется и в рус. синодальном переводе Библии.

Порядок книг М. п. в кумран. свитках, а также в свитке Mur XII из Вади-*Мураббаат* совпадает с масоретским. Исключением является свиток 4QXII^{a}, который датируется II в. до Р. Х.: в нем зафиксирована др. последовательность 3 последних книг М. п.: 10-я — Захарии, 11-я — Малахии, 12-я — Ионы.

В ином порядке книги М. п. располагаются в большинстве рукописей, а также в изданиях греч. перевода LXX: Книга Осии, Амоса, Михея, Иоиля, Авдия, Ионы, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии.

Кроме того, в различных сочинениях начала христ. эры М. п. перечисляются в последовательности, отличающейся и от МТ, и от LXX. В христ. псевдоэпиграфе «Вознесение Исаии» (между I и III вв. по Р. Х.) дан список 10 книг М. п. в следующем порядке: Книга Амоса, Книга Осии, Михея, Иоиля, Наума, Ионы, Авдия, Аввакума, Аггея, Малахии. В псевдоэпиграфе «Жития пророков» (датировка дискуссионная: между I и V вв. по Р. Х.) М. п. перечисляются в последовательности: Книга Осии, Михея, Амоса, Иоиля, Авдия, Ионы, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии.

Большинство исследователей полагают, что первоначальным является порядок книг, представленный в МТ. При этом основной принцип расположения материала в МТ является хронологическим: в начале корпуса находятся книги, приписываемые пророкам, которые жили, по мнению составителей собрания М. п., в VIII в. до Р. Х. (Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона и Михей), в середине — пророкам VII в. до Р. Х. (Наум, Аввакум, Софония), в конце — пророкам VI–V вв. до Р. Х. (Аггей, Захария, Малахия) (*Macintosh.* 1997. P. LII; *Jones.* 1995. P. 240–241). Отличный от масоретского порядок книг М. п. в LXX объясняют неск. обстоятельствами (подробнее см.: *Glenny.* 2013. P. 6–16): последовательность книг отражает стремление расположить их в более точном хронологическом порядке, чем в МТ; первые 5 книг М. п. располагаются согласно принципу уменьшения их объема — самой длинной является Книга Осии, самой краткой — Книга Авдия, Книга Ионы занимает 6-е место, поскольку отличается от 5 предшествующих книг своим жанром; тематический принцип расположения книг: первыми стоят книги, в к-рых отражена тема суда над Северным и Южным царствами (Осии, Амоса, Михея); 2-е место занимают книги, в которых преобладает тема *Дня Господня* и суда над народами (Иоиля, Авдия, Ионы, Наума, Аввакума, Софонии); на 3-м месте — книги, посвященные возрождению Израиля (Аггея, Захарии, Малахии).

Свидетельства текста (в разделе ссылки на библейские тексты даются в соответствии с масоретской нумерацией).

Тексты на древнееврейском языке. Древнейшими свидетельствами текста М. п. на древнеевр. языке являются рукописи, найденные в *Кумране* и Вади-Мураббаат (датируются II в. до Р. Х.— II в. по Р. Х.). Среди них выделяют собственно списки библейского текста М. п., а также различные сочинения, к-рые содержат цитаты из этой книги. Общее число библейских списков точно не установлено, поскольку мн. рукописи сохранились в виде небольших фрагментов, так что нельзя установить, являлись ли они списками книг М. п. или же экзегетическими произведениями, содержащими только цитаты из них (см. обзор в: *Weissenberg.* 2012. P. 357–376).

К числу списков книг М. п. относят, прежде всего, неск. свитков из 4-й кумран. пещеры, текст к-рых был издан в 1997 г. (*Fuller.* 1997. P. 221–318. Pl. XL–LXIV), а также свиток из Вади-Мураббаат, опубликован

в 1961 г. (*Milik*. 1961. P. 181–205. Pl. LVI–LXXIII).

1. Свиток 4QXII[a] (4Q76). Сохранился в 23 фрагментах, которые содержат следующие отрывки текста: Зах 14. 18; Мал 2. 10–14; 2. 15–3. 4; 3. 5–14; 3. 14–24; Иона 1. 1–5, 7–8; 1. 9–10; 1. 16–2. 1; 2. 7; 3. 2. На основании почерка список датируют 150–125 гг. до Р. Х.; он, вероятно, старейший список книги М. п. Отличается иным по сравнению с МТ порядком библейских книг: последнее место в нем занимает не Книга Малахии, а Книга Ионы. Орфография близка к МТ.

2. Свиток 4QXII[b] (4Q77). Сохранился в 6 фрагментах, к-рые содержат следующие отрывки текста: Соф 1. 1–2; 2. 13–15; 3. 19–20; Агг 1. 1–2; 2. 2–4. На основании почерка датируется 150–125 гг. до Р. Х. Орфография близка к МТ.

3. Свиток 4QXII[c] (4Q78). Сохранился в виде 50 фрагментов, к-рые содержат следующие отрывки текста: Ос 2. 13–15; 3. 2–4; 4. 1–5. 1; 13. 3–10; 13. 15–14. 6; Иоиль 1. 10–2. 1; 2. 8–10; 2. 10–23; 4. 6–21; Ам 2. 11–3. 7; 3. 8–4. 2; 6. 13–7. 16; Соф 2. 15–3. 2. По особенностям почерка датируется ок. 75 г. до Р. Х. Отличается особой орфографией, сходной с той, что присуща мн. кумран. текстам (1QS, 1QIsa[a] и проч.): для обозначения гласных «о» и «у» широко используется буква «вав», в т. ч. в закрытых безударных слогах.

4. Фрагмент неизвестной кумран. рукописи, содержащий отрывок Мал 3. 6–7. Ранее считался фрагментом № 35 кумран. свитка 4QXII[c].

5. Свиток 4QXII[d] (4Q79). Сохранился в виде 2 фрагментов, к-рые содержат (с лакунами) текст Ос 1. 6–2. 5. На основании почерка датируется кон. 1-й пол. I в. до Р. Х.

6. Свиток 4QXII[e] (4Q80). Сохранился в виде 25 фрагментов, к-рые содержат следующие отрывки текста: Агг 2. 18–2; Зах 1. 4–6, 9–10, 13–14; 2. 10–14; 3. 2–10; 4. 1–4; 5. 8–11; 6. 1–5; 8. 2–4, 6–7; 12. 7–12. По особенностям почерка датируется 75–50 гг. до Р. Х. Орфография и текст близки к МТ.

7. Свиток 4QXII[f] (4Q81). Сохранился в виде 5 фрагментов, к-рые содержат (с лакунами) отрывки текста из книг: Ионы 1. 6–8, 10–16 и Михея 5. 1–2. На основании почерка датируется ок. 50 г. до Р. Х.

8. Свиток 4QXII[g] (4Q82). Сохранился в виде 249 фрагментов, к-рые содержат следующие отрывки текста: Ос 2. 1–5, 14–19, 22–25; 3. 1–5; 4. 1, 10–11, 13–14; 6. 3–4, 8–11; 7. 1, 13–16; 8. 1; 9. 1–4, 9–17; 10. 1–14; 11. 2–11; 12. 1–15; 13. 1, 6–8 (?), 11–13;

Фрагмент свитка 4Q79. I в. до Р. Х. (Музей Израиля, Иерусалим)

14. 9–10; Иоиль 1. 12–14; 2. 2–13; 4. 4–9, 11–14, 17, 19–20; Ам 1. 3–15; 2. 1, 7–9, 15–16; 3. 1–2; 4. 4–9; 5. 1–2, 9–18; 6. 1–4, 6–14; 7. 1, 7–12, 14–17; 8. 1–5, 11–14; 9. 1, 6, 14–15; Авд 1. 1–5, 8–12, 14–15; Иона 1. 1–9; 2. 3–11; 3. 1–3; 4. 5–11; Мих 1. 7, 12–15; 2. 3–4; 3. 12; 4. 1–2; 5. 6–7; 7. 2–3, 20; Наум 1. 7–9; 2. 9–11; 31–3, 17; Авв 2. 4 (?); Соф 3. 3–5; Зах 10. 11–12; 11. 1–2; 12. 1–3. Датируется посл. третью I в. до Р. Х. Текст свитка содержит большее количество matres lectionis, чем МТ, в некоторых случаях содержит признаки особой кумран. орфографии (суффикс «*k̲*» вместо «*k*», 2 раза аффикс «*t̲*» вместо «*t*»).

9. Свиток Mur XII (Mur 88). Содержит текст следующих отрывков из книг М. п.: Иоиль 2. 20; 2. 26–4. 16; Ам 1. 5–2. 1; 7. 3–8. 7; 8. 11–9. 15; Авд 1. 1–21; Иона 1. 1–4. 11; Мих 1. 1–6. 7; 6. 11–7. 18; Наум 1. 1–3. 19; Авв 1. 3–2. 11; 2. 18–3. 19; Соф 1. 1; 1. 11–3. 6, 8–20; Агг 1. 1–2. 10; 2. 12–23; Зах 1. 1–4. Датируется нач.– 1-й пол. II в. по Р. Х. Орфография и текст близки к МТ, так что его считают важнейшим свидетельством протомасоретского текста М. п.

Кроме того, следующие рукописи представляют собой небольшие фрагменты отдельных книг М. п.: неопубликованный Ms Schøyen 4612/1 (50–100 гг. по Р. Х., фрагменты текста Иоиль 4. 1–4, публикация намечена на 2016 г.), 4Q168 (или 4QpMi; 30 г. до Р. Х.– 20 г. по Р. Х., фрагменты Мих 4. 8–12; см. *Allegro*. 1968. P. 36. Pl. XII); 5QAmos (или 5Q4; фрагменты Ам 1. 2–5; см. *Milik*. 1962. P. 173–174).

В научном сообществе идет дискуссия о том, какие из упомянутых свитков содержали полный текст М. п. Издатель текстов из 4-й пещеры Р. Фуллер (*Fuller*. 1996. P. 86–101) полагал, что все обнаруженные в ней свитки, а также MurXII первоначально содержали полное собрание книг М. п. По мнению Э. Това (*Tov*. 2004. P. 79), полный текст М. п. содержали лишь свитки 4QXII[b], 4QXII[g] и MurXII. Дж. Брук (*Brooke*. 2006. P. 33–34) в свою очередь предположил, что списками Книги Двенадцати являлись свитки 4QXII[b], 4QXII[c], 4QXII[g], 4QXII[e], MurXII и, возможно, 4QXII[d]. Наиболее скептически оценивает состояние источников Ф. Гийом (*Guillaume*. 2007. P. 2–12). По его мнению, ни один из свитков из 4-й пещеры не может считаться списком Книги Двенадцати, таковым является лишь MurXII.

Важными свидетельствами древнеевр. текста М. п. являются также кумран. толкования (пешарим) на отдельные книги, входящие в состав М. п., в частности Осии (4QpHos[a] (или 4Q166; цитата из Ос 2. 8–14; см.: *Allegro*. 1968. P. 31–32. Pl. X) и 4QpHos[b] (или 4Q167; цитаты из Ос 5. 13–15; 6. 2–4, 7, 9–11; 7. 10–11; 8. 6–8,13–14; см.: *Allegro*. 1968. P. 32–36. Pl. X)), Михея (1QpMi или 1Q14;

Фрагмент свитка 4Q166. I в. до Р. Х. (Музей Израиля, Иерусалим)

цитаты из Мих 1. 2–6, 8–9; 6. 15–16; 7. 6(?); см.: *Milik*. 1955. P. 77–80. Pl. XV), Наума (или 4Q169; цитаты из Наум 1. 3–6; 2. 12–14; 3. 1–12, 14(?); см.: *Allegro*. 1968. P. 37–42. Pl. XII–XIV), Аввакума (1QpHab, цитируется Авв 1. 2–2. 20; см.: *Burrows*. 1950. Pl. LV–LXI), Софонии (1QpZeph (или 1Q15; цитаты из Соф 1. 18; 2. 1–2; см.: *Milik*. 1955. P. 80. Pl. XV) и 4QpZeph (или 4Q170; цитата из Соф 1. 12–13; см.: *Allegro*. 1968. P. 42. Pl. XIV)).

Древнейшие масоретские рукописи М. п. датируются IX–XI вв. по Р. Х. Важнейшими свидетельствами МТ являются рукописи, к-рые содержали полный текст Библии: Ленинградский кодекс (B19a; 1009 г.) и Алеппский кодекс (925 г.), а также неск. кодексов пророческих книг: Каирский (896 г.), Петербургский (Heb B 3; вокализован в соответствии с вавилонской системой; 916 г.), Нью-Йоркский (ENA 346 = JTS 232, X в., в тексте М. п. отсутствуют книги Амоса, Ионы, Авдия, Малахии, а также фрагменты Иоиль 4. 8–21; Мих 1. 1–5. 5; Авв 3. 12–19; Соф 1. 1–3. 19; Зах 1. 16–14. 20).

Критическое издание древнеевр. текста М. п.: *Gelston.* 2010. Синопсис важнейших свидетельств текста из Кумрана, Вади-*Мураббаат,* МТ, LXX и 8Hev XII gr: *Ego, Lange, Lichtenberger, Troyer.* 2005.

Переводы на древнегреческий язык. Греч. перевод М. п. (LXX) был осуществлен, по мнению большинства исследователей, в нач. или сер. II в. до Р. Х. в Египте (вероятно, в Александрии) одним переводчиком (подробнее о переводе см.: *Dines.* 2015. P. 438–455; *Glenny.* 2013. P. 1–23). Самым ранним списком книг М. п. в переводе LXX является Вашингтонский папирус III в. по Р. Х. (W), к-рый содержит текст Книги прор. Осии (с лакунами) и начало Книги прор. Амоса. Важнейшими списками являются кодексы: Ватиканский (B; IV в. по Р. Х.), Александрийский (A; V в. по Р. Х.) и Синайский (S; IV в. по Р. Х.; не сохр. текст Книг пророков Осии, Амоса и Михея). Свидетельством наличия текста LXX являются также древние переводы, осуществленные с греч. языка (старолатинский, коптский, армянский и др.). Евр. оригинал (Vorlage) перевода LXX близок к МТ, но не тождествен ему. В нек-рых случаях текст греч. перевода длиннее, чем МТ (Ос 13. 4; Ам 1. 3; Наум 1. 14; 3. 8; Агг 2. 9, 14; Мал 1. 1). В отличие от переводчика Книги прор. Исаии переводчик книг М. п. старался избегать парафразов и точно передавать смысл еврейского текста. К числу особенностей перевода LXX относятся: передача евр. *yhwh ṣb'wt* «(Яхве) воинств» (= «Господь Саваоф») греческим κύριος παντοκράτωρ («Господь Вседержитель»); антисирийская (антиселевкидская) и антисамаритянская направленность текста (см. Ам 1. 3–5, 15; 3. 12; 6. 1; 9. 7; Ос 8. 6; 13.2, 16; Мих 1. 7–8); устранение из текста антропоморфизмов (см., напр.: Ам 3. 2; Иоиль 3. 16; Зах 12. 10); интерпретация некоторых отрывков в мессианском ключе (Ам 4. 13; Авв 2. 3–4). Критическое издание см.: *Ziegler.* 1984.

Пять греч. рукописей содержат текст Авв 3. 3–19, отличный от LXX. Данный вариант текста, который получил название версии Барберини, считают ревизией LXX, близкой к переводу *Симмаха.* По мнению Дж. Л. Харпера, ее следует датировать I в. до Р. Х.— I в. по Р. Х., хотя нельзя исключить также и того, что данный перевод был осуществлен во II в. до Р. Х. или во II в. по Р. Х. (изд. текста и его анализ см. в: *Harper.* 2015).

Раннюю ревизию греч. текста LXX содержит свиток из Нахаль-Хевер 8Hev XII gr (8Hev1), датируемый 2-й пол. I в. до Р. Х.— 1-й пол. I в. по Р. Х. Сохранились фрагменты 25–26 столбцов, к-рые содержат следующие отрывки текста М. п.: Иона 1. 14–16; 2. 1–7; 3. 2–10; 4. 1–2, 5; Мих 1. 1–8; 2. 7–8; 3. 5–6; 4. 3–5, 6–10; 5. 1–6; Наум 1. 13–14; 2. 5–10, 13–14; 3. 3, 6–17; Авв 1. 5–11, 14–17; 2. 1–8, 13–20; 3. 9–15; Соф 1. 2–6, 13–18; 2. 9–10; 3. 6–7; Зах 1. 1–4, 12–14; 2. 2–4, 7–9, 11–12, 16–17; 3. 1–2, 4–7. Полагают, что первоначально свиток содержал полный текст книг М. п. Текст свитка был написан 2 различными писцами. Имя Яхве записано палеоевр. буквами. В тексте свитка отражено стремление приблизить текст греч. перевода к древнеевр. оригиналу. Ж. Д. *Бартелеми* (*Barthélémy.* 1963) предположил, что его текст представляет собой т. н. καίγε, т. е. рецензию LXX (использование эквивалента καίγε для передачи евр. слова *gam* «также» является отличительной чертой данного перевода — см. в ст. *Септуагинта*) — группу греч. переводов Библии, к к-рой он также отнес перевод Книги Песни Песней Соломона, перевод Книги прор. Даниила, приписываемый Феодотиону, дополнения к Книге Иова, приписываемые Феодотиону, некоторые анонимные дополнения к Книге прор. Иеремии, перевод Псалмов из 7-й колонки Гексапл (editio quinta) (изд.: *Tov.* 1990).

Сохранились фрагменты и других ревизий LXX: переводов *Акилы* (1-я пол. II в. по Р. Х.), Симмаха (кон. II в.— нач. III в. по Р. Х.), Феодотиона (I–II вв. по Р. Х. или позже), переводов из 7-й (editio quinta), 8-й (editio sexta) и 9-й (editio septima) колонок Гексапл, а также перевода, сделанного анонимным сир. (ὁ συρος) переводчиком (подробнее об этих переводах см.: *Fernández Marcos.* 2000. P. 109–173; критическое изд.: *Ziegler.* 1984).

Переводы на другие языки. Важными свидетельствами текста М. п. являются также древние переводы, сделанные с древнееврейского оригинала: сирийский, арамейский и латинский.

Сир. перевод (Пешитта) книг М. п. был осуществлен, по мнению исследователей, в сер. или в кон. I в. по Р. Х. неск. переводчиками, принадлежавшими, видимо, к иудейской общине. Текст близок к МТ, но содержит признаки влияния LXX и евр. экзегетической традиции, отраженной в Таргуме (подробнее см.: *Gelston.* 1987; *Tully.* 2015; критическое изд.: *Gelston.* 1980).

Арам. перевод книг М. п. является частью Таргума пророческих книг – т. н. Таргума Ионафана. По мнению исследователей, он был осуществлен в Палестине после 70 г. по Р. Х., хотя и основывался на более ранней устной традиции, и затем подвергся редактированию в Вавилоне. Текст евр. оригинала для Таргума близок к МТ. Для перевода характерны парафраз, использование богословских терминов «мемра» («Слово») и «шехина» «(Божественное) присутствие», стремление избежать антропоморфизмов (Критическое изд.: *Sperber.* 1962; англ. пер.: *Cathcart, Gordon.* 1989).

Лат. перевод книг М. п. (Вульгата) был осуществлен блж. Иеронимом Стридонским в Вифлееме между 390 и 405 гг. с древнеевр. оригинала. Текст близок к МТ, но испытал влияние LXX (критическое изд.: Liber Duodecim Prophetarum. 1987).

Единство корпуса М. п. В иудейской традиции книги М. п. составляют единую Книгу Двенадцати (пророков). Первое, хотя и косвенное, свидетельство существования этой книги (ок. 200 г. до Р. Х.) содержится в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, в к-рой 12 пророков упоминаются вслед за пророками Иеремией (Сир 49. 6–7) и Иезекиилем (Сир 49. 8–9): «...и кости двенадцати пророков да оживут от места своего! Ибо они утешили Иакова и спасли его верой, сопряженной с надеждой» (Сир 49. 10; перевод *К. Б.*).

В конце эпохи Второго храма текст М. п. переписывался в отдельных свитках. Подобные свитки II в. до Р. Х.— II в. по Р. Х. были обнаружены в Кумране (4QXII^{b}, 4QXII^{g} и, возможно, также др. свитки из 4-й пещеры), Вади-Мураббаат (Mur XII) и Нахаль-Хевере (8Hev XII gr).

В Деяниях св. апостолов также содержатся свидетельства того, что тексты М. п. представляли собой в I в. по Р. Х. одну книгу. В Деян 7. 42 цитата из Книги прор. Амоса (Ам 5. 25–27) предваряется фразой «как написано в книге пророков» (καθὼς γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν). В Деян 13. 40 перед цитатой из Книги прор. Аввакума (Авв 1. 5) стоят слова «сказанное у пророков» (τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις), в Деян 15. 15 пророчество из Книги прор. Амоса (Ам 9. 11–12) названо «словами пророков» (οἱ λόγοι τῶν προφητῶν).

Сочинение Иосифа Флавия «Против Апиона» (1. 40) содержит упоминание общего числа пророческих книг (13), из которого следует, что книги М. п. считались одной книгой. Общее число библейских книг (24) указано в апокрифической «Четвертой книге Ездры», что также может считаться свидетельством того, что М. п. составляли одну книгу.

В Вавилонском Талмуде (Бава Батра. 14b) Книга Двенадцати понимается как отдельная книга. При этом ставится вопрос, почему Книга прор. Осии, к-рая является самой ранней из книг пророков, не рассматривается как отдельная, а присоединена к сочинениям пророков пленного периода (Аггея, Захарии, Малахии); и дается ответ: поскольку она мала по объему, то могла потеряться. Кроме того, в Талмуде (Бава Батра. 13a) указано на то, что при переписывании книг М. п. между ними нужно оставлять пробел в 3 строки, в то время как пробел между различными книгами закона и пророков должен составлять 4 строки.

Блж. Иероним Стридонский в прологе к лат. переводу книг М. п. (Prologus Duodecim Prophetarum) также писал, что книги 12 пророков составляют одну книгу («...unum librum esse duodecim prophetarum»).

Существуют и внутренние свидетельства того, что М. п. являются не только собранием мн. книг, но и единой книгой (*Redditt.* 2000. P. 11–33). Как показал Дж. Ногалски (*Nogalski.* Literary precursors. 1993; *Idem.* Redactional processes. 1993), начало и конец мн. книг из корпуса М. п. соединены друг с другом посредством специальных редакционных вставок (catchwords). К числу наиболее явных примеров относятся переходы: от Ос 14. 4–9 к Иоиль 1. 2; от Иоиль 3. 16 к Ам 1. 2; от Ам 9. 11–15 к Книге прор. Авдия; от Мих 7. 8–20 к Наум 1. 2–8; от Наум 3. 15–17 к Авв 3. 17 (аллюзия на Иоиль 1. 4 и 2. 25); от Соф 3. 18–20 к Агг 1; от Зах 8. 9–23 к Мал 1. 1–14.

Кроме того, между книгами М. п. существует и тематическая общность. Одной из важнейших тем, которая присуща мн. книгам М. п., является тема Дня Господня (*Beck.* 2005; кн. Иоиля; Ам 5. 18–20; Авд 1. 15; Соф 1. 7–18; Зах 14; Мал 4). Др. общие темы — удел Иерусалима и храма (книги Авдия, Аггея, Иоиля, Захарии, Малахии и др.), плодородие земли (Ос 2. 21–23; 14. 7–8; Иоиль 1. 10–12; 2. 18–19; Ам 9. 13–14; Авв 3. 17; Агг 1. 11; Зах 8. 12), судьба окружающих народов (Иоиль 2–3; Ам 1–2; Книги Авдия, Ионы, Наума, Софонии), критика правителей и высших слоев общества (Ос 4. 4–10; 5. 1; Ам 6; 7. 10; Мих 3. 1–7, 9–11; Соф 3. 1–4; Зах 13. 3–6; Мал 1. 6–14).

Формирование корпуса М. п. Поскольку книги, входящие в корпус М. п., приписываются пророкам, жившим в разные периоды иудейской и израильской истории, вопрос о происхождении корпуса ставился уже в раввинистическую эпоху. В Вавилонском Талмуде (Бава Батра 15a) говорится, что Книгу Двенадцати, а также Книги пророков Иезекииля, Даниила и Есфири написали «мужи великого собрания», т. е. мудрецы, жившие в кон. VI–IV в. до Р. Х.

В совр. библеистике активная дискуссия о происхождении корпуса М. п. ведется с сер. XIX в. В частности, Г. Эвальд (*Ewald.* 1868. Bd. 1. S. 74–82) предположил, что формирование корпуса М. п. происходило в 3 основных этапа: допленный (VII в. до Р. Х.), в к-рый были собраны Книги пророков Иоиля, Амоса, Осии, Михея, Наума и Софонии; послепленный, когда добавили Книги пророков Авдия, Ионы, Аввакума, Аггея и 1-ю часть Книги прор. Захарии (главы 1–8) и изменили порядок книг; персидский (во дни Неемии) — добавили 2-ю часть Книги прор. Захарии (главы 9–14) и Книгу прор. Малахии.

К. Штойернагель (*Steuernagel.* 1912. S. 669–672) на основании анализа заголовков книг М. п. выделил 7 этапов формирования корпуса М. п.: VII в. до Р. Х. (в царствование *Иосии*) — собрание книг пророков Осии, Михея и Софонии; VI в. до Р. Х. (в период вавилонского плена) — добавление Книги прор. Амоса; V в.

Прор. Амос.
Инициал «V» из Вормской Библии.
2-я или 3-я четв. XII в.
(Brit. Lib. Harly 2803. Fol. 269r)

до Р. Х.— добавление Книг пророков Аггея и Захарии (главы 1–8); до 300 г. до Р. Х.— включение Книги прор. Наума в ее ранней форме; ок. 300 г. до Р. Х.— Книги прор. Аввакума и 1-й гл. Книги прор. Наума; вскоре после 300 г. до Р. Х.— 2-й части Книги прор. Захарии (главы 9–14); III в. до Р. Х.— Книг пророков Иоиля, Авдия и Ионы.

Р. Э. Вулф (*Wolfe.* 1935. P. 90–129), анализируя содержание и лит. форму текстов М. п., пришел к выводу о том, что в различные периоды истории Иудеи над их текстами работали 13 редакторов: 1-й — в 650 г. до Р. Х.— «иудейский» редактор Книги прор. Осии, адаптировавший ее содержание для жителей Южного царства (Иудеи); 2-й — в 621–586 гг. до Р. Х.— редактор, критикующий т. н. *высоты* (евр. *bemot*), правил сочинения пророков Осии и Амоса и объединил их в один корпус; 3-й — в 540–500 гг. до Р. Х.— позднепленный редактор, подверг редакции сочинения пророков Осии, Амоса, Михея, Софонии, Наума и, присоединив к ним сочинения прор. Аввакума, объединил в одну книгу, переписав их в отдельный свиток — Книгу шести пророков; 4-й — в 500–450 гг. до Р. Х.— редактор, критикующий

окружающие народы; 5-й — в 520–444 гг. до Р. Х., т. н. мессианист — редактор, ответственный за написание различных текстов мессианского содержания и редактирование более раннего материала в мессианском ключе; 6-й — в 360–300 гг. до Р. Х.— националистическая группа редакторов; 7-й — в 325 г. до Р. Х.— «редактор Дня Яхве», добавивший в текст М. п. подробные описания катаклизмов «Дня Господня»; 8-й — в 310–300 гг. до Р. Х.— эсхатологические редакторы (присоединили к Книге шести пророков сочинения прор. Иоиля, Ионы и Авдия, образовав Книгу девяти пророков); 9-й — в ранний послепленный период — «доксологист», добавил в Книгу прор. Амоса различные доксологические элементы; 10-й — в 300–275 гг. до Р. Х.— включил в книги М. п. полемические тексты, направленные против идолов; 11-й — в 275–250 гг. до Р. Х.— добавил в книги М. п. различные псалмы; 12-й — в 250–225 гг. до Р. Х.— т. н. ранние писцы, ответственные за совр. форму книги М. п., присоединили к Книге девяти пророков сочинения пророков Аггея, Захарии и Малахии, образовав Книгу двенадцати пророков; 13-й — в 200–175 гг. до Р. Х.— т. н. поздние писцовые школы, внесли в текст М. п. нек-рые изменения, в т. ч. интерполяции.

Ногалски (*Nogalski.* Literary precursors. 1993; *Idem.* Redactional processes. 1993) предпринял анализ редакционных глосс, которые были вставлены в начало и конец текста книг М. п. с целью связать эти книги друг с другом. При этом он выделил 3 основных этапа формирования корпуса М. п. На 1-м этапе были независимо друг от друга собраны 2 сборника пророческих текстов: девтерономическое собрание сочинений допленных пророков, состоящее из Книг пророков Осии, Амоса, Михея и Софонии, к-рые затрагивали темы греха, суда и помилования (после 587 г. до Р. Х.) (о девтерономической редакции см. в ст. *Исторические книги*); послепленное собрание сочинений пророков Аггея и Захарии (главы 1–8), призванное отразить деятельность пророков, к-рая привела к восстановлению Второго храма (раннеперсид. период). На 2-м этапе произошло объединение 2 сборников и добавление к ним Книг пророков Иоиля, Авдия, Наума, Аввакума и Малахии (позднеперсид.

Прор. Михей.
Роспись барабана
ц. вмч. Георгия Победоносца
на Ст. Ладоге.
80-е — 90-е гг. XII в.

период). При этом Ногалски предположил, что первые 2 книги были скомпилированы на основе существовавшего материала специально для того, чтобы стать частью книги М. п., а последние 3, ранее уже известные как отдельные книги, были отредактированы. На 3-м этапе (после 332 г. до Р. Х.) к корпусу М. п. были присоединены Книга прор. Ионы, а также 2-я часть Книги прор. Захарии (гл. 9–14).

Э. Боссхард-Непустиль (*Bosshard-Nepustil.* 1997) рассмотрел интертекстуальные связи различных пророческих книг, в результате чего реконструировал историю создания корпусов Книги прор. Исаии и М. п. В частности, он предположил, что книги М. п. были сформированы в неск. этапов: 1) собрание пророческих текстов Осии, Амоса и Михея — после 701 г. до Р. Х.; 2) редактирование времени правления царя Иосии (кон. VII в. до Р. Х.), присоединение к корпусу М. п. текстов прор. Наума (небольшие фрагменты книги); 3) раннепленная редакция (после 562 г. до Р. Х.): создание корпуса, состоящего из фрагментов нынешних Книг пророков Осии, Иоиля, Амоса, Михея, Наума, Аввакума и Софонии (Вавилон изображен как орудие божественного наказания); 4) позднепленная редакция (ок. 520 г. до Р. Х.): добавление фрагментов Книги прор. Захарии; в текстах, принадлежащих к этому слою, предсказывается гибель Вавилона; 5) редакция сер. V в. до Р. Х.: добавление Книги прор. Авдия; 6) позднеперсид. редакция: присоединение Книг пророков Ионы и Малахии; 7) редакция времени Александра Македонского. По мнению Боссхарда-Непустиля, корпус М. п. подвергался редактированию и в эллинистическую эпоху.

Основываясь в значительной степени на трудах Ногалски, А. Шарт (*Schart.* 1998) изучил различные редакционные формулы в текстах М. п. Он выделил 6 основных этапов формирования корпуса М. п.: 1) объединение текстов пророков Северного (Израильского) царства Осии и Амоса в один свиток (Ос 1. 2 — 14. 1; Ам 1. 1; 1. 3 — 9. 4) — после 722 г.; 2) девтерономическая редакция — присоединение к текстам пророков Осии и Амоса сочинений пророков Южного (Иудейского) царства Михея и Софонии (Ос; Ам; Мих 1. 1 — 3. 12; 6. 1–16; Соф 1. 1 — 3. 8 и, возможно, 3. 11–13); 3) добавление к последним 4 книгам Книг пророков Наума и Аввакума (Ос; Ам; Мих 1–3; 6. 1 — 7. 6; Наум; Авв; Соф 1. 1 — 3. 13); 4) присоединение к корпусу М. п. Книг пророков Аггея и

Прор. Осия.
Миниатюра
из Киевской Псалтири.
1397 г.
(РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 120)

Захарии (Ос; Ам; Мих 1–7; Наум; Авв; Соф; Агг; Зах 1–8 и, возможно, Зах 9–13); 5) эсхатологическая редакция и добавление к корпусу М. п. Книг пророков Иоиля и Авдия — формирование Книги десяти проро-

ков (Ос; Иоиль; Ам; Авд; Мих; Наум; Авв; Соф; Агг; Зах 1–14); 6) присоединение к корпусу Книг пророков Ионы и Малахии и превращение его в Книгу Двенадцати. На каждом этапе, кроме того, происходило редактирование текстов отдельных книг корпуса. Последние слова Книги прор. Малахии (Мал 4. 4–6) являются заключением ко всему разделу пророческих книг.

В наст. время подавляющее большинство библеистов считают, что корпус М. п. окончательно сформировался не позднее нач. II в. до Р. Х., наиболее вероятно, в III в. до Р. Х.

М. п. в Кумране. Самое большое число цитат из М. п. в кумран. лит-ре содержат толкования (пешарим) на книги М. п. (рус. перевод: *Амусин.* 1971). В них библейские тексты интерпретируются как пророчества о времени, в котором жили и действовали кумраниты (см. *Кумранская община*), а библейские персонажи отождествляются с определенными историческими лицами, жившими в кон. I тыс. до Р. Х. Так, напр., в толковании на Книгу прор. Аввакума (1QpHab) «нечестивец» (евр. *rš'*) в Авв 1. 4 отождествляется с «нечестивым священником» (евр. *hkwhn hrš'*), вероятно одним из представителей династии Хасмонеев, а «праведник» (евр. *ṣdyq*) в Авв 1. 13 — с «Учителем праведности» (евр. *mwrh ṣdq,* основатель кумран. общины). «Халдеи» (евр. *kśd'ym*) в Авв 1. 6–12 отождествляются с «киттиями» (*kty'ym,* вероятно, кумран. обозначение римлян). В толковании на Книгу прор. Наума «лев» в Наум 2. 12 отождествляется с царем Деметрием (видимо, селевкидский царь Деметрий III Эвкер, 95–88 гг. до Р. Х.). В толковании на Наум 2. 13 говорится о мести «яростного льва» «толкователям скользкого» (евр. *dwršy hḥlqwt*), т. е., видимо, речь идет о расправе хасмонейского царя Александра Янная над фарисеями между 90 и 84 гг. до Р. Х. Помимо толкований на М. п. в Кумране сохранились лишь комментарии на Книгу прор. Исаии и Псалтирь, что свидетельствует о том, что члены общины придавали книгам М. п. большое значение.

Цитаты из М. п. также встречаются и в др. кумран. текстах: CD (в «Дамасском документе» цитаты из Книг пророков Осии, Амоса, Наума, Захарии, Малахии), 4QFlorilegium (из Ам 9. 11), 4QCatena A (или 4Q177; из Ос 5. 8; Мих 2. 10–11; Наум 2. 10; Зах 3. 9), 4Q253a (из Мал 3. 16–18), 5Q10 (из Мал 1. 14).

М. п. в Новом Завете. Множество цитат (ок. 30) из книг М. п. и их реминисценций содержится в НЗ, (анализ см. в: The Minor Prophets in the NT. 2009; *Shepherd.* 2011), чаще др. новозаветных авторов к тексту М. п. обращались евангелисты Матфей и Лука, а также ап. Павел.

В Евангелии от Матфея тексты М. п. (пророков Осии, Ионы, Михея, Захарии, Малахии) цитируются чаще, чем тексты др. пророческих книг, а именно 10 раз (за ними следует Книга прор. Исаии — 8 раз). Автор использует их для того, чтобы показать, что Иисус является Мессией, приход и важнейшие со-

Прор. Захария. Мозаика купола в параклесионе мон-ря Паммакаристос (Фетхие-джами) в К-поле. Ок. 1315 г..

бытия жизни Которого были предсказаны пророками. При этом в отдельных случаях пассажи из книг М. п. приводятся без учета их первоначального контекста (напр., Ос 11. 1 в Мф 2. 15). Текст Мих 5. 2 рассматривается в Мф 2. 6 как пророчество того, что Мессия должен был родиться в Вифлееме; повествование евангелиста о поклонении *волхвов* и бегстве Св. Семейства в Египет (Мф 2) представляет собой рассказ об исполнении этого пророчества. Текст Ос 11. 1 («Из Египта вызвал я сына Моего»), в к-ром идет речь об исходе евреев из Египта, воспринимается как предсказание о возвращении Иисуса из Египта (Мф 2. 15). Пассажи Мал 3. 1 и 4. 5 интерпретируются как пророчество об *Иоанне Предтече,* который является *Ангелом Господним* (Мф 11. 10) и прор. *Илией* (аллюзия в Мф 11. 14). История прор. Ионы рассматривается как предзнаменование провозвестия, смерти и воскресения Иисуса Христа (Мф 12. 39–41; 16. 4, ср.: Лк 11. 32). Зах 9. 9 понимается (Мф 21. 5) как пророчество о *входе Господнем в Иерусалим.* Зах 11. 12–13 рассматривается как пророчество об Иуде, получившем за свое предательство 30 сребреников (Мф 26. 15; 27. 3–10). Пассаж Зах 13. 7 евангелист интерпретирует как пророчество о *Гефсимании* и рассеянии учеников Иисуса (Мф 26. 31, ср.: Мк 14. 27). Кроме того, в Евангелии сообщается о том, что Сам Иисус неоднократно (Мф 9. 13; 12. 7) цитировал слова прор. Осии (Ос 6. 6: «милости хочу, а не жертвы») в качестве обоснования того, что Его нравственное учение укоренено в ветхозаветной традиции. Текст Мих 7. 6 («...враги человеку — домашние его») цитируется в наставлении Иисуса, адресованном апостолам, к-рое зафиксировано в Мф 10. 35–36.

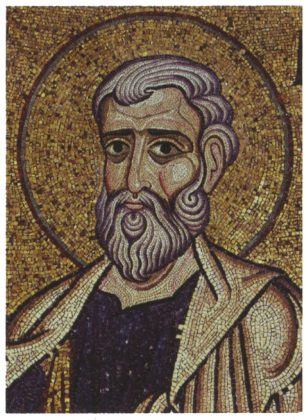
В Посланиях ап. Павла тексты М. п. (пророков Осии, Иоиля, Наума, Аввакума, Захарии, Малахии) цитируются 9 раз (в т. ч., в тех Посланиях, к-рые без сомнения принадлежат ап. Павлу: к Римлянам, к Галатам, в 1-м Послании к Коринфянам, а также в Послании к Ефесянам, аутентичность к-рого мн. исследователи ставят под сомнение). Кроме того, в них насчитывают более 15 реминисценций к текстам М. п. В Посланиях к Римлянам и к Галатам ап. Павел неоднократно ссылается на тексты М. п. с целью обосновать тезис об оправдании верой, а не делами закона. В частности, в Рим 1. 17 и Гал 3. 11 он цитирует Авв 2. 4 («Праведный своею верою жив будет»), в Рим 10. 13 текст Иоиль 2. 32 («Всякий, кто призовет имя Господне, спасется»), а в Рим 10. 15 — текст Наум 1. 15. В Рим 9 он трижды ссылается на М. п., чтобы показать, что Бог суверенен в Своем праве миловать: в Рим 9. 13 — на Мал 1. 2–3, в Рим 9. 25 — на Ос 2. 23, в Рим 9. 26 — на Ос 1. 10. В 1-м Послании к Коринфянам (15. 54–55) в качестве обоснования учения о *воскресении из мертвых* он цитирует текст Ос 13. 14, соединяя его с др. цитатой — из Ис 25. 8. В Еф 4. 25 цитирует нравственное наставление из Зах 8. 16.

У евангелиста Луки тексты М. п. (пророков Осии, Иоиля, Амоса, Михея, Аввакума, Малахии) цитируются 7 раз: 3 раза в Евангелии и 4 раза в Деяниях св. апостолов. Исследова-

Прор. Аввакум. Роспись нефа ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1380 г.

тели полагают, что цитаты из Мал 3. 1 в Лк 7. 27 (речь Иисуса, ср.: Мф 11. 10 и Мк 1. 2) и Мих 7. 6 в Лк 12. 53 (проповедь Иисуса, ср.: Мф 10. 35–36) взяты из источника логий (Q) (см. в ст. *Евангелие*). Согласно Лк 23. 30, текст Ос 10. 8 цитируется в пророчестве Иисуса о бедствиях, к-рые должны постигнуть Иудею. Отрывок Иоиль 2. 28–32 рассматривается в Деян 2. 17–21 как пророчество о сошествии Св. Духа на апостолов (речь ап. Петра). Согласно Деян 7. 42–43, слова Ам 5. 25–27 цитирует в своей обличительной речи первомученик Стефан. Согласно же Деян 13. 41, цитатой из Авв 1. 5 заканчивает свою проповедь в антиохийской синагоге ап. Павел. Согласно Деян 15. 16–17, ап. Иаков в речи на *Иерусалимском Соборе апостолов* рассматривал слова прор. Амоса (Ам 9. 11–12) как предсказание обращения язычников.

Евангелие от Марка содержит 2 цитаты из текстов М. п. В Мк 1. 2 приводятся слова Мал 3. 1 (вместе с Исх 23. 20; ср.: Мф 11. 10; Лк 7. 27, возможно, источник Q). В Мк 14. 27



Прор. Аггей. Мозаика купола пресбитерия в соборе Сан-Марко в Венеции. XII в.

цитируется Зах 13. 7 (ср.: Мф 26. 31). Кроме того, встречается неск. реминисценций текстов М. п.: Книги пророков Захарии (Зах 9. 9–10 в Мк 11. 2; Зах 2. 6 в Мк 13. 27; Зах 9. 11 в Мк 14. 24), Малахии (Мал 4. 4 в Мк 9. 11–13), Иоиля (Иоиль 2. 2 в Мк 13. 19; Иоиль 3. 13 в Мк 4. 29).

Евангелие от Иоанна содержит 2 цитаты из М. п., обе — из последней части Книги прор. Захарии (главы 9–14). В частности, текст Зах 9. 9 рассматривается как пророчество о входе Господнем в Иерусалим (Ин 12. 15), Зах 12. 10 — как пророчество о смерти Иисуса Христа (Ин 19. 37). Кроме того, в нем находят нек-рое число реминисценций текстов М. п.: Мих 5. 2 в Ин 7. 42; Зах 13. 7 в Ин 16. 32; Мал 3. 1 в Ин 3. 28; Мал 4. 5 в Ин 1. 21 и др.

В Послании к Евреям содержится 2 цитаты из М. п. В Евр 10. 37–38 передается отрывок Авв 2. 3–4 («...праведный своею верою жив будет»). В Евр 12. 26 приводится текст Агг 2. 6, 21, воспринимаемый в эсхатологическом смысле.

Большое число реминисценций текстов М. п. содержит Откровение Иоанна Богослова. В частности, его автор часто использует символику Книги прор. Захарии. Так, напр., «семь очей» в Откр 5. 6 имеют соответствие в текстах Зах 3. 9 и 4. 10, «семь светильников» в Откр 1–2 — в Зах 4, «четыре всадника» в Откр 6. 1–8 — в Зах 1. 8–17, «две маслины и два светильника» в Откр 11. 4 — в Зах 4. 1–14. Др. реминисценции текстов М. п. в Откровении: Ос 10. 8 — в Откр 6. 15–16, Иоиль 1. 2 — 2. 17 — в Откр 9. 7–9, Иоиль 2. 31 — в Откр 6. 12, Иоиль 3. 1–21 — в Откр 14. 14–20, Зах 1. 12 — в Откр 6. 10, Зах 12. 10 — в Откр 1. 7, Зах 14. 1–19 — в Откр 22. 3.

Реминисценции М. п. можно найти также в Соборных посланиях: в Послании ап. Иакова (Ос 14. 10 в Иак 3. 13), в 1-м Послании ап. Петра (Мал 3. 17 в 1 Петр 2. 9; Ос 1. 6, 9; 2. 23 в 1 Петр 2. 10), а также, возможно, во 2-м Послании ап. Петра и в Послании Иуды.

Цитаты из книг М. п. и их реминисценции полностью отсутствуют в следующих новозаветных книгах: во 2-м Послании к Коринфянам, в Посланиях к Филиппийцам, в Послании к Колоссянам, в 1-м и 2-м Посланиях к Фессалоникийцам, в 1-м и 2-м Посланиях к Тимофею, в Посланиях к Титу и к Филимону, в 1, 2 и 3-м Посланиях Иоанна.

Изд.: *Burrows M.* The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. New Haven, 1950. Vol. 1: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary; *Milik J. T.* Textes non bibliques // Qumran Cave I / Ed. D. Barthélemy, J. T. Milik. Oxf., 1955. (DJD; 1); *idem.* 88. Rouleau des Douze Prophètes // Les Grottes de Murabbaât / Ed. P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux. Oxf., 1961. Vol. 1. P. 181–205. Pl. LVI–LXXIII; *idem.* 4. Amos // Les «petites grottes» de Qumran: Exploration de la falaise, Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q, Le rouleau de cuivre / Ed. M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux. Oxf., 1962. P. 173–174; *Sperber A.* The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Leiden, 1962. Vol. 3: The Latter Prophets accord. to Targum Jonathan; *Allegro J. A.* Qumran Cave 4. I (4QJ58 — 4QJ186). Oxf., 1968; *Gelston A.* Dodekapropheton // Dodekapropheton — Daniel — Bel-Draco. Leiden, 1980; *idem, ed.* The Twelve Minor Prophets. Stuttg., 2010; *Ziegler J.* Duodecim prophetae. Gött., 1984³. (Septuaginta; 13); Liber Duodecim Prophetarum. R, 1987; *Tov E.* The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr). Oxf., 1990; *Fuller R. E.* The Twelve // *Ulrich E. e. a.* Qumran Cave 4. X: The Prophets. Oxf., 1997. P. 221–318. Pl. XL–LXIV; *Ego B., Lange A., Troyer K., de.* Minor Prophets. Leiden; Boston, 2005 (Biblia Qumranica; 3B).

Лит.: *Ewald H.* Die Propheten des Alten Bundes. Gött., 1868. 3 Bde; *Steuernagel C.* Lehrbuch der Einleitung in das AT. Tüb., 1912; *Wolfe R. E.* The Editing of the Book of the Twelve // ZAW. 1935. Bd. 53. S. 90–129; *Barthélémy D.* Les devanciers d' Aquila. Leiden, 1963; *Амусин И. Д.* Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1; *Gelston A.* Peshitta of the Twelve Prophets. Oxf.; N. Y., 1987; *Cathcart K. J., Gordon R. P.* The Targum of the Minor Prophets: Transl., with a crit. introd., apparatus, and not. Edinb., 1989; *Nogalski J.* Literary Precursors to the Book of the Twelve. B.; N. Y., 1993; *idem.* Redactional Processes in the Book of the Twelve. B.; N. Y., 1993; *Jones B. A.* The Formation of the Book of the Twelve: A Study in Text and Canon. Atlanta, 1995; *Fuller R.* Form and Formation of the Book of the Twelve: The Evidence from the Judaean Desert // Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts / Ed. J. W. Watts, P. R. House. Sheffield, 1996. P. 86–101; *Bosshard-Nepustil E.* Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch: Untersuch. z. literarischen Verbindung

von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. Freiburg (Schweiz); Gött., 1997; *Macintosh A. A.* A Crit. and Exegetical Comment. on Hosea. Edinb., 1997; *Schart A.* Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse. B.; N. Y., 1998; *Fernández Marcos N.* The Septuagint in Context: Introd. to the Greek Version of the Bible / Transl. W. G. E. Watson. Leiden etc., 2000; *Redditt P. L.* The Production and Reading of the Book of the Twelve // Reading and Hearing the Book of the Twelve / Ed. J. D. Nogalski, M. A. Sweeney. Atlanta, 2000. P. 11–33; *Tov E.* Scribal Practices and Approached Reflected in the Texts of Judaean Desert. Leiden, 2004; *Beck M.* Der «Tag YHWHs» im Dodekapropheton: Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte. B.; N. Y., 2005; *Brooke G.* The Twelve Minor Prophets and the Dead Sea Scrolls // Congress Volume: Intern. Organisation for the Study of the OT. Congr., 18th. Leiden 2004 / Ed. A. Lemaire. Leiden, 2006. P. 19–43; *Guillaume Ph.* A Reconsideration of Manuscripts Classified as Scrolls of the Twelve Minor Prophets (XII) // JHebrS. 2007. Vol. 7. P. 2–12; The Minor Prophets in the NT / Ed. M. J. J. Menken, S. Moyise. L.; N. Y., 2009; *Shepherd M. B.* The Twelve Prophets in the NT. N. Y., 2011; *Weissenberg H., von.* The Twelve Minor Prophets at Qumran and the Canonical Process: Amos as a «Case Study» // The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls / Ed. N. David, A. Lange e. a. Gött., 2012. P. 357–376; *Glenny W. E.* Hosea: A Commentary Based on Hosea in Codex Vaticanus. Leiden; Boston, 2013; *Dines J. M.* The Minor Prophets // The T&T Clark Companion to the Septuagint / Ed. J. K. Aitken. L.; N. Y., 2015. P. 438–455; *Harper J. L.* Responding to a Puzzled Scribe: The Barberini Version of Habakkuk 3 Analysed in the Light of the Other Greek Versions. L.; N. Y., 2015; *Tully E. J.* The Translation and Translator of the Peshitta of Hosea. Leiden; Boston, 2015.

К. А. Битнер

МА́ЛЫЙ РАСПЕ́В (меньший распев), термин, принятый в древнерус. певч. рукописях позднего периода (XVII в.) и в позднейших старообрядческих знаменных, а также нотолинейных рукописных источниках. В рукописях оформляется в виде киноварной ремарки, предваряющей песнопение (наряду с др. ремарками, относящимися к стилю или характеру распева, такими, как «ин роспев», «ин перевод», «преводне», «произвол», «большой роспев» и проч.). По разным спискам обнаруживаются следующие различающиеся между собой, но общие по значению варианты: «малый роспев», «малое знамя», «малой превод», «меньшей роспев», «меньшее знамя», «меншее», «меншое» и др.

Возникновение термина было обусловлено общей тенденцией в развитии церковнопевч. искусства того времени, связанной с начавшимися частичными отклонениями от строгих представлений о «каноничности» пения как о его неизменности и стилевом единстве. Уже с кон. XV в. наряду с господствующим стилем *знаменного распева* появляются новые стили (*демественное пение, путевой распев, строчное пение*), во 2-й пол. XVI в. создаются выдающиеся образцы авторского творчества, отражающие традиции местных певч. школ. Этот процесс продолжился в XVII в. Его результатом явилось одновременное существование неск. мелодических версий мн. песнопений, в рукописях часто помещаемых одна за другой, что привело к необходимости введения обозначающих их названий и ремарок.

Термин «малый роспев» и родственные ему получили широкое распространение в списках XVII в. (особенно со 2-й пол. столетия) и употребляются в различных певч. книгах: Октоихе, Праздниках, Трезвонах, Минеях, Обиходе, певч. сборниках разного состава. В Октоихе он применяется к одной из редакций цикла воскресных евангельских стихир. В Праздниках, Трезвонах и Минее, как правило,— к распевам отдельных стихир и славников (состав к-рых зависит от конкретного списка), а также к избранным песнопениям Обихода.

Однако, несмотря на то что для XVII в. термин «малый распев» был новым и не встречался в списках более раннего времени, в отличие от большинства др. сопровождающих песнопения стилевых ремарок (напр., «путь», «демество», «большое знамя») он не обозначал отдельного, самостоятельного стиля распева. Отмеченные в рукописях как «меньшие» мелодические версии распева праздничных стихир Минеи, Праздников, Трезвонов и евангельских стихир Октоиха находятся полностью в традиции столпового знаменного распева и по своим стилевым характеристикам идентичны др. образцам столпового осмогласия. Основу мелоса в них составляют силлабо-невматические попевки и лица-попевки из формульного комплекса столпового распева, в соответствии с гласом песнопения, с редким вкраплением мелизматических лиц и фит. «Малыми», или «меньшими», эти мелодические варианты были названы потому, что одновременно с ними в рукописях фиксировались и другие, более пространные распевы тех же текстов. При этом основным, прослеживающимся по спискам предшествующего периода вариантом распева песнопений был именно протяженный, содержащий бóльшую долю мелизматики распев, а появившаяся в списках XVII в. «малая» версия становилась его сокращением. В минейных Стихирарях XVI в. (напр.: РГБ. Ф. 304. № 410, нач. XVI в.; № 411, нач. XVI в.; № 414, сер. XVI в.) содержится по одной версии праздничных стихир или славников, а именно те, к-рые в Праздниках или Трезвонах XVII в. записаны в качестве главных, не сопровождаемых уточняющими стилевыми ремарками. В поздних списках при наличии в рукописи обоих вариантов они приводятся один за другим. Напр.: славник на литии Рождеству Богородицы «В благознаменитый день» (РГБ. Ф. 379. № 19. Л. 261 об.— 263, посл. четв. XVII в.; ГИМ. Син. певч. № 579. Л. 6 об.— 7 об., 2-я пол. XVII в.); славник на Воздвижение Креста «Днесь неприступный существом» (ГИМ. Син. певч. № 579. Л. 24–25 об.; № 581. Л. 38 об.— 40 об., 1-я пол. XVIII в.); стихира на «Господи воззвах» в Неделю ваий «Честное Воскресение Твое прообразуя» (ГИМ. Син. певч. № 579. Л. 89 об.— 90 об.; № 581. Л. 127 об.— 129) и др. При этом оба варианта — и «основной», более протяженный, и «меньший» — вписываются в стилевую сферу столпового знаменного распева, различаясь между собой лишь количественным соотношением мелизматических формул (*лиц* и *фит*), силлабо-невматических попевок и лицпопевок.

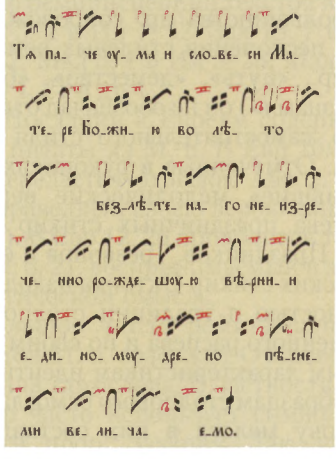
Пример применения термина «малый распев» не к отдельному песнопению, а к большому циклу песнопений представляет собой цикл из 11 евангельских стихир, традиционно помещаемый в рукописях как приложение к Октоиху (см. ил.: 1-я евангельская стихира, глас 1 — РГБ. Ф. 379. № 23. Л. 269, «меншее знамя»; содержит следующие мелодические формулы (попевки, лица-попевки и фиты) 1-го гласа столпового знаменного распева: рожек с хамилой, долинка переметная, колесо, фита поводная, пригласка с тряской и перехватом, рафатка с хамилой, кулизма средняя, рожек, рафатка, фита кудрявая, возвод). Обозначение «меньшая», или «малая», в списках XVII в. получила появившаяся на рубеже XVI и XVII вв. новая стилевая редакция евангельских

Первая евангельская стихира с ремаркой «меншее знамя». Певч. сборник. 2-я четв. XVII в. (РГБ. Ф. 379. № 23. Л. 269)

стихир. По сравнению с предшествующей редакцией (пространный и сложный мелос к-рой является одним из выдающихся образцов древнерус. мелизматики) распевы стихир в новой редакции были значительно сокращены и адаптированы в русле столповой традиции, бóльшая часть фит и лиц заменены на формулы силлабо-невматического типа. Одновременно с термином «малый распев» возникло и наименование *«большой распев»*, к-рое стало применяться к первоначальной мелизматической редакции евангельских стихир, продолжившей бытование в списках параллельно с «меньшей», сокращенной версией. Примеры списков, содержащих обе редакции: РГБ. Ф. 379. № 23, 2-я четв. XVII в. (старая ред. без уточняющей ремарки — л. 257, новая ред. с пометкой «меншее знамя» — л. 269); РГБ. Ф. 304 № 430, 1-я пол. XVII в. (новая ред. без ремарки — л. 365 об., старая ред. с ремаркой «большее знамя» — л. 564); РГБ. Ф. 304 № 449, 1-я пол. XVII в. (старая ред.— л. 232, новая ред.— л. 271, обе без ремарок).

Ремаркой «меньшее» предваряются также нек-рые песнопения Обихода (в т. ч. из триодного цикла): «Богородице Дево, радуйся», «Приидите, ублажим Иосифа», «Достойно есть», «О Тебе радуется», «Владычице, приими молитву раб Своих», «На реках Вавилонских», «Взбранной Воеводе», нек-рые тропари, задостойники и др. Часть этих песнопений, подобно вышеупомянутым стихирам Октоиха, Праздников и Минеи, по своей мелодической стилистике относится к нормативному столповому знамени. Так, тропарь «Богородице Дево» в одном из сборников 2-й пол. XVII в. (ГИМ. Син. певч. № 402. Л. 58 об.) распет на столповой 4-й глас, «Приидите, ублажим Иосифа» (Там же. Л. 148 об.) — на 5-й глас, тропарь Богоявлению (ГИМ. Син. певч. № 392. Л. 100, XVIII в.) — на 1-й глас, «Вбранной Воеводе» (ГИМ. Син. певч. № 571. Л. 102 об., сер. XVIII в.; № 576. Л. 49, 1-я четв. XVIII в.), «О Тебе радуется» (ГИМ. Син. певч. Л. 170. № 402) и «Владычице, приими...» (ГИМ. Син. певч. № 399. Л. 233, XVIII в.; № 401. Л. 382 об., 1-я пол. XVII в.) — на 8-й глас. Указание на глас в заголовке песнопения может присутствовать не во всех его списках. «Взбранной Воеводе» в рукописи ГИМ. Син. певч. № 571 содержит указание на 8-й глас, а тот же распев в рукописи ГИМ. Син. певч. № 576 имеет только ремарку «малая», без упоминания гласа. В тех случаях, когда не удается обнаружить список песнопения с указанием гласа («О Тебе радуется» и «Владычице, приими...» в приведенных выше списках), его гласовую принадлежность можно установить только путем анализа формульного состава.

Мелос др. части песнопений Обихода, напротив, не имеет выраженной гласовой принадлежности, в их распевах отсутствуют (или присутствуют фрагментарно, мало влияя



Образец «негласового» малого распева. Задостойник Вознесению Господню по певч. сборнику 2-й пол. XVII в. (ГИМ. Син. певч. № 402. Л. 19)

на стилистику распева) узнаваемые формулы осмогласия. Таковы, напр., «Достойно есть» (РГБ. Ф. 379. № 35. Л. 320, 3-я четв. XVII в.), задостойник Вознесению Господню «Тя паче ума и словеси» (ГИМ. Син. певч. № 402. Л. 19) и псалом «На реках Вавилонских» (ГИМ. Син. певч. № 571. Л. 85). К той же группе следует отнести цикл из 11 воскресных светильнов (ексапостиларий) с их богородичнами (ГИМ. Син. певч. № 384. Л. 95, XVIII в., с ремаркой «малым роспевом»), мелос всех песнопений к-рого представляет собой распевание на подобен, т. е. приспособление единой мелодической модели к разным (в данном случае — 22) словесным текстам. Распевы песнопений этой группы, по-видимому, можно причислить к сфере негласового знаменного одноголосия, подобно мн. неизменяемым песнопениям, также фиксируемым в Обиходах. Для них в большей степени, чем для «осмогласных» образцов М. р., характерны краткость, простота мелоса, неширокий *амбитус*, силлабический тип соотношения текста и распева, основанный на принципе «слог — знак» или даже «слог — звук». Особенно ярко эти черты проявляются в псалме «На реках Вавилонских», основным приёмом распева в котором является речитация на одном тоне, лишь с небольшой мелодизацией на начальном и каденционном участках строки.

В работах совр. исследователей можно встретить т. зр., согласно которой к М. р. причисляется мелос обиходных *самогласнов* и *подобнов*. В частности, Т. Ф. *Владышевская* пишет: «Самогласны малого знаменного распева наряду с подобнами относятся к ранним формам осмогласного пения... Сами образцы — стихиры — помещаются в основном в Обиходах или Октоихе и называются стихиры-самогласны, стихиры-воззвашны, а также термином «малый знаменный распев»» (*Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Др. Руси. М., 2006. С. 323). Однако эта т. зр. не находит подтверждения в рукописных источниках. Ни в древнерусских Обиходах XVI и XVII вв., ни в позднейших старообрядческих списках циклы самогласнов и подобнов не предваряются к.-л. дополнительной ремаркой, относящейся к характеру или стилю распева. Т. о., следует отвергнуть предположение о том, что термин «малый распев» употреблялся носителями традиции в качестве самоназвания для этих песнопений.

Лит.: *Калиниченко Н. Н.* Малый знаменный распев в творчестве древнерус. распевщиков: Канд. дис. М., 1994; *Пожидаева Г. А.* Певчес-

кие традиции Др. Руси. М., 2007; *Тюрина О. В.* Две стилевые редакции цикла стихир евангельских // Научные чтения памяти А. И. Кандинского: Мат-лы науч. конф. М., 2007. С. 410–416. (Науч. тр. МГК; Сб. 59); *она же.* Цикл стихир евангельских: стилевые редакции по рукописям кон. XV — сер. XVII в. // Гимнология. М., 2008. Вып. 5. С. 171–176.

О. В. Тюрина

МА́ЛЫШЕВ Владимир Иванович (10.07.1910, г. Наровчат Пензенской губ.— 2.05.1976, Ленинград), археограф, литературовед, основатель *Древлехранилища Пушкинского Дома.* Самостоятельную трудовую жизнь начал в Наровчате в 1925 г. После переезда в Ленинград, с сент. 1928 по сент. 1931 г. работал шлифовщиком оптического стекла на «Ленсозе». В 1932 г. окончил рабфак и поступил на курсы по подготовке в вуз при Ленинградском ин-те лит-ры и истории (впосл. филологический фак-т Ленинградского гос. ун-та), с сент. 1932 г. студент. По состоянию здоровья с мая 1934 по сент. 1936 г. работал сотрудником краеведческого музея в г. Боровске Московской обл., после чего вернулся в Ленинградский ун-т, к-рый окончил в 1939 г., получив диплом «литературоведа-русиста». С янв. по сент. 1940 г. работал старшим библиотекарем в Отделе рукописей БАН, с сент. 1940 г. по 3 авг. 1941 г. был научным сотрудником Карело-Финского научно-исследовательского ин-та культуры и преподавал в Петрозаводском ун-те. Во время *Великой Отечественной войны* воевал на Ленинградском фронте, был трижды ранен. С февр. по июль 1946 г. работал старшим библиотекарем Государственной публичной б-ки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне РНБ), с 20 июля 1946 г.— научный сотрудник Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. Канд. дис. «Повесть о Сухане (из истории русской повести XVII в.)» защитил 29 марта 1956 г., докторскую — «Исследования и разыскания по литературному наследию Древней Руси» (по совокупности трудов) — 11 янв. 1968 г. В 1972 г. М. было присвоено звание заслуженного деятеля науки РСФСР. Похоронен на Серафимовском кладбище в Ленинграде.

Первая научная публикация М. относится к 1940 г. Все основные работы ученого связаны с открытием и исследованием новых рукописей и памятников древнерус. литературы («Слово о погибели Русской земли», повести о Сухане, об осаде Пскова Стефаном Баторием, о дворянине Карле и др.). Большое внимание М. уделял обследованию и описанию малоизвестных гос. архивов и частных коллекций.

М. возродил работу по разысканию древнерусских рукописей у населения, что позволило создать в Пушкинском Доме самостоятельное Древлехранилище (1949), насчитывающее ныне более 12 тыс. рукописей XII–XX вв. 1-ю экспедицию М. провел на собственные скромные студенческие средства в 1934 г. в низовья Печоры и привез оттуда в Ленинград первые находки. С именем М. связано становление нового этапа полевой археографии. Главную ее задачу ученый видел не в собирании книжных редкостей (что было характерно для дореволюционного периода, связанного преимущественно с формированием частных коллекций), а в изучении крестьянской письменной культуры Русского Севера. Поэтому М. выдвинул принцип сплошного и многократного археографического обследования сев. районов. Этот принцип полностью оправдал себя на практике. Созданные М. и его учениками территориальные рукописные собрания (Печорское, Карельское, Пинежское, Северодвинское, Мезенское, Латгальское и др.) ценны не только древнерус. историко-лит. материалом, к-рый они содержат, но и тем, что позволяют воссоздать картину духовной жизни рус. крестьян.

Особый интерес для М. представлял район низовой Печоры — от Усть-Цильмы до Пустозерска и Нарьян-Мара, связанный с именем протопопа *Аввакума Петрова* и с Великопоженским скитом, северным «подворьем» *Выголексинского общежительства.* Занятия печорскими рукописями (М. собрал их больше тысячи) позволили установить, где находились книгописные мастерские, очертить круг чтения печорских крестьян, выявить местных прозаиков и поэтов. Итогом археографического обследования р. Печоры стала книга «Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.» (Сыктывкар, 1960) — образцовое исследование рукописной традиции, истории и культуры этого сев. края.

Вторая тема научных занятий и археографических поисков М.— жизнь и творчество протопопа Аввакума. М. открыл неизвестные ранее сочинения Аввакума, установил новые факты его биографии, собрал аввакумовскую библиографию. Важными итогами работы стало издание «Пустозерского сборника» (1975) с автографами Житий Аввакума и Епифания (поступившего в собрание Древлехранилища ИРЛИ во многом благодаря стараниям М.) и составление «Летописи жизни и творчества Аввакума» (не окончена; опубл.: Древнерусская книжность. 1985. С. 277–322).

К древнерус. рукописям М. относился как к неотъемлемой части совр. рус. культуры и был неустанным пропагандистом этой «живой старины». Начатое им направление археографической работы нашло продолжение в деятельности др. научных центров (Москвы, Ленинграда (С.-Петербурга), Новосибирска, Екатеринбурга). Отчеты об археографических экспедициях М. и др. специалистов публиковались в «Трудах Отдела древнерусской литературы» в разд. «По рукописным собраниям», создателем и постоянным редактором к-рого был М.

М. являлся членом Комитета славистов, Географического об-ва, Межведомственного научно-методического совета по приобретению документальных материалов в собственность государства. Он вел обширную переписку с издательствами, редакциями журналов, с писателями (Ф. А. Абрамовым, Б. К. *Зайцевым,* Л. М. Леоновым, Ю. П. Казаковым, Ю. М. Нагибиным, В. Т. Шаламовым), дарителями и старообрядцами (свящ. Евгением *Бобковым,* И. Н. *Заволоко*), зарубежными славистами и деятелями культуры (Дж. *Биллингтоном,* Д. Н. Брещинским, С. А. *Зеньковским,* Л. Ф. *Зуровым,* С. М. Лифарем, А. Мазоном, Ё. Накамурой, П. Паскалем, А. В. *Флоровским,* Р. О. Якобсоном), церковными деятелями (в т. ч. с Саратовским и Вольским еп. *Пименом (Хмелевским)*).

Неутомимая археографическая деятельность М. и его самобытный характер нашли отражение в повести Д. А. Жукова «Владимир Иванович» (М., 1981). Ежегодно в начале мая в ИРЛИ проходят Малышевские чтения (в 2017 состоятся 40-е чтения). Продолжением научных традиций М. служит издание сборников статей, посвященных изучению рукописного наследия Древлехранилища ИРЛИ (1972, 1985, 1990).

Арх.: ИРЛИ ОР. Ф. 494. 1692 ед. хр. (1879–1976 гг.).
Библиогр.: Рукописное наследие Древней Руси: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 406–421; Древнерусская книжность: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 340–345; *Малышев В. И.* Избранное: Статьи о протопопе Аввакуме. СПб., 2010. С. 373–396.
Лит.: *Панченко А. М.* Искатель старинных книг // Звезда. 1970. № 10. С. 142–149; *îí æå.* Памяти Владимира Ивановича Малышева // ТОДРЛ. 1976. Т. 31. С. 397–398; *îí æå.* О Владимире Ивановиче Малышеве // Древнерусская книжность: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 265–276; *Гречишкин С. С., Маркелов Г. В.* В. И. Малышев в переписке с рус. советскими писателями; Малышев в переписке с деятелями советской культуры // Древлехранилище Пушкинского Дома: Мат-лы и исслед. СПб., 1990. С. 281–298; *Бударагин В. П.* «Ищите — да обрящете...»: (В. И. Малышев и его Древлехранилище) // *Иванова Т. Г.* Рукописный отдел Пушкинского Дома: Ист. очерк. СПб., 2006. С. 401–419.

В. П. Бударагин, Е. М. Юхименко

МА́ЛЫШЕВ Иван Матвеевич (кон. янв. 1802, Сергиевский посад — 30.04.1880, Сергиевский посад), ведущий иконописец Троице-Сергиевой лавры 2-й пол. XIX в., руководитель и преподаватель лаврской Иконописной школы, хозяин собственной иконописной мастерской. С именем М. связано появление особого стилистического направления в иконописи, вобравшего в себя элементы академической живописи, традиций монастырского и палехского иконописания. Иконы самого М. и мастеров его круга находятся в Духовском храме Троице-Сергиевой лавры, в Илиинском храме Сергиева Посада, в храме свт. Николая в Риме, в нек-рых московских храмах (свт. Алексия на Николоямской ул., в ризнице Данилова мон-ря), в музеях (СПГИАХМЗ) и в частных собраниях.

Согласно автобиографии М. (Сокр. биография. 2000), при крещении художник получил имя в честь свт. Иоанна Златоуста. Семья была бедной, входила в штат троицких монастырских крестьян. Отец художника Матвей Иванович был «штатнослужителем» лавры, выполнял различные послушания: был звонарем на колокольне, пек просфоры. В 1819 г. он вместо себя определил в штат лавры младшего сына Ивана (до 1859). Мальчик с детства знал грамоту: чтению его обучил отец, письму — один из лаврских иеромонахов. В 1813 г. М. был взят в келейники к казначею лавры иером. Арсению. Через 5 лет М. определили в иконописную мастерскую, где под рук. иером. Афанасия (Фёдорова) уже трудился его старший брат Николай. Обучение началось с рисования углем на бумаге деталей иконы, затем ученики переходили к писанию масляными красками. М. скоро стал делать успехи в иконописи, и в 1818 г., когда иером. Афанасий принял на себя обязанности наместника лавры, он назначил М. учителем на свое место, хотя тот был еще одним из младших учеников. Иконописание в монастыре в то время находилось в упадке, заказов было мало. Вместе с др. мастерами братья выполняли различные малярные работы (покраску столов, комодов, шкафов и т. д.). Свободное время М. посвящал самообразованию: рисовал с таблиц, копировал картины и иконы, писал портреты с натуры. Весной 1822 г. по поручению архим. Афанасия М. написал портреты игум. Евпраксии (Коротаевой) и мон. Лаптевой в Хотьковом мон-ре. В февр. 1822 г. М. вступил в брак с дочерью бывш. лаврского столяра А. Ф. Дубакина. В 1827–1829 гг. под рук. наместника Афанасия вместе с братом Николаем М. участвовал в росписи Предтеченской ц. лавры.

В 1835 г. М. по благословению наместника оставил на монастырское попечение семью и уехал в С.-Петербург для учебы в Императорской АХ в качестве вольноприходящего ученика. Первые 3 года М. обучался в рисовальных классах (РГИА. Ф. 789. Оп. 19. Д. 719). О следующих 3 годах, в течение которых он должен был совершенствоваться в живописи, сведений не сохранилось. Возможно, по какой-то причине М. прервал учебу и вернулся в лавру. Однако в монастырских документах этого периода его имени не найдено; только в 1841 г. М. упоминается в качестве учителя рисования «предуготовительного» класса в лаврском народном уч-ще (РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 5682. Л. 30 об.— 31).

В 1843 г. наместник лавры архим. Антоний (Медведев) поручил М. отобрать наиболее способных мальчиков для обучения рисованию и готовиться к возобновлению в лавре Иконописной школы (подробнее см. ст. *Троице-Сергиева лавра*, разд. Иконописная школа). В 1846 г., когда школа была открыта, М. стал ее руководителем. Сохранился приказ Учрежденного Собора (янв. 1851) «о преподании наставления хозяину Лаврской Живописной школы Ивану Малышеву касательно Св. Икон и других правил для учащих и учащихся» (Там же. Д. 7253), определивший как нравственные требования к педагогам и учащимся, так и художественные приоритеты для иконописцев. Целью создания школы было «развитие и поддержание Греческого Штиля писания», к-рый,

И. М. Малышев. Фотография. 1861 г.

по мнению священноначалия, соответствовал существовавшей в то время идее исправления иконографических и стилистических вольностей, появившихся под влиянием искусства католич. Европы. В документе было сформулировано, как не нужно писать иконы, однако считалось допустимым соединять древнюю иконографию с реалистическим рисунком.

Под присмотром наместника лавры прп. Антония (Медведева) и под руководством М. лаврская Иконописная школа к сер. 50-х гг. XIX в. укрепилась и стала известна в др. правосл. Церквах. В 1850–1860 гг. она состояла уже из 2 отд-ний. В первом, где обучалось «до 60 мальчиков из разных местностей на полном монастырском содержании» (*Арсений*. 1873. С. 127), смотрителем и учителем иконописания был иером. Симеон (Смирнов), предположительно, ученик М. Второе отд-ние (до 20 чел.) было мастерской, где выполнялись заказы, с 1860 г. им заведовал М. Для больших работ над росписями и иконостасами ученики М. и иером. Симеона объединялись в артель и работали совместно, как это было, напр., при создании иконостаса для лаврского Духовского храма.

Преподавание было только частью работы М. Иконописец много трудился как для самой лавры, так и для российских храмов, выполнял многочисленные частные заказы. В 1842 г.

«наружным и стенным писанием вместе с иконостасом» им была украшена Михеевская ц. в лавре. В 1845–1847 гг. он поновлял стенопись в трапезном Сергиевском храме. В контракте с М. на выполнение живописных работ подробно описаны сюжеты, техника исполнения, стоимость работы (ЦГИАМ. Ф. 73. Оп. 2. Д. 429. Л. 7–9). В 1848 г. вместе с др. мастерами М. поновлял алтарь Троицкого собора «иконною живописью». В 1854 г. написал иконостас в ц. вмц. Варвары. В 1854–1856 гг. в Троицком соборе работали 3 группы мастеров, одна группа, в которую входил М. с сыновьями Константином и Михаилом, поновляла стенопись. За эти годы М. со своей артелью выполнил 3 иконостаса для Илиинского храма, находящегося около лавры. М. написал большинство икон центрального иконостаса и сделал росписи стен и сводов.

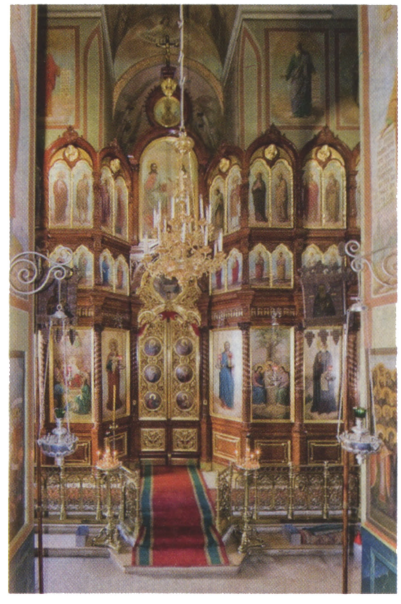
В 1858 г. М. получил 1-ю награду: за копии с древних «корсунских» икон кремлевского Успенского собора имп. Мария Александровна пожаловала ему золотые часы. В том же году для ц. мучеников Хрисанфа и Дарии Ипатиевского мон-ря в Костроме мастером написаны «в греческом стиле на золотом фоне иконы в иконостас». За тщательную отделку икон сверх условленной суммы художник получил в благодарность 250 р.

За выслугой лет художник был исключен из числа «штатнослужителей» 10 мая 1859 г. и в том же году был удостоен звания свободного (неклассного) художника по миниатюрной живописи «с правом пользоваться с потомством вечною и совершенною свободой и вольностию и вступить в службу, какую пожелает» от Императорской АХ (Юбилейный справ. 1915. С. 122). Очевидно, положение «штатнослужителя» не позволяло ему получить звание ранее, сразу после завершения учебы, и пока он не был уволен из штата, он не мог обратиться в Совет академии с такой просьбой.

В 1860 г. за копии 2 лаврских икон — с изображением акафистов Спасителю и Божией Матери (на каждой из икон по 25 клейм) — от вел. кнг. Марии Николаевны получил 600 р. и золотые часы. В том же году вместе с иером. Симеоном М. написал 24 иконы праздников и святых для торжественных богослужений для ризницы лавры. В 1861 г. имп. Александр Николаевич, будучи в Троице-Сергиевой лавре, при посещении Иконописной школы пожаловал М. серебряную медаль с надписью: «За усердие» — для ношения на шее на Аннинской ленте. В том же году от вел. кнг. Александры Петровны за написание иконы свт. Николая Чудотворца (согласно сведениям иером. Арсения — св. Николая Качанова) и мц. Александры получил в знак благоволения бриллиантовый перстень. В 1863–1864 гг. написал 21 икону для храма Иркутской семинарии; в 1865–1866 гг.— 32 иконы для ц. св. Марии Магдалины вновь устроенного жен. Мариинского мон-ря и 23 иконы для Покровской ц. Вильны; в 1866 г. принял участие в написании икон для иконостаса Духовского храма лавры (вместе с сыновьями и художниками мастерской): им были написаны 32 иконы для среднего и верхнего ярусов. В 1867 г. на Парижской выставке за представленные 2 иконы с образом прп. Сергия Радонежского получил отзыв (одна из икон 2-частная: вверху поясной образ прп. Сергия, внизу «Благословение кн. Димитрия Донского на брань с Мамаем»; вторая — «Явление Божией Матери прп. Сергию»). В том же году вместе с иером. Симеоном поновлял стенопись Трапезной ц. В 1868 г. написал местные иконы во вновь устроенный храм во имя прав. Филарета. В том же году создал иконостасные образа для Русского Пантелеимонова мон-ря на Афоне. С 1851 по 1868 г. М. были написаны многочисленные иконостасные образа для городских и сельских храмов, а также для частных лиц Москвы, Киева, Иркутска, Костромы, Ярославля, Ростова, Ростова-на-Дону, Калязина, Саратова, Саранска, Галича, Астрахани, Архангельска, Полтавы, Тамбова, Одессы, Оренбурга, Кунгура, Кургана и др. Кроме этого, он писал иконы для совр. Польши, США, Великобритании, Японии, Грузии, Эстонии. В 1873 г. на Венской выставке за представленные иконы св. Иннокентия Иркутского и Божией Матери «Знамение» опубликовано одобрение.

Свт. Николай Чудотворец. Икона. 30–40-е гг. XIX в. (частное собрание)

В мастерской М. был освоен массовый выпуск икон, воспроизводящих чтимые образы святых. На этих иконах живописными средствами имитировались фактура и убранство древних памятников. М. также называли автором «изобретения украшать поле иконы чеканкой по золоту», к-рое приобрело широкое распространение (*Арсений*. 1873. С. 132). В мастерской существовало обычное для того времени разделение труда: М. помогали наемные работники и ученики, что нашло отражение в надписях на сохранившихся иконах. Напр., на иконе «Святые Константин и Елена, Мария Магдалина и Александр Невский» из Илиинского храма Сергиева Посада: «Написана в 1865 году, по желанию семейства художника Ивана Матвеевича Малышева. Возобновлена сия икона в мастерской художника Малышева в Сергиевом Посаде после 1900 г.»; на иконе «Рождество Божией Матери»: «Писана в мастерской художника Малышева, в Сергиевом Посаде



Иконостас ц. Св. Духа Троице-Сергиевой лавры

в 1860 г.» (*Данченко, Красилин.* 1994. С. 23); на иконе «Свт. Николай Чудотворец», выставлявшейся на Антикварном салоне 2012 г.: «Писана сия икона в мастерской художника Малышева в Сергиевском Посаде 1881 года»; на иконе «Св. князь Владимир», выставлявшейся на Антикварном салоне 2010 г.: «Писана сия икона в мастерской художника Малышева в Сергиевском Посаде 1895 года». На обратной стороне икон мастерской М. встречаются 2 разновидности печатей. В обоих вариантах по краю овала размещена надпись: «Художникъ И. М. Малышевъ», а в центре могут быть распо-

Тайная вечеря.
Икона. 1866 г.
(иконостас ц. Св. Духа
Троице-Сергиевой лавры)

ложены буквы «Т. С. Л.» (Троице-Сергиева лавра), как на иконе 3 святых из собрания СПГИАХМЗ, либо «С. П.» (Сергиевский посад), как на иконе свт. Николая Чудотворца (1881). Часто М. писал иконы на кипарисовых досках — такие иконы считались более ценными, чем иконы на липовых досках и на стекле (РГАДА. Ф. 1204. Оп. 2. Д. 8128). Как правило, иконы писались яичной темперой, а личнóе и нек-рые детали сверху прописывались маслом. На ранних образах («Свт. Николай и вмц. Варвара» из частного собрания), написанных масляными красками и выполненных во время учебы в академии или сразу по возвращении из С.-Петербурга, заметно сильное влияние академической школы, что проявляется в повороте фигуры, объемной лепке формы головы и рук, почти осязаемой передаче фактуры материалов — бархата, шелка, металла. На более поздних иконах М. эти реалистические приемы значительно нивелируются, хотя и не исчезают совсем.

Свт. Петр, митр. Московский.
Икона. 1866 г.
(иконостас ц. Св. Духа
Троице-Сергиевой лавры)

Уже в 1855–1856 гг. художник нанимал на разных условиях работников из мещан или отпущенных на волю крестьян на сроки от 1 до 5 лет. В 1864 г. взял в ученики на 5 лет Василия Боженова (13 лет) и Ивана Никулина, к-рые обязались заплатить за обучение один 300, другой 200 р. серебром (ЦГИАМ. Ф. 73. Оп. 2. Д. 429. Л. 19–20). В сер. 70-х гг. XIX в., когда М. перевел мастерскую в собственный дом, у него появилась возможность набирать большее количество учеников.

Известно о 3 сыновьях художника. Старшие, Константин и Михаил, вероятно, учились иконописанию у отца и вместе с ним работали. В монастырских ведомостях на выдачу жалованья они упоминаются вместе. После смерти М. Константин возглавил семейную мастерскую в доме на Блинной горе (дом сгорел в нач. XX в.). Также он принял обязанности старосты Илиинского храма, к-рые М. исполнял в течение 32 лет. В 1889–1890 гг. Константин с подмастерьями поновлял настенную живопись Илиинской ц. Его усердием в храме выложили пол из огнеупорной плитки по подобию керамического покрытия в Трапезном лаврском храме. В 1884 г. под его руководством написан иконостас несохранившейся Казанской ц. (купол которой ранее был расписан М.). Младший сын М., Александр, получил образование в Императорской АХ в С.-Петербурге, где учился с 1857 по 1867 г. (с 1857 по 1859 состоял вольнослушателем, а с 1859 как полноправный студент). По окончании академии получил звание классного художника 3-й степени. По всей видимости, в родной город не вернулся, женился и остался жить в С.-Петербурге.

Современники М. отмечали, что он был признанным и известным в свое время иконописцем, имел многочисленные награды. Его иконы хвалили как за мастерство, так и за благочестиво-назидательный характер (*Арсений.* 1873. С. 132). Однако в нач. XX в. научные и реставрационные открытия в области древнерус. искусства кардинально изменили восприятие иконописи. Так, гр. Ю. А. Олсуфьев называл М. представителем «казенно-приличной, мертвенной, позитивной иконописи, которая заполнила церкви в середине XIX в.» (*Олсуфьев.* 1920. С. 225). В наст. время на основе полученных знаний, практического и не всегда однозначного опыта иконописания последних десятилетий преобладает

Равноапостольные
Константин и Елена,
св. Мария Магдалина
и блгв. кн. Александр Невский.
Икона. 1865 г.
(ц. прор. Илии
в Сергиевом Посаде)

менее пристрастная и более объективная оценка творчества М.

Получив навыки иконописи в церковной среде и пройдя обучение в Императорской АХ, лучшей свет-

ской профессиональной школе, М. в отличие от художников-академистов, выполнявших заказы для Церкви, стремился сохранить в иконе главное — ее церковное предназначение, т. е. создать моленный, духовно наполненный образ. В подобном направлении работали и др. мастера, связанные как с АХ, так и с крупными духовными центрами: иконописная мастерская Пешехоновых (С.-Петербург), работавших для Валаамского мон-ря (*Белик Ж. Г.* Иконописное наследие мастерской Пешехоновых. М., 2011), рязанского иконописца Н. В. Шумова (1827–1905), выпускника АХ, организовавшего мастерскую Серафимо-Дивеевского монастыря. Эти художники старались передать молитвенную сущность образа в реалистических формах, усвоенных благодаря академической школе; в то время не было сомнения ни в художественных, ни в церковных кругах в необходимости таких знаний. В мастерских этих иконописцев стремились сохранить традицию в той форме, к-рая была осознана Церковью и обществом, при этом у каждого из мастеров сформировался свой художественный почерк.

Арх.: РГИА. Ф. 789. Оп. 19. Д. 719, 1832–1837 гг.; РГАДА Ф. 1204. Оп. 1. Д. 8128, 5682. Л. 30 об.– 31; Д. 10054, 1865–1868 гг.; Д. 12030, 1874 г.; Д. 12932, 1880 г.; ЦГИАМ. Ф. 73. Оп. 2. Д. 429. Л. 7–9.

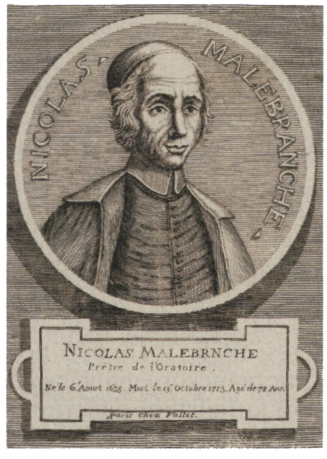
Ист.: Сб. мат-лов для истории Имп. АХ за 100 лет ее существования / Ред.: П. Н. Петров. СПб., 1865. Ч. 3. С. 330. № 14; Юбилейный справ. Имп. АХ, 1764–1914 гг. / Сост.: С. Н. Кондаков. СПб., 1915. Ч. 2; *Олсуфьев Ю. А.* Опись икон ТСЛ до XIII в. и наиболее типичных XIII и XIX вв. Серг. П., 1920; *Данченко Е. А., Красилин М. М.* Мат-лы к словарю иконописцев XII–XX вв.: (По данным обследования церк. и др. коллекций 1973–1993 гг.). М., 1994; Сокр. биография свободного художника *И. М. Малышева,* написанная им самим / Публ.: Ю. С. Тиайн // ДанБлаг. 2000. Вып. 11. С. 69–73.

Лит.: *Арсений, иером.* Ист. сведения об иконописании в ТСЛ // СбОДИ на 1873 г. М., 1873. С. 119–133; *Казанский П. С.* Очерк жизни архим. Антония, наместника Св.-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878; *Успенский Л. А.* Богословие иконы Правосл. Церкви. П., 1989; *Маслов К. И.* О поисках нац. стиля рус. церк. живописи в 1-й пол.– сер. XIX в. // Проблемы совр. церк. живописи, ее изучение и преподавание в Рус. Правосл. Церкви: Мат-лы конф. 6–8 июня 1996 г. М., 1997. С. 91–107; *Черкашина Г. П.* Иконописное дело ТСЛ 1764–1917 гг.: (Общая хар-ка деятельности иконописной мастерской) // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы междунар. конф. (1998 г.). М., 2000. С. 369–384; *Четырина Н. А.* Народное училище в Лавре в XIX в. // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы 6 междунар. конф. Серг. П., 2010. С. 89–100; *Армеева Л. А.* Иконописная школа ТСЛ: История и современность. М., 2015.

Л. А. Армеева

МАЛЬБРА́НШ [франц. Malebranche] Никола (5.08.1638, Париж — 13.10.1715, там же), франц. религ. мыслитель, один из классиков философии Нового времени, представитель картезианства, главный теоретик окказионализма.

Жизнь, деятельность, сочинения. Родившийся в многодетной дворянской семье, М. получил домашнее образование: он рос болезненным ребенком, что повлияло на соответствующее решение родителей. Замкнутый домашний образ жизни, почти полная изоляция от сверстников, воспитание в религ. духе — все это в немалой степени способствовало возникновению склонности к уединенным размышлениям, наложившей отпечаток на весь последующий жизненный путь М. К 16 годам здоровье М. несколько поправилось, и родители сочли возможным направить его для продолжения образования в парижский коллеж Ла-Марш. В окт. 1656 г. М. приступил к углубленному изучению теологии в Сорбонне, которое продолжалось 3 года. В 1658 г. в жизни М. произошло одно из переломных событий: он потерял родителей, что во многом повлияло на его решение вступить в католическую конгрегацию Оратория Иисуса (Société de l'Oratoire de Jésus). С 18 янв. 1660 г. М. как послушник Оратории изучал Свящ. Писание, библейскую экзегетику, сочинения отцов Церкви, теологию, церковную историю; значительного интереса к философии в этот период он не проявлял.



Н. Мальбранш. Гравюра. Кон. XVII — нач. XVIII в.

В 1664 г. М. был рукоположен во пресвитера. В том же году произошло еще одно переломное событие в его жизни: он познакомился с сочинением Р. *Декарта* (1596–1650) «Трактат о человеке» (L'Homme), которое было написано в 30-х гг. XVII в., но впервые опубликовано лишь посмертно (на франц. языке — в апр. 1664). Чтение трактата, посвященного гл. обр. проблемам механистической физиологии, произвело на М. сильнейшее впечатление и пробудило интерес к одной из основных проблем философии Декарта, связанной с попыткой объяснить взаимодействие «телесной машины» и души. С этого времени М., изучая философское наследие Декарта, занимался самообразованием в области математики, физики, психологии, морали, метафизики. Духовный климат парижской Оратории также оказал определенное влияние на творчество М., поскольку мн. ее члены благожелательно относились к философскому учению Декарта; так, кард. Пьер де Берюль (1575–1629), основатель Оратории, непосредственно побуждал Декарта к обнародованию его новаторских сочинений. Вместе с тем, хотя в качестве единой организации Оратория не имела обязательной для ее членов философской доктрины, мн. католич. теологи подвергали учение Декарта жесткой критике, вслед. чего деятельность М., развивавшего идеи Декарта, была сопряжена со значительными сложностями. В 60-х гг. XVII в., после внесения сочинений Декарта католич. Церковью в *Индекс запрещенных книг* и наложенного франц. кор. Людовиком XIV (1643–1715) запрета на преподавание философии Декарта в пределах Франции, руководство Оратории направило в коллежи циркуляр, предписывавший профессорам преподавать обычную и общую философию, т. е. схоластический аристотелизм. Несмотря на офиц. осуждение идей Декарта, М. продолжал публиковать проникнутые духом картезианской философии сочинения, сохраняя верность избранному им философскому основанию.

Наиболее значительные труды М. были изданы в 70–80-х гг. XVII в. (общий обзор и краткий анализ содержания см.: *Rodis-Lewis.* 1993. S. 726–736). В 1674–1675 гг. вышли 2 тома соч. «О разыскании истины» (De la recherche de la vérité; научное

изд.: Œuvres complètes. 1962–1963. Т. 1–2; рус. пер.: Разыскания истины. 1999), посвященного главным образом проблемам методологии процесса познания. Ответы М. на многочисленные замечания критиков были изданы в 1678 г. под общим названием «Объяснения» (Eclaircissements) и составили 3-й том сочинения; в последующих изданиях присоединялись др. дополнительные материалы и пояснения, вслед. чего последнее прижизненное издание трактата, считающееся наиболее полным и отражающее поздние мнения М., вышло в 1712 г. в 4 томах (научное изд. дополнений: Œuvres complètes. 1964. Т. 3; на рус. язык не переводились). Основной текст сочинения разделен на 6 книг, в к-рых последовательно рассматриваются способности человеческого духа: чувства, воображение, разум, природные движения, страсти. М. объяснял их значение на пути приобретения истинного знания и ту роль, к-рую они могут играть при неправильном использовании, становясь источниками заблуждений. Наряду с метафизическими и методологическими концепциями Декарта М. как в этом, так и в др. позднейших сочинениях широко использовал идеи блж. *Августина*, еп. Гиппонского, что позволяло ему ставить и решать выходившие за рамки традиционной картезианской философии метафизические и теологические проблемы, предлагая оригинальный синтез классического теологического спиритуализма блж. Августина с новым философским спиритуализмом Декарта. Последующие произведения М. по большей части имеют смешанный философско-теологический характер. В сочинениях «Христианские беседы» (Conversations chrétiennes, 1677; научное изд.: Œuvres complètes. 1964. Т. 4), «Христианские размышления» (Méditations chrétiennes, 1683; расширенное изд. под названием «Христианские и метафизические размышления» Méditations chrétiennes et métaphysiques, 1699; научное изд.: Œuvres complètes. 1959. Т. 10), «Беседы о метафизике и о религии» (Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, 1688; научное изд.: Œuvres complètes. 1965. Т. 12) М. предлагал последовательное изложение основных истин христианства, используя понятийный язык философии Декарта. В более узких по тематике произведениях М. исследовал отдельные вопросы религ. метафизики и философии. Напр., широко обсуждавшийся современниками «Трактат о природе и благодати» (Traité de la nature et de la grâce, 1680; научное изд.: Œuvres complètes. 1958. Т. 5) содержит учение о благодати, разработанное М. в контексте отстаиваемой им метафизики. В трактате М. предложил интерпретацию ряда важных тем августиновской теологии, связанных с проблемами свободы воли, греха, благодати, предопределения и спасения. Очерк этического учения М. представил в «Трактате о морали» (Traité de morale, 1684; научное изд.: Œuvres complètes. 1966. Т. 11), где в качестве 2 основных областей этики были выделены учение о добродетели и учение об обязанностях. Пример использования М. принципов собственной философско-теологической системы для задач христ. *апологетики* и доказательства религ. преимущества христианства в сравнении с др. религиями представлен в соч. «Беседа христианского философа с китайским философом о бытии и природе Бога» (Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu, 1708; научное изд.: Œuvres complètes. 1958. Т. 15; рус. пер.: Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе Божества. 1914). В целях прояснения и защиты собственных идей М. был вынужден вести письменную полемику со мн. ведущими франц. теологами и философами XVII в. Наиболее продолжительной и разнообразной по содержанию была полемика М. с А. Арно (1612–1694), приверженцем *янсенизма* и сторонником августинизма (научное изд. связанных с полемикой сочинений и материалов: Œuvres complètes. 1966. Т. 6–9). В число литературных оппонентов М. входили также сторонник классического скептицизма С. Фуше (1644–1696), теолог-иезуит Л. Ле Валуа (1639–1700), картезианец П. С. Режи (1632–1707) и др. Кульминацией идейного противостояния между М. и враждебными по отношению к картезианству представителями католической Церкви стало внесение в 1689 и 1712 гг. его основных сочинений в Индекс запрещенных книг (см.: Index librorum prohibitorum: 1600–1966 / Ed. J. M. de Bujanda. Montreal; Gen., 2002. P. 573–574).

Хотя бóльшую часть времени М. уделял чтению и работе над философскими сочинениями, он добросовестно исполнял обязанности члена конгрегации. После вступления в Ораторию М. лишь неск. раз покидал Париж на непродолжительное время, исполняя поручения руководства конгрегации как проповедник или отвечая на приглашения друзей из среды духовенства и аристократов. Хотя М. не бывал при дворе, его посещали в Париже мн. влиятельные лица, нередко оказывавшие ему покровительство и защищавшие его от враждебных нападок противников. М. вел переписку с выдающимися философами, теологами и учеными своего времени; сохранилась лишь малая часть писем (опубл.: Œuvres complètes. 1961. Т. 18–19). В число корреспондентов М. входили Г. В. *Лейбниц* (1646–1716), П. Бейль (1647–1706), Ф. Лами (1636–1711) и др., а также его наиболее близкие друзья из среды католич. духовенства — П. Берран и И. М. Андре (1675–1764). Как и мн. интеллектуалы XVII в., М. стремился совместить занятия философией с исследованиями в сфере точных и естественных наук. Научные публикации М. (изд.: Ibid. 1960. Т. 17) получали высокую оценку европейских ученых. Признанием научных достижений М. стало избрание его в 1699 г. членом франц. Академии наук. М. принимал активное участие в работе Академии, почти не пропускал ее заседаний, проявлял живой интерес к достижениям европ. науки. В июне 1715 г. здоровье М. резко ухудшилось; он скончался после неск. месяцев болезни и был погребен без надгробной плиты в одной из капелл ц. Оратории (ныне протестант. ц. Оратория Лувра).

Философские и религиозные воззрения М. ***Учение о бытии.*** Согласно М., метафизика как высшая из философских наук заключает в себе совокупность общих истин, к-рые служат основой всех частных наук. В учении о бытии М., следуя Декарту, выступал сторонником дуалистической онтологии (см. в ст. *Дуализм*). Все разновидности сотворенных существ являются модусами материи или духа.

Первое метафизическое знание касается существования души, неопровержимо подтверждаемого любым действием, относящимся к области человеческого мышления. Следую-

щий шаг в построении метафизики — исследование вопроса о бытии Бога. М. отмечал недостаточность *доказательств бытия Божия,* основанных только на рассмотрении чувственно-воспринимаемых вещей. Апостериорные доказательства опираются на умозаключения, которые никогда не убеждают разум непосредственно. Подлинной очевидностью может обладать лишь такое доказательство бытия Бога, которое почерпнуто из непосредственного созерцания. Подобное созерцание можно надеяться обнаружить только среди данных сознания, во внутреннем опыте. Отстаивая правомерность и необходимость онтологического доказательства бытия Божия, М. утверждал, что одной идеи бесконечности, присутствующей в человеческом уме, достаточно для доказательства: «Если мыслят о Боге, Он должен существовать. Иное существо, хотя и познается, может не существовать. Можно постигать его сущность без его существования, его идею без него самого. Но нельзя постигать сущность бесконечного без его существования» (Œuvres complètes. 1965. T. 12. P. 53–54). Важнейшие из Божественных свойств М. считал возможным определить с помощью естественного разума. Верховному существу следует приписывать только те свойства, к-рые могут быть присущи всесовершенному объекту. К таким свойствам относятся: самодостаточность, неизменность, единство и простота, бестелесность, вечность, всемогущество, необходимость, благость, мудрость, правдивость, справедливость, терпеливость, милосердие. В Боге нет последовательности мыслей, нет прошлого и будущего; Он — вечное настоящее, единым актом мышления Он охватывает все когда-либо существовавшее и имеющее возникнуть.

М. подчеркивал, что Бог сообщает истины человеческому уму 2 способами: через очевидность, свойственную обычному ходу познания, и через веру. При рассмотрении материального мира очевидность никогда не может быть полной. У человека есть склонность думать, что он окружен внешними телами, однако какой бы естественной ни казалась эта склонность, она все же не имеет силы очевидности. В своих метафизических суждениях человек не вправе опираться на нее. Существование тел правдоподобно, но не очевидно. Наличие внешнего мира проблематично обосновать с помощью чувств. Чувственные данные никогда не могут быть названы вполне достоверными. Ни собственное тело, ни внешние тела не могут выступать непосредственными объектами познания для человеческого ума. Поэтому не существует никаких непосредственных данных, удостоверяющих наличие, напр., мозга, или же иных материальных сущностей. «Несомненно, только вера может нас убедить, что действительно имеются тела». Можно выстроить совершенное доказательство существования нек-рого бытия только в случае его необходимости. Но мир нельзя считать необходимой эманацией Бога. Высший разум свободен в своем выборе, он мог и не творить мира, но если все-таки его создал, то исключительно в силу свободы воли, а не по необходимости. Из Свящ. Писания люди узнают множество истин, к-рые подразумевают существование материального мира, сомнение в к-ром именно по этой причине неуместно (см.: Ibid. 1964. T. 3. P. 61–65).

Согласно М., сотворенные субстанции не могут взаимодействовать естественным образом, без вмешательства Бога. Материя не может действовать на дух, т. к. она протяженна, а все свойства протяженности сводятся к пространственным отношениям, к-рые никоим образом не могут влиять на нематериальный, непространственный ум. Дух не может действовать на тело, поскольку не существует необходимой связи между волей любого из сотворенных духов и движениями тел. Материя пассивна, а дух активен; вследствие качественного отличия субстанций связь между ними может существовать и быть поддерживаема лишь благодаря вмешательству Верховной сущности. Тело и дух не действуют друг на друга, но имеют взаимно соответствующие состояния. Различные колебания мозга сопровождаются соответствующими мыслями потому, что этого желает Бог.

Хотя Бог является высшим принципом любых изменений, из этого не следует, что Его воля — единственная причина всего происходящего в тварном мире. Помимо верховной производящей причины существует бесконечное множество естественных, или окказиональных, причин. Окказиональная причина — только повод для проявления Божественной воли. Частными или окказиональными причинами по существу могут выступать все модусы сотворенных субстанций в зависимости от обстоятельств. Напр., солнце — окказиональная причина множества земных благ: плодородия почвы, существования животных видов и множества иных вещей, приносящих пользу человеку. Но солнце не обладает собственной внутренней силой. Оно лишь часть материальной субстанции, оживляемая действием Божественной воли. В то же время существование солнца является поводом к проявлению Божественной силы. Равным образом огонь, наблюдаемый на земле, может быть окказиональной причиной таких явлений, как воспламенение, высыхание, горение, размягчение и плавка металлов. При этом огонь не может быть назван самодостаточной причиной; он есть частная или физическая причина, за которой скрывается действие Верховной сущности (см.: Ibid. 1959. T. 10. P. 53–54). Т. о., «Бог сообщает Свое могущество творениям, только вводя в них окказиональные причины». Из опыта людям известно, что частные причины всегда соединены с известными следствиями. Данное обстоятельство, согласно М., объясняется вовсе не мнимой природной закономерностью, а тем фактом, что Божество действует по простым, единообразным, неизменным законам (Ibid. P. 55). Именно неизменность Божественной воли обеспечивает людям возможность обнаруживать законы природы и на их основе предсказывать явления, происходящие в естественном мире.

Учение о познании. В гносеологической концепции М. важнейшее место занимает учение о ви́дении вещей в Боге. По мнению М., человек может воспринимать объекты познания 3 способами: чувствами, воображением, разумом. Чувства и воображение помогают осознать то отношение, к-рое окружающие предметы имеют к человеческому телу; назначение этих способностей души сугубо практическое, они даны человеку для сохранения жизни и здоровья, служат инструментом для поддержания существования. Данные чувств и воображения слишком темны и смутны. Научное знание — результат сравнения идей, к-рое осуществляется разумом. Живость ощущений и точность идей не имеют

ничего общего; познавать и ощущать — разные вещи (см.: Ibid. 1962. T. 1. P. 66–67; Разыскания истины. 1999. С. 63–64). Неопределенные общие термины бесполезны в ходе познания вещей. Все существующее является либо некоторым бытием, либо способом бытия. Соответственно, термины, не относящиеся ни к тому, ни к другому, не означают ничего. Подразделяя истины на необходимые и случайные, М. подчеркивает, что они отличны по своим истокам. Необходимые истины всегда неизменны; они установлены Божественной волей, не подверженной к.-л. влияниям. Случайные истины связаны с изменчивыми историческими обстоятельствами, с волей людей. Науки, имеющие дело с необходимыми истинами,— метафизика, математика, физика, мораль. Напротив, история и грамматика заключают в себе лишь случайные истины, поскольку отражают факты, определяемые человеческим непостоянством. В этих науках приходится руководствоваться, вслед. неимения лучшего, наибольшей вероятностью. Кроме того, в таких практических науках, как медицина и политика, нередко приходится действовать прежде, чем бывает достигнута очевидность. В таких случаях нужно следовать вероятности, хотя и временно, рассчитывая в будущем восполнить недостаток в знаниях.

Согласно М., существуют 4 способа познания: 1) непосредственное; 2) опосредованное, через идеи; 3) с помощью внутреннего чувства; 4) по аналогии. Непосредственно человек познаёт одного только Бога, ибо только Он один способен напрямую воздействовать на сотворенный дух. Непосредственное познание может относиться к умопостигаемым вещам, но не к материальным, лишенным активности и способности движения. Опосредованное познание Бога затруднительно уже потому, что всякая посредствующая сущность, т. е. вещь конечная и сотворенная, не может вполне точно передать природу безграничной Высшей причины. Даже непосредственное познание Бога душой весьма несовершенно в силу того, что душа как разновидность тварного бытия несоразмерна своей причине, не может постичь всей совокупности Божественных совершенств.

Материальные объекты адекватно постигаются только через их идеи. Этот род познания является «видением вещей в Боге» (последовательное изложение и обоснование концепции М. см.: Ibid. P. 413–455; Там же. С. 267–291; общий анализ см.: *Ершов*. 1914). Поскольку непосредственного взаимодействия между разнородными субстанциями быть не может, то не существует и непосредственного познания одной субстанцией другой. Вместе с тем неоспоримо, что в Боге с необходимостью присутствуют идеи всех сотворенных Им существ. Поэтому познание душою идей материальных объектов возможно лишь путем созерцания их в Боге. Развивая еще одну линию аргументации, М. отмечал, что Бог при достижении Своих целей всегда использует наиболее простые и эффективные средства. В этом заключается признак Его мудрости, тогда как свойство ограниченного ума — достигать решения поставленных задач непропорционально большими затратами. Весь строй природы свидетельствует о том, что Бог пользуется минимумом средств для получения весьма значительных результатов. Самый простой способ предоставить конечным духам возможность познавать материальные объекты заключается в том, чтобы позволить им созерцать идеи вещей в Боге. Такой способ, согласно рассуждениям М., гораздо более «экономен», чем тот, к-рый связан с созданием множества идей в каждом сотворенном разуме. Этот самый простой способ и был избран мудрым Создателем. Кроме того, М. указывал, что истины и вечные законы необходимы, идеи вещей неизменны, человек же не является ни неизменным, ни необходимым. Поэтому разум, в к-ром люди созерцают истинные идеи, должен быть отличным от человеческого, характеризоваться неизменностью и необходимостью, более того, он должен быть еще и бесконечным.

Согласно М., идеи материальных объектов не могут быть произведены ни людьми, ни некими иными телами, ни ангелами; они происходят от Бога и созерцаются в Боге. Идеи не могут быть созданы людьми, т. к. нет представления о том, как это могло бы произойти. Не существует отчетливого восприятия необходимой связи между человеческими желаниями и идеями о вещах. У людей отсутствует знание о том, из чего «сделаны» идеи, куда они уходят, когда о них не думают, и откуда приходят, когда их осознают. Если человек не в состоянии дать ответы на все эти вопросы, то он не может выступать причиной существования идей материальных вещей. Способность воспринимать бесчисленные идеи ограниченным умом явно указывает на высший по отношению к человеку источник идей. Материальные тела не являются причинами идей, т. к. протяженность не в состоянии породить духовные реальности. Ангелы также бессильны в отношении создания идей, т. к. они являются сотворенными частными духами; будучи ограниченными существами, они не смогли бы распространить всеобщие идеи вещей в душах людей.

М. неоднократно повторял, что видение идей в Боге не означает созерцания сущности Бога (см., напр.: Œuvres complètes. 1962. T. 1. P. 438–439; Разыскания истины. 1999. С. 281–282). Несотворенная субстанция не состоит из частей, она сущностно едина. Человеческая душа, познавая вещи в Боге, всегда сталкивается с множественностью, которая не может быть отнесена к свойствам Высшей причины. Видение в Боге, хотя и дает возможность человеку соприкоснуться с Высшей субстанцией, однако вовсе не позволяет достичь ее адекватного познания. Постигаемое в Боге представляется несовершенным, Сам же Он бесконечно совершенен; созерцаемая материя видится делимой, Сам же Он неделим и т. д. Ограниченному разуму не дано постичь беспредельность Бога.

Созерцаемые в Боге идеи неизменны, вечны, необходимы, несотворены. Они не получены путем абстрагирования: смутное соединение неск. ощущений никогда не породит общей идеи, но всего лишь некое неопределенное целое. Хотя идеи и не являются субстанциями, они все же — особые сущности, «реальные существа, потому что они имеют реальные свойства» (Ibid. P. 423; Там же. С. 272). Согласно М., «Сам Бог просвещает философов теми знаниями, которые неблагодарные люди называют естественными, хотя они ниспосылаются им свыше» (Ibid. P. 439–440; Там же. С. 282). Идеи, согласно М., следует отличать от истин, хотя они и взаимосвязаны. Истины — вовсе не «реальные существа», они — всего лишь отношения. М. выделял

3 типа отношений: 1) между сотворенными вещами; 2) между идеями; 3) между вещами и идеями. Истины, по его мнению, суть отношения не между вещами, а между идеями, поскольку истины характеризуются вечностью, а отношения, в к-рых участвуют сотворенные вещи, не могут обладать вечностью.

Идеи многообразных физических предметов, по М., выступают как проявления интеллектуальной протяженности. Интеллектуальная протяженность есть прообраз (архетип) материальной протяженности. Духовная протяженность бесконечна, человеческий ум не может ее всю охватить. Идеи внешних тел представляют собой определенные ограничения этой протяженности, к-рая, по воле Бога, всегда представляется человеческому уму. Эта духовная протяженность не занимает никакого пространства, но она наполняет умы. Интеллектуальную протяженность М. часто именовал идеей, присущей Богу; к ней имеют доступ и все сотворенные духи. Умопостигаемое протяжение в онтологическом плане свойственно только божественной природе, но не человеческому разуму, лишь получающему возможность приобщения к нему в познавательных актах. М. настаивал на том, что Бог не в равной степени просвещает умы знаниями о внешнем мире. Успех в науках приходит к тому, кто этого заслуживает. Необходимое условие для этого — любовь к истине, к-рая выполняет роль своего рода естественной молитвы. Т. о., теория «видения вещей в Боге» М. по многим параметрам отличается от картезианской концепции врожденного знания, причем основные отличия задаются изначально принятыми М. религ. постулатами.

Согласно М., с помощью внутреннего чувства люди осознают все то, что происходит внутри них самих. Человеческое знание о душе фрагментарно и несовершенно. Внутренним чувством люди могут открыть нек-рые важнейшие свойства души: ее бестелесность, свободу и др. Но люди не могут постичь этим путем всех ее свойств. Души др. людей, а также «чистые духи» (ангелы) познаются по аналогии. Чужие души недоступны внутреннему чувству человека, они не познаются через их идеи, о них нет и непосредственного знания ввиду отсутствия их прямого действия на сознание. Единственный возможный способ их постижения предполагает перенесение на иные духи тех свойств, которые люди находят в самих себе. Этот способ познания основывается на предположении, что сущность сотворенных духов одинакова. Это предположение, по мнению М., трудно оспорить, т. к. оно в свою очередь выступает следствием др. тезиса: Бог управляет миром посредством неизменных законов. Следов., существа одинаковой природы должны обладать сходными характеристиками. Все духи стремятся к счастью, желают себе блага и хотят избегнуть страданий.

В учении о методе познания истины М. настаивал на необходимости соблюдения ряда правил, к-рые сами по себе просты, немногочисленны и взаимосвязаны. Самые сокровенные истины могут быть обнаружены, если верно направлять свой разум и сохранять внимание в ходе исследования, не отвлекаясь от рассматриваемых предметов. Все правила объединяются общим принципом, лежащим в их основе: сохранять очевидность в своих заключениях. Для этого следует рассуждать только о тех вещах, о к-рых имеются ясные идеи; начиная с предметов наиболее простых и легких, постепенно переходить к более сложным, тщательно и основательно фиксируя свое внимание на них. Первое правило, характеризующее способ решения теоретических проблем: подлежащий рассмотрению вопрос должен быть хорошо понят; идеи, выраженные в используемых терминах, должны быть настолько отчетливы, чтобы поддаваться сравнению, в результате к-рого устанавливались бы искомые отношения. Второе: в случае невозможности обнаружить непосредственные отношения между идеями надлежит усилием разума найти одну или неск. промежуточных идей, благодаря которым удалось бы открыть опосредованную связь между ними. Третье: в особо сложных, вызывающих длительную дискуссию вопросах, следует отделить от предмета все, что не требует исследования для нахождения истины. Четвертое: делить предмет размышления на части, рассматриваемые одна за другой в правильной последовательности, от наиболее простых к сложным. Пятое: свести полученные идеи к наименьшему числу, резюмировав их в кратком виде и составив их упорядоченный перечень. Шестое: полученные идеи требуется последовательно сравнить по всем правилам комбинаций. Если в результате искомое отношение не будет установлено, следует вернуться к 3-му правилу и проделать заново весь путь вплоть до 6-го, поступая так, пока не будет найдена истина, сколь бы сложной она не оказалась (см.: Ibid. 1963. T. 2. P. 295–299; Там же. С. 492–494).

Антропология и этика. Учение М. о человеке является следствием его онтологии. Модусы духовной и материальной субстанций, соединяясь в человеке, взаимно соответствуют друг другу — мысли души движениям тела и наоборот. Высшая причина этого взаимного соответствия — постоянная и всегда действующая воля Бога. Природу души, по мнению М., невозможно познать с исчерпывающей полнотой, поскольку людям неизвестны все ее возможные модификации. Бог может вызывать бесчисленные изменения в душе, большинство из к-рых ожидают ее только в загробной жизни. Количество же модификаций, претерпеваемых душой в земной жизни, весьма ограниченно. Это объясняется тем, что в земной жизни душа соединена с телом, которое сковывает ее, оказывая влияние на мысли и чувства. В загробном мире душа совершенно избавится от тех ощущений, к-рые соответствуют движениям материальных тел и принудительно проникают в нее. Когда связь души с Богом неизмеримо усилится, появятся и новые впечатления, о которых в нынешней жизни человек не может иметь никакого представления. Человек мог бы обладать исчерпывающим знанием о душе, только если бы имел ее ясную и отчетливую идею, но такой идеи у него нет. Согласно М., наличие человеческой свободы подтверждается внутренним чувством, а также тем фактом, что отрицающая ее т. зр. до основания разрушает религию и мораль. Если нет свободы, то нет никакого смысла говорить о божественной и даже о человеческой справедливости.

Этическое учение М. разделял на 2 основные части: 1-я посвящена добродетели, 2-я — нравственным обязанностям. Поскольку человек разумное существо, он тем добродетельнее, тем совершеннее, чем более приобщен к Разуму, управляющему всем миром, т. е. к Богу. Подлинная

добродетель, по мнению М., состоит в повиновении божественному закону или, что то же самое, в любви к высшему Порядку (слово «Порядок» М. намеренно в своей этике писал с заглавной буквы, чтобы дать читателю понять, что речь идет о Боге; в данном контексте Порядок эквивалентен *Логосу* как божественному разумному Закону), заключающему в себе отношения совершенства. «Любовь к Порядку — не просто главная из моральных добродетелей, это единственная добродетель; это основная, фундаментальная, универсальная добродетель» (Œuvres complètes. 1966. T. 11. P. 28). М. различал 2 вида «актов любви»: естественные и свободные. Действия естественной любви — «чисто волевые»; они производны от удовольствий. Всякое удовольствие вызывает естественное движение души к тому объекту, к-рый послужил его причиной. Свободная любовь рациональна, зависит от разумных оснований, позволяющих душе сопротивляться внешним обстоятельствам. Этот вид любви М. называл «любовью выбора». Оба вида любви достойны осуждения, если имеют своим высшим и единственным предметом сотворенную вещь, но заслуживают одобрения, если их объект — Бог. Любви к неизменному Порядку, по мысли М., часто препятствует чрезмерное себялюбие, непримиримый враг добродетели. М. был убежден, что не существует людей, к-рые не могли бы исправиться, стать справедливыми и милосердными. Даже грешник никогда полностью не лишен любви к Порядку, поэтому у него всегда остается шанс сделаться лучше. Нравственные обязанности М. подразделял на 3 вида: по отношению к Богу, к др. людям, к самому себе. Обязанности по отношению к Богу довольно многочисленны. К ним относятся: любить только неизменный Порядок и неукоснительно следовать ему, считать только Бога причиной человеческого счастья и т. п. Нравственные обязанности по отношению к др. людям предполагают уважение, доброжелательство, почтение и подчинение. Уважение и доброжелательство распространяются на всех людей, почтение и подчинение следует проявлять к властям. Нравственные обязанности по отношению к самому себе прежде всего состоят в том, чтобы стремиться к самосовершенствованию и счастью. Важной причиной людских тягостей и бедствий М. считал чрезмерную зависимость души от тела. С этой т. зр. он осуждал образ жизни большинства людей. Служебная карьера, увеличение имущества, расширение земельных наделов, приобретение влияния и известности — таковы типичные жизненные цели людей. Но все эти цели, даже будучи достигнутыми, не помогают человеку улучшить свою душу. Чувственные блага, когда их делают самоцелью, лишь укрепляют зависимость духа от тела, прочно захватывают и порабощают его.

Согласно М., люди могут образовывать 2 типа обществ: временное и вечное. Вечное общество — Церковь, святой град, небесный Иерусалим; оно управляется религией и поддерживается верой. Временные, преходящие общества одушевлены страстями, поддерживаются стремлением к земным благам. Временные общества несут на себе явную печать того, что их создание не могло быть основным замыслом Бога относительно рода человеческого. Деяния людей должны оцениваться в первую очередь сквозь призму идеалов вечного общества. При этом следует подчиняться светским руководителям гос-ва точно так же, как первые христиане подчинялись рим. императорам. Будут ли правители добрыми или злыми, христианами или язычниками, чуждыми злоупотреблений или склонными к ним, все это не освобождает человека от выполнения долга справедливости, от подчинения властям (см.: Ibid. P. 217–227).

Философия религии. По утверждению М., истинная философия и религия ни в чем не противоречат друг другу; они неизбежно приходят к одинаковым результатам: «Истина говорит с нами различными способами, но, несомненно, она говорит всегда одно и то же. Не следует вовсе противопоставлять философию религии, если это не ложная философия язычников» (Ibid. 1965. T. 12. P. 134). М. полагал, что в области религии нет нужды отказываться от применения доводов разума. Человек — разумное существо, поэтому вполне правомерно использовать рациональные аргументы в теологических спорах. Требовать абсолютного устранения разума из религ. сферы, по мнению М.,— это опасное злоупотребление, не делающее чести тем теологам, к-рые его защищают. Тот, кто в вопросах религии опирается на разум, всегда имеет значительные шансы привлечь на свою сторону колеблющиеся умы. И наоборот, отрицающий разум смешон, ведь его поведение основывается на игнорировании особенностей человеческой природы. М. признавал наличие сверхразумных истин религии, известных из откровения, однако он настаивал, что существование нек-рых сверхразумных истин религии не препятствует попыткам рационального обоснования всех остальных истин. Правильное применение разума на этом пути неизбежно приведет к успеху и позволит соединить религию с метафизикой: «Нужно заставить служить метафизику религии... и распространить на истины веры тот свет, который служит для успокоения ума» (Ibid. P. 354).

Важнейшей задачей М. считал рациональное обоснование христ. религии. Он говорил о необходимости использовать для доказательства истинности христианства тот философский язык, к-рый наиболее понятен современникам. Подобно тому, как *Фома Аквинский* использовал мнения *Аристотеля,* а блж. Августин — *Платона,* точно так же, чтобы убедить совр. ему философов в истинности тех или иных положений, М. считал необходимым и полезным опираться на идеи Декарта. Принципы философии Декарта, согласно М., полностью согласующиеся с требованиями «здравого смысла», наилучшим образом пригодны также для того, чтобы использовать их для убеждения людей, не принадлежащих ни к одной из философских школ.

М. предлагал 3 подробно разработанных доказательства истинности христианства (см.: Ibid. 1959. T. 4. P. 86–151). Первое сводится к попытке обоснования положения о том, что только христ. религия учит о греховности человека и указывает правильный путь к спасению, поэтому именно она должна быть признана единственно истинной. Согласно рассуждениям М., любая вещь, с к-рой людям приходится сталкиваться, так или иначе указывает на Творца. Человека Бог создал для того, чтобы тот любил и почитал Его. Бог, Высшая сущность, любит то, что наиболее достойно любви. Но наиболее достойно любви всесовершенное существо, значит, Бог любит Самого

Себя сильнее, чем все остальное. Следовательно, Бог выступает как цель всех Своих действий. Соответственно, человек сотворен ради прославления Создателя, а способности любить и познавать даны людям для того, чтобы они могли почитать Высшую причину. Испорченность человеческой природы грехом, по М., доказывается тем, что люди не всегда предпочитают любовь к Богу любви к сотворенным вещам. Многие испытывают удовольствие, устремляясь к мнимым благам, и с трудом подчиняют свое поведение божественному закону. Подобная ситуация была бы невозможна, если бы человек оставался таким же, каким он был в момент сотворения. Т. о., отсутствие у людей надлежащей любви к Богу объяснимо только первородным грехом (ср. ст. *Грех первородный*). Поскольку только христианство признаёт первородный грех, лишь эта религия корректно описывает человеческую природу. Более того, только эта религия указывает реальный путь к спасению, ибо учит об Искупителе. Собственными силами люди не могут исправить испорченную природу, поэтому после грехопадения Создатель по необходимости должен был направить в мир Искупителя, ведь наказать людей их уничтожением означало бы нарушить неизменный Порядок, забыть о цели их сотворения. Этот Искупитель должен был быть именно Богочеловеком, т. к. ни одно сотворенное конечное существо не смогло бы выполнить такую задачу.

Второй аргумент, названный М. метафизическим доказательством истинности христ. религии, состоит в том, что только эта религия учит надлежащим образом мыслить о Боге и любить Бога. Бог — бесконечное существо, в то время как все Его творения ограничены и ничтожны в сравнении с Ним. Конечное по природе существо не может вступать ни в какие отношения с несоизмеримой для него бесконечностью. Если тем не менее духи соединены с Богом, то это возможно лишь за счет посредника между ними, Иисуса Христа. Следов., именно христианство позволяет правильно мыслить божественную бесконечность в ее отношении к конечным вещам. Все остальные религии, исключая учение о Богочеловеке и приписывая людям самостоятельную способность вступать в связь с Творцом, преувеличивают значение сотворенных духов, внушают ложные идеи об их чрезмерном могуществе. Христианство же говорит о необходимости такой безграничной любви к Богу, к-рая приучает людей считать все сотворенные блага ничем по сравнению с Создателем. Т. о., именно христ. религия учит поклоняться Богу в духе и в истине.

Третье доказательство истинности христианства основывается на указании несомненных фактов из религ. истории человечества. Напр., чудеса Моисея, описанные в ВЗ, наблюдали тысячи людей; согласно М., это гарантирует их историческую реальность. Люди, во многом несходные между собой, не могли признать священными некие тексты без веских оснований. Поскольку известно, что они не были принуждаемы к этому ни силой оружия, ни к.-л. особым общим интересом, остается признать, что почитаемые христианами тексты действительно носят священный характер. Т. о., М. полагал, что истинность христианства вытекает из невозможности сговора между последователями этой религии, обитавшими в различные времена и в отдаленных друг от друга странах. Основанием религии вообще М. считал общечеловеческое представление о существовании награждающего и карающего Бога, тогда как происхождение истинной религии он связывал с непосредственной деятельностью Бога, поэтому христ. Церковь — это общество, установленное божественным способом.

М. выделял 5 типов общих законов, посредством к-рых Бог осуществляет управление миром: 1) законы передачи движений в материальном мире, тела здесь выступают в роли окказиональных причин; 2) законы связи души и тела, благодаря к-рым человек может говорить, ходить и т. д.; 3) законы связи души с Богом, благодаря которым истина оказывается открытой для человека; 4) законы, дающие ангелам возможность при содействии Бога управлять телами; 5) законы, дающие Иисусу Христу власть на небе и на земле над духами и над телами (см.: Ibid. 1965. T. 12. P. 319–320). М. заявлял, что 2 последних типа законов несомненны для людей только благодаря авторитету Свящ. Писания, в то время как первые 3 могут быть обнаружены с помощью разума и опыта. По мнению М., Бог не имеет особой нужды регулярно нарушать чудесами обычный ход естественных законов не только по причине неизменности Его природы и вслед. мудрости Его постановлений, но еще и потому, что Он желает испытать праведных. Поскольку даже благочестивые люди отягощены первородным грехом, они не имеют права требовать, чтобы ради них менялись божественные пути. Бог не действует посредством частных решений, Им изначально установлены простые, общие, необходимые законы природы и благодати. Порядок действия этих законов требует существования окказиональных причин, причем в области, где господствуют законы благодати, в качестве такого рода причины следует признавать Иисуса Христа.

Природный порядок подчинен порядку благодати, хотя они и различны, т. к. пути сохранения существующего мира и созидания буд. мира не тождественны. Но их Творец — единый Бог, поэтому они связаны друг с другом и одинаково несут на себе печать вечной мудрости и всемогущества. Как красоту храму придает многообразие украшений, духовное здание христ. Церкви делает прекрасным разнообразие распространяемой на ее части благодати. Вслед. постоянства и простоты законов благодати она оказывается направлена как на черствые, так и на подготовленные к ее восприятию сердца. М. отмечал, что Бог распространяет благодать на всех, поэтому напрасно упрекают Создателя нечестивые люди, склонные уподоблять Его действия своим собственным, определяемым корыстным интересом и недостойными страстями. Иисус Христос есть для всех людей бесконечное милосердие, к-рое открывает путь, ведущий на небеса. Действенности благодати более всего противятся сами люди, их склонность к низменным удовольствиям и непомерной гордыне. Общие законы благодати требуют наличия сопряженной с ними окказиональной причины, к-рая непостижима вне Церкви. Телесная природа не в состоянии оказать ни малейшего воздействия на раскрытие законов благодати. Ни расположение светил, ни ангельские, ни человеческие тела не связаны с той внутренней благодатью, которая обнаруживает себя в сердцах людей. Человеческий дух также не может быть окказиональной причиной

благодати; желания и стремления людей не позволяют предсказать, каким именно образом она окажется распределена. Поэтому поиск окказиональной причины законов благодати вне Иисуса Христа бесплоден. Иисус Христос не просто глава Церкви, Он ее порождает, способствует возвышению, непрерывно действует внутри нее. Он обращается с молитвами к Отцу за всех людей; в подобной ситуации Его желания — окказиональные причины благодати. М. предлагал различать 2 рода желаний Иисуса Христа: 1) скоротечные и частные, связанные с которыми действия кратковременны; 2) постоянные и неизменные, находящие выражение в общей реализации Его замысла. Через частные желания благодать распространяется редким и необычным способом; благодаря постоянным желаниям она нисходит на должным образом приобщающихся к таинствам. «Движения милосердия» Иисуса Христа, направленные на праведных, более продолжительны и регулярны, чем предназначенные нечестивцам и неверующим. Занятый строительством Церкви, Иисус Христос прежде обращается к тем, кто легче всего может в нее войти, чем к тем, кто от нее чрезвычайно отдален. Вот почему страдальцы, бедняки, униженные, все, презирающие земные богатства и удовольствия, подготовлены благодатью к вхождению в Царствие Божие. Благодать приводит к тому, что власть Иисуса Христа, невыносимая гордецам, для праведных бывает легка и приятна (см.: Ibid. 1958. T. 5. P. 147–171).

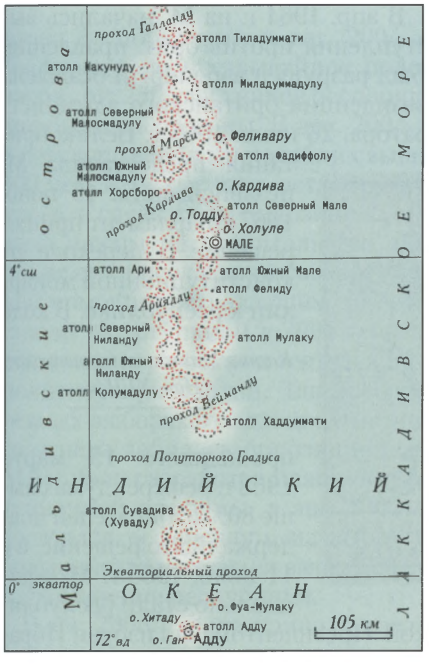
М. разработал вариант *теодицеи,* в к-ром центральную роль играет идея постоянства божественных законов. Он признавал, что встречающееся в мире зло наводит нек-рых людей на мысль о несовершенстве бытия, о господстве в нем случая или слепых законов природы. Однако, согласно М., это ложное впечатление. В действительности правильно судить о совершенстве мира можно лишь принимая во внимание те пути, посредством к-рых создана и управляется Вселенная. Эти пути являются следствием божественных свойств. Поскольку Бог — мудрое Существо, законы управления миром — самые совершенные из возможных. Их совершенство состоит в простоте и неизменности, они позволяют при минимуме средств достичь максимального результата. Однако характер их действия таков, что, гарантируя в целом правильный порядок, исключить все отступления от добра они не могут. Так, напр., рухнувший дом губит и доброго и злого не потому, что Бог безразличен к их судьбе, а потому, что все происходящее на земле подчинено общим законам. Точно так же объясняются кажущиеся нецелесообразными и бесполезными явления, напр. дождь, проходящий над океаном, а не над плодоносящими участками суши. Отвечая на вопрос, почему всемогущее и благое Существо не искореняет всякую возможность зла, М. разъяснял, что в этом случае Богу пришлось бы непрерывно совершать чудеса по самым разным поводам. Действовать подобным образом означает управлять миром посредством частных повелений, меняющихся каждое мгновение. Такой способ действий присущ ограниченному, непостоянному человеческому существу, но не всемогущему Создателю. Способ поведения Бога, соответствующий Его мудрости и совершенству, всегда постоянен и единообразен. Устанавливая вечные законы, Бог в Своем уме сравнил все возможные пути управления миром и избрал наиболее простые и эффективные, наиболее достойные Его бесконечной мудрости. Именно простота и всеобщность законов управления мироздания препятствуют осуществлению особенных наказаний незамедлительно вслед за совершением к.-л. серьезного проступка. По той же причине и добродетельные люди не избавлены от нищеты и страданий (см.: Ibid. 1965. T. 12. P. 291–294). Главные принципы теодицеи М. несут на себе явные следы влияния механистического мировосприятия: неизменность, простота, своего рода геометрический характер божественных законов с очевидностью явлены именно в физическом мире.

Влияние. Философия М. оказала влияние на взгляды Лейбница, Дж. *Беркли,* Д. *Юма,* А. Кольера, Ф. *Фенелона.* Последователями М. были Ф. де Ланьон, Р. Феде, А. Лелевель, Ф. Лами, Б. Лами, А. М. Рош, Ш. Э. де Керанфлек, М. Левассёр, М. Фарделла, Дж. С. Джердиль, Дж. Норрис и др. В России почти столетие единственной монографией о М. оставалась работа М. Н. Ершова (1886 — после 1937). Во вводной части этой работы Ершов представил биографию и краткий очерк основных идей М.; в основной части автор подробно рассмотрел картезианские и «платоново-августиновские» предпосылки учения М. о богопознании и предпринял попытку объяснить логику его построения. Ершов видел научно-богословское значение религ. философии М. в том, что тот «в своей гносеологии... действительно указал богословскому мышлению путь к логической обработке данных религиозного опыта и путь к рациональному обоснованию истины религиозного миросозерцания» (*Ершов.* 1914. С. 224).

Соч.: Œuvres complètes. P., 1958–1967. T. 1–20; 1969. [T. 21:] Index des citations bibliques, patristiques, philosophiques, et scientifiques; 1984. [T. 22:] Index général, vocabulaire d'auteur, index des occurrences, concordance des hautes fréquences; ***рус. переводы:*** Разыскания истины / Пер.: Е. Б. Смелова; ред. и предисл.: Э. Л. Радлов. СПб., 1903–1906. 2 т.; 1999[n]; Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе Божества / Пер.: М. Н. Ершов // ПС. 1914. № 4. С. 742–755; № 10. С. 445–462; № 11. С. 515–529; [Отрывки из сочинений] // Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 442–449.
Лит.: *Ollé-Laprune L.* La philosophie de Malebranche. P., 1870. 2 t.; *Ершов М. Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша. Каз., 1914. СПб., 2005[n]; *Stieler G.* Nikolaus Malebranche. Stuttg., 1925; *Gouhier H.* La philosophie de Malebranche et son expérience réligieuse. P., 1926; *idem.* La vocation de Malebranche. P., 1926; *Luce A. A.* Berkeley and Malebranche. L., 1934; *Le Moine A.* Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936; *Montcheuil Y., de.* Malebranche et le quiétisme. P., 1946; *Guéroult M.* Malebranche. P., 1955–1959. 3 t.; *Rodis-Lewis G.* Nicolas Malebranche. P., 1963; *eadem.* Malebranche und der Malebranchismus // GGPh. [Ser. 4:] Die Philosophie des 17. Jh. 1993. Bd. 2. Hbd. 2. S. 709–839 [Библиогр.: S. 711–719, 821–839]; *Connell D.* The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources. Louvain, 1967; *Alquié F.* Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974; *McCracken C. J.* Malebranche and British Philosophy. Oxf., 1983; *Bonet P.* De la raison à l'ordre: Genèse de la philosophie de Malebranche. P., 2004; *Moreau D.* Malebranche: Une philosophie de l'expérience, P., 2004; *Кротов А. А.* Мальбранш и картезианство. М., 2012.

А. А. Кротов

МАЛЬДИ́ВЫ [Мальдивская Республика, мальдивское Дивехи Раджеге Джумхурийя], островное гос-во в Юж. Азии. Расположено в сев. части Индийского океана, на Мальдивских островах, в 600 км от *Индии* и в 670 км от *Шри-Ланки.* Общая площадь — 90 тыс. кв. км, площадь суши — 298 кв. км. Столица — Мале (156,2 тыс. чел., оценка на 2015 г.). Статус города имеет также Адду (32,1 тыс. чел.). Офиц. язык — мальдивский (дивехи, дхивехи). Админи-



стративно-территориальное деление: 19 адм. атоллов и 2 города. М.— член ООН (1965), Движения неприсоединения (1976), Орг-ции исламского сотрудничества (1976; до 2011 — Орг-ция «Исламская конференция»), МВФ (1978), МБРР (1978), АБР (1978), Содружества (1982), САРК (1985), ВТО (1995). **География.** Мальдивские о-ва представляют собой цепь из протянувшихся от экватора к северу 26 атоллов, включающих 1189 коралловых островов, из к-рых 198 заселены. Протяженность с севера на юг — 885 км, с запада на восток — 161 км. Острова низкие, часто окаймлены барьерными рифами. Основной элемент ландшафта — рощи кокосовых пальм и бананов. Климат экваториальный, температура колеблется от +24 до +30°С. Рек и озер нет, единственными источниками пресной воды являются колодцы и резервуары, заполняемые во время дождей. Количество осадков — ок. 2000 мм в год.

Население составляет 393 тыс. чел. (оценка на 2015 г.). Большинство (98,4%) — мальдивцы (самоназвание — дхивехи). Проживают также сингалы (0,7%), гуджаратцы (0,2%), малаяли (0,2%), тамилы (0,2%), арабы (0,1%) и др. (по данным на 2010 г.). По оценочным данным за 2015 г., среднегодовой прирост населения составляет 0,08% (отрицательный за счет эмиграции), рождаемость — 15,75 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 3,89 чел. на 1 тыс. жителей; показатель фертильности — 1,74 ребенка на 1 женщину; средняя ожидаемая продолжительность жизни — 75,37 лет (мужчины — 73,6 лет, женщины — 77,8 лет); возрастная структура населения: дети до 14 лет — 21,5%, лица в возрасте от 15 до 64 лет — 74,18%; лица 65 лет и старше — 4,32%. Средняя плотность населения — 1318,8 чел. на кв. км. Городское население — 39,7%.

Государственное устройство. М.— унитарное гос-во. Форма правления — президентская республика. Конституция принята 7 авг. 2008 г. Президент является главой гос-ва, правительства и верховным главнокомандующим, избирается всеобщим голосованием на 5 лет (не более 2 сроков). Законодательная власть принадлежит однопалатному парламенту — Народному меджлису (ок. 77 депутатов избираются в ходе народного голосования, 8 назначаются президентом). Исполнительную власть осуществляет Кабинет министров, назначаемый президентом с одобрения парламента. Судебная власть принадлежит Верховному суду, Высокому суду и судам 1-й инстанции. Действует многопартийная политическая система. Ведущие партии — Прогрессивная партия Мальдив, Мальдивская демократическая партия (МДП), Республиканская партия, Мальдивский демократический альянс, ислам. Партия справедливости.

Религия. Ок. 100% населения М. исповедует ислам суннитского толка. Открытое исповедание иных религий запрещено. Христианство, буддизм, индуизм и проч. религии исповедуют иммигранты и иностранные граждане в частном порядке.

Православие, как и др. христ. деноминации, допускается к исповеданию лишь иностранцами в частном порядке.

Римско-католическая Церковь. Территория М. относится к юрисдикции архиеп-ства Коломбо. Приходская структура отсутствует, священников нет. Проживающие в стране католики (ок. 100 чел. на нач. XXI в., гл. обр. преподаватели из Шри-Ланки) собираются неофициально для отправления религ. обрядов и чтения Библии (World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in The Modern World / Ed. D. A. Barrett. Oxf., 2001. Vol. 1. P. 478–480).

Протестантские церкви, деноминации и секты. В нач. XXI в. на М. присутствовали небольшие группы Церкви Южной Индии (150 чел., тамилы и малаяли из Юж. Индии), меннонитов (ок. 50 чел., амер. и европ. миссия действует с 1991) и адвентистов седьмого дня (12 чел.) (Ibidem).

Ислам распространился на М. в сер. XII в. и в наст. время составляет неотъемлемую часть повседневной жизни мальдивцев. Характерно строгое соблюдение религ. обрядов, богослужения происходят 5 раз в день. Во время молитвы прекращается трансляция всех телевизионных каналов, закрываются магазины и др. общественные учреждения. Мечети являются единственными культовыми сооружениями на М. На каждом населенном острове есть по крайней мере одна мечеть. В Мале действует более 20 мечетей.

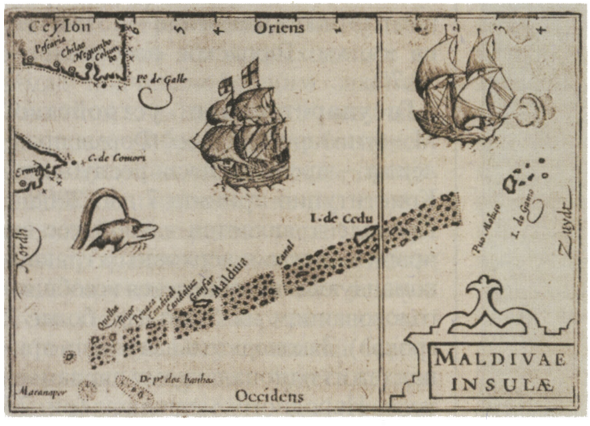
Религиозное законодательство. Согласно конституции, М.— «республика, основанная на принципах ислама» (ст. 2). Ислам является гос. религией и «составляет одну из основ всех законодательных актов. На территории М. не принимается ни один закон, противоречащий каким бы то ни было основополагающим принципам ислама» (ст. 10). Право свободы совести и свободы вероисповедания отсутствует, гражданам страны запрещено исповедовать любые религии за исключением ислама суннитского толка. Существуют ограничения свободы слова: согласно ст. 27 конституции, «каждый имеет право на свободу мысли и свободу обмена мнениями и высказываниями в той мере, в какой это не противоречит основополагающим принципам ислама». Отречение от ислама может повлечь за собой утрату гражданства. Согласно постановлению Совета по делам религий от 27 сент. 2011 г., проповедь любых религий, кроме ислама, объявлена незаконной. В то же время это постановление запрещает проявление ненависти к людям др. вероисповеданий. В стране действуют законы шариата, граждане вправе свободно участвовать и заниматься любой деятельностью, которая прямо не запрещена законами шариата. За нарушение мусульм. поста предусмотрено наказание вплоть до тюремного заключения. Употребление и распространение алкоголя, наркотических средств и свинины, ввоз и разведение собак строго запрещены (послабления предусмотрены для туристических учреждений, в к-рых работают иностранцы).

Запрещен также ввоз предметов, содержащих немусульм. символику или используемых для отправления любых др. религ. культов. Ввоз немусульм. религ. литературы разрешен только для личного пользования. Согласно исследованию, проведенному в 2014 г. международной христ. орг-цией «Open Doors», М. занимают 7-е место в списке стран, где чаще всего нарушают права христиан.

История. Заселение архипелага началось ок. 3,5 тыс. лет назад выходцами с Индостанского п-ова и Шри-Ланки. В сер. I тыс. по Р. Х. появились переселенцы из стран Персидского зал. Согласно сообщениям визант. историка-арианина V в. Филосторгия, в 356 г. имп. Констанций II для проповеди христианства направил в Индию миссию во главе с Феофилом Индийцем, выходцем с «острова Див», с которым отождествляют М. (*Philost.* Hist. eccl. III 4–5). Миссия достигла родины Феофила, но о ее успехах на М. нет достоверных сведений.

С нач. XII в. на островах существовали ранние гос. образования. К тому времени доминирующей религией на М. стал буддизм, проникший сюда впервые в III в. до Р. Х. под влиянием империи Маурьев. До утверждения буддизма жители М. исповедовали индуизм (ритуалистическая традиция шраута), почитая солярное божество Сурья. В 1153 г. мусульманский проповедник Абу аль-Баракат Юсуф аль-Табризи (т. е. «из Тебриза»; др. вариант — аль-Барбари, т. е. «из страны бербер») обратил в ислам местного правителя Каламинью Дховени, к-рый провозгласил себя султаном под именем Мухаммад ибн Абдалла и основал 1-ю мусульм. династию на М. В 1556 г. султан Али VI обратился к португ. колониальной администрации Гоа за помощью в отражении нападений пиратов. В 1558 г. португальцы высадились на о-ве Мале, основали форт и свергли султана. Через 15 лет колонизаторы были изгнаны, а султаном был провозглашен Мухаммад Такуруфану аль-Азам, возглавлявший освободительную борьбу. В тот период безуспешные попытки закрепиться на Мале предприняли и голландцы.

Во 2-й пол. XVIII в. в регионе усилилось влияние Великобритании, которая с 1796 г. установила фактический контроль над архипелагом. В 30-х гг. XIX в. апостолический викарий Пондичерри был уполномочен Папским престолом направлять миссионеров на Мальдивские о-ва, но информация о результатах этой деятельности отсутствует. В 1886 г.



Карта Мальдивских островов. Нач. XVII в.

территория М. формально вошла в состав архиеп-ства Коломбо, при этом о деятельности там католических священников или организации приходов ничего не известно. 16 дек. 1887 г. между мальдивским султаном Мухаммадом Муинуддином II Искандером (1886–1888) и брит. губернатором Цейлона был подписан договор о протекторате, по условиям к-рого англичане обеспечивали безопасность султаната и контролировали его внешние сношения, но не вмешивались во внутренние дела. До 1948 г. М. подчинялись британскому губернатору Цейлона, затем — брит. верховному комиссару на Цейлоне. В дек. 1932 г. на М. была принята конституция, согласно которой был создан избираемый населением совещательный орган — меджлис. В 1940 г. в связи с началом второй мировой войны действие конституции было приостановлено, а в 1942 г. была введена в действие новая конституция. 21 февр. 1952 г. в результате массовых волнений, вызванных пробрит. политикой султана и острой нехваткой продовольствия, монархия была свергнута. М. были провозглашены республикой, пост президента с янв. по сент. 1953 г. занимал Мухаммад Амин Диди. После его отстранения от власти монархия была восстановлена, султаном избран Мухаммад Фарид Диди (1954–1968). Фактическая власть находилась в руках премьер-министра. В 1959 г. на 3 юж. атоллах при поддержке Великобритании была провозглашена Соединенная Республика Сувадива, просуществовавшая до 1963 г.

В апр. 1964 г. на М. начались выступления против брит. правления. Был разрушен аэропорт и осаждена резиденция британского администратора. 26 июля 1965 г. Великобритания предоставила М. независимость. 15 нояб. 1967 г. парламент принял решение о переходе от конституционной монархии к республике. В ходе прошедшего 15 марта 1968 г. референдума свыше 80% избирателей поддержали это решение, и с 11 нояб. 1968 г. М. официально стали республикой. Президентом был избран Ибрагим Насир Раннабадери Килагефану, который с 1957 г. занимал пост премьер-министра. В нояб. 1978 г. он был обвинен в хищении гос. средств и бежал из страны в Сингапур. Главой гос-ва был избран Момун Абдул Гаюм, впосл. переизбиравшийся 5 раз и возглавлявший М. в течение 30 лет. В 1980 и 1983 гг. были предприняты безуспешные попытки его свержения. В нояб. 1988 г. был организован мятеж с участием группы наемников-тамилов из Шри-Ланки. Президент обратился за помощью к Индии, США и Великобритании, и после высадки на острове подразделения инд. парашютистов мятеж был подавлен, а его организаторы и участники арестованы и преданы суду.

В 1998 г. 50 мальдивских христиан, в частности принадлежавших к Церкви Южной Индии, а также меннониты и адвентисты седьмого дня были арестованы, заключены в тюрьму и затем высланы из страны. Одновременно аналогичному наказанию подверглась группа иностранцев, подозреваемых в миссионерской деятельности. В кон. 90-х гг. XX в. Высший совет по делам религии объявил, что слушатели христ. радиопрограмм Дальневосточной вещательной ассоциации, ведущихся с Сейшельских о-вов на языке дхивехи, могут быть арестованы.

В 2003 г., вскоре после очередного переизбрания Гаюма, в Мале вспыхнули волнения, и президент в июне 2004 г. объявил о подготовке конституционной реформы. Работа Учредительного собрания была вновь пре-

рвана беспорядками в авг. 2004 г. Было введено чрезвычайное положение, ок. 250 участников беспорядков были арестованы. В дек. 2004 г. в результате цунами погибли свыше 100 чел. и 12 тыс. чел. остались без крова, в связи с чем оппозиция усилила нажим на правительство, обвиняя его в неоказании своевременной помощи пострадавшим. Власти пошли на уступки, и в 2005 г. была официально разрешена деятельность политических партий. Так, на очередных выборах в меджлис заметного успеха добилась оппозиционная МДП. Был разработан план конституционной реформы, в авг. 2007 г. состоялся референдум, на котором большинство населения высказалось за сохранение республики.

В авг. 2008 г. была принята новая конституция, предусматривающая расширение и соблюдение гражданских прав и свобод, разделение ветвей власти и сокращение полномочий президента. На состоявшихся в том же году президентских выборах во 2-м туре победу одержал основатель МДП Мохамед Нашид, в годы правления Гаюма 16 раз подвергавшийся аресту и полтора года проведший в изгнании. В течение его президентства произошло неск. правительственных кризисов, а в дек. 2011 г. оппозиция организовала массовые выступления с участием более 20 тыс. чел., требовавших от правительства мер по защите ислама. Президент приказал полиции подавить беспорядки, но последняя отказалась подчиняться его приказам. 7 февр. 2012 г. он объявил о своей отставке. В тот же день вице-президент Мохамед Вахид Хасан Маник был приведен к присяге и стал 5-м президентом страны. Нашид был арестован и осужден на 13 лет тюремного заключения по обвинению в терроризме. 17 нояб. 2013 г. главой гос-ва стал Абдулла Ямин Абдул Гаюм (единокровный брат 3-го президента страны Гаюма). В своей политике он активно использует исламскую и антизападную риторику, установил дипломатические отношения с КНР. 28 сент. 2015 г., во время возвращения из хаджа в Мекку, на президента было совершено покушение, но он не пострадал. По обвинению в заговоре был арестован вице-президент Ахмед Адиб.

4 нояб. 2015 г. в связи с планируемыми оппозицией антиправительственными демонстрациями президент Гаюм объявил в стране чрезвычайное положение сроком на 30 дней, к-рое через неделю было досрочно отменено после ареста группы подозреваемых в попытке совершения гос. переворота. В янв. 2016 г. под давлением международной общественности Нашиду был разрешен выезд из страны на лечение, а в мае 2016 г. Великобритания предоставила ему политическое убежище.

Лит.: *Bell H. C. P.* The Máldive Islands: An Account of the Physical Features, Climate, History, Inhabitants, Production and Trade. Colombo, 1883. New Delhi, 2004; *idem.* The Maldive Islands: Monograph on the History, Archaelogy, and Epigraphy. Colombo, 1940. Male, 2002[4]; *Кассис В. Б.* Мальдивы: Архипелаг без тайн. М., 1963; *Печуров Л. В.* Мальдивская Республика. М., 1973; *Maloney C.* People of the Maldive Islands. Bombay, 1980; The Islamic History of Maldive Islands / Ed. H. Yajima. Tokyo, 1982–1984. 2 vol.; *Maniku H. A.* The Islands of Maldives. Male, 1983; *Хейердал Т.* Мальдивская загадка. М., 1988; *Romero-Frias X.* The Maldive Islanders: A Study of a Popular Culture of an Ancient Ocean Kingdom. Barcelona, 2003; *Бурыгин С. М. и др.* Мальдивы, Маврикий, Сейшелы: Жемчужины Индийского океана. М., 2007.

Н. А. Толмачёв

МА́ЛЬТА [Республика Мальта; мальтийское Repubblika ta'Malta; англ. Republic of Malta], островное гос-во в Юж. Европе. Расположено на Мальтийском архипелаге в центре Средиземного м., в 93 км от *Италии* (о-в Сицилия) и 230 км от *Туниса*. Площадь — 316 кв. км. Столица — Валлетта (5,7 тыс. чел., оценка на 2014 г.). Крупнейшие города: Биркиркара (22,1 тыс. чел.), Моста (19,8 тыс. чел.), Сан-Пауль-иль-Бахар (17,8 тыс. чел.), Корми (16,3 тыс. чел.), Слима (14,9 тыс. чел.). Офиц. языки — мальтийский и английский. Административно-территориальное деление: 68 округов (54 — на о-ве Мальта, 14 — на о-ве Гоцо (Гозо)). М.— член ООН (1964), Содружества (1964), СЕ (1965), МВФ (1968), ОБСЕ (1973), МБРР (1983), ВТО (1995), ЕС (2004). **География.** Мальтийский архипелаг состоит из 2 крупных островов (Мальта и Гоцо) и неск. мелких (Комино, Коминотто, Фильфла и др.). Юж. и юго-западный берег о-ва Мальта обрывистый, с гротами и известняковыми утесами, северный и северо-восточный — более низменный и изрезанный, с удобными гаванями. Характерен плоский рельеф, бóльшую часть острова занимают невысокие плато (до 253 м на юге — наивысшая точка), к-рые расчленены руслами небольших рек (летом часто пересыхают). Климат средиземноморский: лето жаркое и сухое (средняя температура авг.— 26°С), часто дуют знойные ветры из Сахары (сирокко); зима мягкая и влажная (средняя температура февр.— 12°С); для окт.—февр. характерны интенсивные непродолжительные дожди. Среднее количество осадков — ок. 550 мм в год. Охраняемые природные территории занимают 13% площади М.

Население. В М. проживают 434 403 чел. (оценка на 2015 г.). Бóльшая часть — мальтийцы (93,6%), проживают также англичане, австралийцы, итальянцы и др. По оценочным данным за 2015 г., прирост населения составил 0,31%, рождаемость — 10,2 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 9,1 на 1 тыс. жителей; фертильность — 1,54 ребенка на 1 женщину. В возрастной структуре доля детей до 14 лет — 15,1%, лиц в возрасте от 15 до 64 лет — 66,4, лиц 65 лет и старше — 18,5%. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 80,3 года (мужчины — 77,9 года, женщины — 82,7). Средняя плотность населения — ок. 1360 чел. на 1 кв. км (одна из самых высоких в мире). Доля городского населения — 95,4%.

Государственное устройство. М.— унитарное гос-во. Форма правления — парламентская республика. Конституция принята 21 сент. 1964 г. Главой гос-ва является президент, к-рого специальной резолюцией назначает парламент на 5 лет. Законодательную власть представляет однопалатный парламент — Палата представителей (ок. 65 мест), избираемая гражданами М. на 5 лет. Исполнительная власть принадлежит президенту, к-рый назначает премьер-министра (как правило, лидер парламентского большинства). «По совету» премьер-министра формируется правительство (Кабинет), к-рое несет ответственность перед парламентом. Судебная система включает Конституционный суд, апелляционные суды по гражданским и уголовным делам, суды 1-й инстанции. Существует многопартийная система. Ведущие партии: Лейбористская партия Мальты (ЛПМ), Националистическая партия (НП).

Религия. Подавляющее большинство населения М. (ок. 98%) — католики, менее 1% — протестанты, приверженцы др. конфессий малочисленны (оценка на 2015 г.).

Православие. *Русская Православная Церковь* представлена ставропигиальным приходом св. ап. Павла в г. Каппара (близ Валлетты), к-рый был официально зарегистрирован в 2003 г. в результате пастырского визита на М. председателя ОВЦС митр. Смоленского и Калининградского *Кирилла* (*Гундяева;* ныне Патриарх Московский и всея Руси) в 2001 г. До 3 тыс. чел. верующих (оценка на 2015 г.), гл. обр. иммигранты из России и др. стран бывш. СССР, а также временно проживающие на М. сотрудники дипломатических миссий, туристы и члены экипажей кораблей. Духовное окормление поручено настоятелю ц. Воскресения Христова в г. Тунисе (Сев. Африка). Приход не имеет своего храма и организует богослужения в греко-католич. ц. Дамасской Божией Матери в Валлетте. 26 апр. 2014 г. приход добился разрешения на получение земли под строительство храма в г. Каппара (в наст. время ведется сбор средств).

Константинопольская Православная Церковь представлена небольшой общиной выходцев из Греции и с Кипра (до 1 тыс. чел., оценка на 2010 г.). В марте 2005 г. территория М. была выведена из юрисдикции Фиатирской и Великобританской митрополии и вошла в состав Италийской епархии, к-рая стала называться *Италийская и Мелитская митрополия*. В Валлетте действует митрополичий собор вмч. Георгия Победоносца (в бывш. светском здании, освященном в 1816).

Сербская Православная Церковь представлена миссионерским приходом св. ап. Павла и свт. Николая (до 1 тыс. чел., гл. обр. рабочие мигранты; оценка на 2010 г.), с 2013 г. находящимся в юрисдикции Австрийско-Швейцарской епархии. Службы проходят преимущественно в греко-католич. ц. свт. Николая в Валлетте.

Приход *Болгарской Православной Церкви* на М. (ок. 500 чел., оценка на 2014 г.) с 2014 г. находится в юрисдикции *Средне- и Западноевропейской епархии*. Службы проходят в греко-католич. ц. Дамасской Божией Матери в Валлетте.

Также действует небольшая община *Румынской Православной Церкви* (ок. 300 чел.; оценка на 2010 г.), члены к-рой посещают греко-католич. ц. свт. Николая в Валлетте.

Нехалкидонские восточные Церкви. Община *Коптской Церкви* (ок. 100 семей) проводит службы в часовне св. Иакова близ г. Зеббудж, верующие *Эфиопской Церкви* и *Эритрейской Церкви* (ок. 500 чел.) собираются на богослужения в римско-католич. ц. св. Иакова в Валлетте. Проживающие на М. немногочисленные армяне посещают как католич., так и правосл. службы в греко-католич. ц. Дамасской Божией Матери в Валлетте.

Римско-католическая Церковь представлена архиепископством-митрополией Мальта (380 тыс. чел., 70 приходов; кафедральный собор св. ап. Павла в Мдине, прокафедральный собор прор. Иоанна Предтечи в Валлетте) и епископством-суффраганом Гоцо (28,1 тыс. чел., 15 приходов; кафедральный собор в честь Вознесения Девы Марии в Виктории). Дипломатические отношения с Папским престолом установлены в 1965 г. (Статистические данные представлены по оценочным данным на 2013 г.).

Протестантские церкви, деноминации и секты. Протестантами на М. являются гл. обр. выходцы из Великобритании и их потомки. *Англиканская Церковь* имеет прокафедральный собор св. Павла в Валлетте, ц. Св. Троицы в Слиме и конгрегацию Богоматери и вмч. Георгия в Виктории (о-в Гоцо) в юрисдикции диоцеза Европы. Количество верующих после обретения М. независимости и ухода брит. военных постепенно сокращается (в 1970 — ок. 3 тыс. чел., в нач. XXI в.— ок. 1,2 тыс. чел.). При ц. св. Андрея в Валлетте действует объединенная (с 70-х гг. XX в.) конгрегация *Церкви Шотландии* (ок. 150 чел.; с сер. XIX в.) и Методистской Церкви Великобритании (ок. 40 чел.; с 1824). Также действуют небольшие группы *Иеговы свидетелей* (ок. 600 чел.; с 1939), *Армии спасения* (ок. 200 чел.; с 1896), баптистов, мормонов, немецкоговорящих лютеран (община св. Андрея) и др. В 2007 г. создан Евангельский союз Мальты, объединивший неск. орг-ций евангельских христиан общей численностью ок. 400 чел. (Статистические данные представлены на нач. XXI в.).

Иудаизм. В наст. время на М. проживают ок. 150 иудеев. Иудаизм существует на М. с рим. периода. Совр. евр. община (гл. обр. выходцы из Сев. Африки, Турции и Португалии) возникла в кон. XVIII в., в период господства Франции, а затем Великобритании. После открытия Суэцкого канала (1869) община М. увеличилась до 120 чел. Во время первой мировой войны мн. евреи покинули М. В 30-х гг. XX в. часть из них вернулась, к ним присоединились евреи, бежавшие из нацистской Германии (М. была единственной страной, не требовавшей виз для евреев-беженцев). В 1938 г. на М., в основном в Валлетте, проживали ок. 200 евреев. Многие из них участвовали во второй мировой войне в составе брит. Вооруженных сил. В 1966 г. на М. жили 16 евр. семей; в 1987 г.— ок. 100 семей. В последние десятилетия отмечена эмиграция евр. молодежи, что привело к сокращению численности иудеев на М. В 2000 г. в Валлетте построена новая синагога, заменившая старую, уничтоженную в 1979 г. в ходе градостроительных работ.

Ислам. По оценочным данным на 2010 г., на М. проживали ок. 6 тыс. мусульман, гл. обр. суннитов. В г. Паола действует мечеть Мариам-аль-Батуль, при к-рой открыта медресе. Ислам впервые распространился на М. в IX в. Совр. мусульм. общины на М. возникли в результате иммиграции последних десятилетий. В 2003 г. на М. проживали 3 тыс. мусульман, из них 2250 чел. были иностранцами, ок. 660 чел.— натурализованными гражданами, ок. 150 чел.–

коренными мальтийцами (гл. обр. женщины, заключившие браки с мужчинами-мусульманами).

Религиозное законодательство. Согласно Конституции 1964 г., католицизм имеет статус гос. религии (ст. 2 п. 1–2), но при этом ст. 40 гарантирует полную свободу вероисповедания. Преподавание основ католич. вероучения предусмотрено во всех гос. школах как часть обязательной образовательной программы (ст. 2 п. 3; на практике учащиеся могут отказаться от религ. предметов). Ни католич. Церковь, ни др. религ. орг-ции и их члены не получают специальных гос. дотаций, хотя, как правило, в их отношении действуют налоговые льготы.

История. ***С древнейших времен до нач. XIX в.*** Первые следы пребывания человека на М. относятся к V тыс. до Р. Х. Здесь найдены одни из древнейших в Европе мегалитических построек (напр., в Мнайдре и Таршине на о-ве Мальта и Джгантия на о-ве Гоцо, датируемые приблизительно сер. IV — сер. III тыс. до Р. Х.). В нач. II тыс. до Р. Х. острова обезлюдели. В сер. II тыс. до Р. Х. произошло новое заселение из Сицилии и Юж. Италии. Ок. VIII в. до Р. Х. Мальтийский архипелаг был подчинен финикийцам, в VI в. до Р. Х.— Карфагену. Нек-рое влияние на М. оказали греки. В 218 г. до Р. Х. острова были захвачены римлянами и в дальнейшем романизировались. Название о-ва Мальта, как и его древней «столицы» (Мелит), выводят из финик. malet (гавань, пристанище); др. этимология — от греч. μέλιτος или лат. mel (мед), поскольку острова издревле славились медом.

Храмовый комплекс близ Таршина. Ок. 3600 г. до Р. Х.

Христианизация началась ок. 60 г. по Р. Х., когда, как считается, на М. в течение 3 месяцев проповедовал св. ап. Павел, попавший на острова после кораблекрушения (Деян 27–28). Его по-дружески встретил «начальник острова» *Публий*, к-рый, согласно преданию, принял христианство и стал 1-м епископом Мелита. Христ. общины зафиксированы не позднее IV в.

После раздела Римской империи (395) М. оказалась в ее зап. половине и в церковном отношении подчинялась Риму. С сер. V в. подверга-

Часть колонны, на которой, согласно легенде, усечена глава ап. Павла (Церковь кораблекрушения ап. Павла в Валлетте)

лась набегам вандалов и вскоре стала частью Вандальского королевства. С его завоеванием в 533–535 гг. византийцами являлась владением Вост. Римской империи и тяготела к К-польской Патриархии. В 598 г. папа *Григорий I Великий* сместил еп. Мелита Туцилла (по др. версии — Люцилла), на смену к-рому был избран Траян, аббат мон-ря в Сиракузах.

В 870 г. М. была завоевана арабами. Часть христ. населения была вывезена на территорию совр. Туниса и на Сицилию, Мелитский еп. Манас был брошен арабами в тюрьму Палермо. Хотя имена Мелитских иерархов в период араб. господства неизвестны, церковная орг-ция, по всей видимости, сохранялась. Предположительно, большинство христиан проживали на о-ве Гоцо, тогда как на о-ве Мальта преобладали мусульмане и евреи (Tristia ex Melitogaudo. 2010. P. XCV–XCVII). Главным городом стала Медина (Мдина), возникшая на месте разрушенного Мелита; однако экономическим центром М. постепенно стал район больших гаваней на севере острова, связывающий его с Европой. С того времени на архипелаге доминировал диалект араб. языка, ставший основой для совр. мальтийского языка. Арабы принесли с собой новые сельскохозяйственные культуры, в т. ч. хлопок и цитрусовые, но сохранилось немного материальных памятников их присутствия,

В 1091 г. гр. Рожер I Сицилийский захватил Мальтийский архипелаг, к-рый в 1127 г. был окончательно включен в состав Сицилийского королевства. С приходом нормандцев христианство на М. стало возрождаться, мусульм. население было обложено дополнительными податями. Евр. община жила достаточно свободно: от иудеев не требовали компактного проживания, многие занимались земледелием или торговлей, а также были нотариями. С 1154 г. еп-ство Мальта подчинялось архиеп-ству Палермо. Не позднее 1192 г. король Сицилии Танкред передал М. в лен своему адмиралу, генуэзцу Маргариту из Бриндизи, к-рый получил титул графа М. Короли Сицилии не раз возвращали М. в домен, затем снова дарили либо продавали этот лен своим баронам. В 1194 г. М. как часть Сицилийского королевства попала под власть Штауфенов, в 1266 г.— Карла I Анжуйского, в 1283 г.— Арагонской династии. До сер. XIII в. на островах сохранялась поликонфессиональность. В кон. 40-х гг. XIII в. мусульм. население насильственно крестили. Отказавшиеся принимать христианство были высланы в Лучеру (Юж. Италия). В 1288–1291 гг. на о-ве Комино жил иудейский мистик Авраам бен Шмуэль Абулафия.

В 1398 г. управление о-вом Мальта было передано муниципалитету Мдины во главе с назначаемым короной капитаном. Аналогичную автономию получил и о-в Гоцо. Нехватка плодородной земли в сочетании с постоянной опасностью нападений со стороны арабов побуждала мн. мальтийцев в тот период эмигрировать на Сицилию и в Юж. Италию, позднее также на Сардинию. Начиная с XV в. М. зависела от поставок продовольствия из Сицилии. В 1429 г. М. подверглась нападениям тунисских арабов, в 1488 и 1526 гг.— турок. В 1492 г. с М., как и из других

владений Арагонской династии, было изгнано или обращено в христианство все евр. население (ок. 500 чел.), составлявшее в то время ок. 5% всех жителей М. В XIV–XV вв. в городах М. стали появляться небольшие обители бенедиктинцев, доминиканцев, францисканцев и др. орденов, к-рые способствовали религ. просвещению мальтийцев и росту культурного уровня местных священнослужителей.

В 1530 г. имп. Карл V как король Сицилии передал Мальтийский архипелаг, а также удерживаемый испанцами ливийский г. Триполи в ленное владение ордену иоаннитов (госпитальеров; см. *Мальтийский орден*). В 1551 г. турки временно захватили о-в Гоцо и увели в рабство почти все его население. С целью предотвращения новых нападений иоанниты возвели мощные укрепления в районе Великой гавани. В 1565 г. М. во главе с вел. магистром Ж. Паризо де ла Валеттом выдержала 3-месячную осаду тур. войска, в неск. раз превосходившего силы мальтийцев. В дальнейшем небольшой мальтийский флот принял участие в битве при Лепанто (1571), в Дарданелльском сражении (1656) и др.

При иоаннитах была построена и окружена мощными укреплениями новая столица М.— Валлетта, созданы регулярный флот и военно-морская инфраструктура, система вспомоществования бедным и больным; чеканилась качественная монета, велось интенсивное городское строительство. Противоречия между епископами М. и рыцарями в отношении юрисдикции, а также распространение ересей привели к учреждению в 1561 г. на островах инквизиции. В 1592 г. был открыт иезуитский колледж (в 1769 на его основе после изгнания иезуитов из страны возник ун-т). В 1617 г. была создана семинария, окончание к-рой стало считаться нормой для желающих принять сан на М. В 1642 г. началось книгопечатание.

Управление островами осуществлялось рыцарями ордена, происходившими из знатных семей католических стран Европы; гос. языком был признан итальянский. Мальтийцы, большей частью мелкие землевладельцы и арендаторы, в т. ч. на церковных землях, рассматривались иоаннитами в качестве вассалов ордена и не могли стать его рыцарями. Своим главным делом помимо лечения больных и раненых иоанниты считали охрану Центр. Средиземноморья от турок и арабов и вели с ними постоянную войну на море, а также нападали на приморские районы, контролируемые Османской империей, включая те, где проживали христиане. Захваченные при этом пленные делились на 2 категории. К 1-й относились христиане, к-рых по требованию инквизиции немедленно освобождали, лечили, кормили, снабжали европ. платьем, небольшой суммой денег и письмом от вел. магистра ко всем государям Европы с просьбой помочь освобожденным вернуться на родину. Конфессия, к-рой придерживался пленный христианин, значения при этом не имела. Как правило, освобожденных пленных отправляли на север Адриатики в Фьюме (ныне Риека, Хорватия). Вторую категорию попавших в плен, мусульман и иудеев, обращали в рабство, причем принятие христианства не делало их свободными; для этого нужно было специальное решение хозяина раба. С XVI в. Церковь категорически запрещала брак или отношения с мусульм. женщинами, а женитьба на них предполагала многолетний процесс приобщения рабыни к христианству. В результате не менее 10% населения архипелага составляли рабы. Пленники-иноверцы из знатных родов жили комфортно, дожидаясь выкупа. Пользуясь определенной свободой передвижения, возможностью переписки со Стамбулом и общением с др. рабами, их лидеры дважды (в 1536 и 1749) устраивали заговоры, надеясь не только силой вернуть свободу, но и подчинить М. туркам. Обе эти попытки были подавлены орденом. В 1789 г. султан Марокко выкупил всех рабов-мусульман, но приток новых невольников, захваченных мальтийскими корсарами, продолжался. (Окончательное исчезновение рабства на М. относится к 1812–1815 гг.).

Т. н. катакомбы ап. Павла (до IV в. подземные рим. кладбища) в пригороде Мдины

Мальтийский орден поддерживал дипломатические отношения со мн. христ. странами, а также с Турцией и Марокко. В 1770 г. вел. магистр М. Пинто де Фонсека принял российского посла маркиза Г. Кавалькабо и установил дипломатические отношения с Россией. В ходе русско-тур. войны 1768–1774 гг. он разрешил российским военным кораблям останавливаться и пополнять припасы на М. В знак благосклонности *Екатерина II Алексеевна* послала вел. магистру свой парадный портрет. В посл. четв. XVIII в. усилились противоречия между администрацией ордена и местным населением (в т. ч. духовенством), к-рое все активнее выражало недовольство почти полным отстранением от управления и ущербным социальным статусом. Это недовольство вылилось в т. н. Восстание священников 1775 г., не получившее массовой поддержки и жестоко подавленное орденом.

Интерьер католич. собора св. Иоанна Крестителя в Валлетте. 60-е гг. XVII в. Худож. М. Прети

В 1798 г. М. была без боя захвачена Наполеоном Бонапартом. Часть ры-

царей ордена приняла сторону французов, другая, во главе с вел. магистром Ф. фон Гомпешом цу Больхаймом, покинула М. и переехала в Рим. В том же году группа рыцарей из российского приората предложила титул великого магистра российскому имп. *Павлу I Петровичу*. Он принял это предложение и поддержал орден на территории России, но на М. его власть была эфемерной, и он не пытался подкрепить ее военными действиями.

Франц. власти отменили феодальные привилегии, запретили рабство, ликвидировали инквизицию, ввели светский брак. Радикальные преобразования, а также злоупотребления французов, в частности введение ими высоких налогов, вывоз ценностей из церквей, закрытие ун-та и неск. мон-рей, изгнание неугодных клириков, запрет обращаться к папскому арбитражу, вызвали недовольство местного населения. В результате народного восстания во главе с каноником Франческо Каруаной французы были изгнаны с о-ва Гоцо и находились в осаде в Валлетте (единственный раз, когда ее укрепления подверглись осаде). Восставшие обратились за помощью к командующему брит. эскадрой Г. Нельсону. После многомесячной осады, в условиях высокой смертности от недоедания и тифа, 4 сент. 1800 г. Валлетта была сдана, над архипелагом установлен брит. контроль.

XIX–XXI вв. В 1814 г. по условиям Парижского мирного договора М. была признана колонией Великобритании. Вплоть до второй мировой войны она оставалась основной военно-морской базой Великобритании в Средиземноморье. В 1819 г. местное самоуправление было ликвидировано, власть передана брит. губернатору. В 1835 г. создан Гос. совет из 7 назначаемых губернатором мальтийцев. С 1849 г. в Гос. совет входили 8 избираемых и 10 назначаемых членов, с 1887 г. этот орган стал преимущественно выборным (14 членов из 20). Значение М. заметно выросло после открытия в 1869 г. Суэцкого канала. В брит. правление определенная дискриминация мальтийцев сохранялась: им было сложнее поступить на гос. службу, мальтийский язык не имел гос. статуса. Брит. администрация на М. признавала католич. традиции островов и в целом поддерживала хорошие отношения с католич. Церковью, но ввела ряд ограничений, в частности были приняты законы, противоречащие каноническому праву и контролирующие право «мертвой руки»; судебная неприкосновенность распространялась только на епископов, а не на весь клир; церковная юрисдикция была ограничена исключительно внутрицерковными вопросами. Когда в 1829 г. между брит. администрацией и неаполитанским монархом возник спор о праве назначения епископа Мальты, папа

Собор Вознесения в честь Девы Марии в г. Виктория на о-ве Гоцо. 1697–1711 гг. Архит. Л. Гафа

Римский *Григорий XVI* вывел еп-ство Мальта из подчинения архиеп-ству Палермо и подчинил его напрямую Папскому престолу.

В 1798 (при французах), 1836 и 1855 гг. жители Гоцо подавали прошения об учреждении для них отдельного еп-ства. В 1860 г. брит. администрация дала на это согласие, и в 1864 г. папа *Пий IX* буллой «Singulari Amore» выделил из еп-ства Мальты о-ва Гоцо и Комино в отдельное еп-ство Гоцо с центром в г. Рабат (на о-ве Гоцо; ныне — Виктория).

После первой мировой войны на М. начался рост национально-освободительного движения. 7 июня 1919 г. при подавлении брит. войсками уличных волнений погибли 4 чел., многие получили ранения. После этого депутаты прекратили работу Гос. совета, а в стране усилились проитал. настроения (день 7 июня был объявлен национальным праздником в 1989). Новый губернатор, лорд Г. Пламер, начал широкие реформы. 30 апр. 1921 г. М. по т. н. Конституции Эймери—Милнера получила самоуправление, офиц. языками стали итальянский и английский. Возникли первые политические партии мальтийцев, в т. ч. ЛПМ (1920) и НП (1926). Начали действовать 2-палатный парламент и правительство во главе с премьер-министром. Губернатору по-прежнему принадлежали широкие полномочия, в т. ч. право роспуска парламента; внешняя политика и вопросы обороны оставались в ведении метрополии. В 1930 г. обострение противоречий между пробрит. Конституционной партией и католич. Церковью, которая объявила голосование в пользу этой партии смертным грехом, заставило Великобританию приостановить действие конституции до 1932 г. В 1933 г. внутриполитическая борьба вокруг преподавания итал. языка в школе вновь привела к отмене действия конституции. В 1936 г. непосредственное управление М. перешло к брит. губернатору, опиравшемуся на избираемый Правительственный совет. В нач. 30-х гг. XX в. обострились отношения с фашистской Италией, провозгласившей М. одной из своих провинций. В этих условиях в 1934 г. гос. языками были объявлены английский и мальтийский.

В период второй мировой войны в июне 1940 — июле 1943 г. итал. и герм. авиация подвергла М. интенсивным бомбардировкам, а итал. флот пытался прорвать минные и проволочные заграждения вокруг островов. Нехватка еды, лекарств, горючего была нормой жизни. В июле 1943 г. М. стала плацдармом для высадки союзнических войск на Сицилию. В янв. 1944 г. еп-ство Мальта получило статус архиеп-ства, в подчинении к-рого находилось еп-ство Гоцо. В 1947 г. брит. власти восстановили на М. конституционное самоуправление; был ликвидирован имущественный ценз, впервые право голоса получили женщины. В ходе парламентских выборов победу одержала ЛПМ. В 1949 г. консервативное меньшинство ЛПМ во главе с премьер-министром П. Боффой создало новую Рабочую партию Мальты, которая вступила в блок с НП. В 1950 г. эти партии сформировали коалиционное правительство. В 1955 г. к власти вновь пришли лейбористы. Их лидер Д. Минтофф стремился интегрировать М. в политический и социально-экономический

уклад метрополии и хотел добиться прямого представительства М. в британском парламенте. Поскольку переговоры об условиях интеграции М. не дали результатов, в 1958 г. Минтофф был вынужден уйти в отставку, после чего в стране начались массовые демонстрации и митинги, и в следующем году брит. власти вновь приостановили действие конституции.

В 1962 г. на выборах в парламент при поддержке католич. Церкви победила НП. Националисты взяли курс на расширение контактов с Италией и др. европ. странами, диверсификацию экономики и привлечение иностранного капитала. В 1964 г. М. получила независимость в рамках Британского Содружества, была принята конституция страны, в которой католицизм был объявлен гос. религией. На выборах 1971 г. к власти пришла ЛПМ, к-рая ввела равную оплату труда для мужчин и женщин, социальное страхование, узаконила светский брак, провела частичную национализацию предприятий, ограничила импорт из Европы, сократила гос. расходы (в т. ч. на образование, что оттолкнуло от партии многих ее сторонников). В 1974 г. была провозглашена Республика М. В новой конституции католицизм сохранил статус гос. религии, а католич. Церковь — свое право на организацию религ. образования в школах. В 1981 г. М. объявила себя нейтральным гос-вом и активизировала политические и экономические связи с араб. странами, прежде всего с Ливией, откуда М. получала нефть. В те годы на М. впервые с XIII в. появилась мечеть Мариам-аль-Батуль, построенная на деньги мальтийского и ливийского правительств (в 1978 М. Каддафи заложил 1-й ее камень, в 1982 она была открыта для посещения). В 1985 г. была создана комиссия для решения конфликтов между гос-вом и Церковью относительно церковной собственности и финансирования католич. школ. В 1987 г. на выборах большинство голосов получила НП. В 1990 г. М. подала просьбу о вступлении в ЕС, в 1995 г., при сохранении нейтралитета, присоединилась к программе НАТО «Партнерство ради мира».

В 1996 г. на досрочных парламентских выборах победу одержала ЛПМ. Премьер-министр А. Сант объявил о выходе страны из программы НАТО и отозвал просьбу о вступлении страны в ЕС. Однако уже в 1998 г. к власти вернулась НП. На референдуме 2003 г. большинство населения М., вопреки призывам лейбористов, проголосовало за вступление в ЕС. В 2008 г. М. вошла в Шенгенскую зону и зону евро, но в военном отношении сохранила нейтралитет. В 2004 и 2009 гг. лейбористы одержали победу на выборах в Европарламент, на выборах в парламент М. в 2008 г. они уступили националистам один мандат. В этих условиях правительство националистов предложило, чтобы президентом страны стал лейборист. В 2009–2014 гг. этот пост занимал профсоюзный лидер Дж. Абела. С марта 2013 г. большинство в парламенте также получили лейбористы во главе с премьер-министром Дж. Мускатом. В 2014 г. президентом стала представительница ЛПМ М. Л. Колейро Прека.

В 1990 г. на М. впервые совершил пастырский визит папа Римский *Иоанн Павел II*. В 2001 г. в ходе паломничества «по стопам ап. Павла» он вновь посетил М. и беатифицировал 3 мальтийцев — Джорджа Преку, Марию Адеодату Пизани и Игнатия Фальзона. В 2007 г. папа Бенедикт XVI канонизировал Джорджа Преку. В 2010 г. он посетил страну в связи с празднованием 1950-летия проповеди ап. Павла на М. В 2011 г. по итогам общенационального референдума М. стала одной из последних стран мира, легализовавших разводы. Аборты на М. по-прежнему запрещены.

Ист.: Tristia ex Melitogaudo: Lament in Greek Verse of a XIIth-century Exile on Gozo / Transcr., transl. and ed. by J. Busuttil, S. Fiorini and H. C. R. Vella. Malta, 2010.

Лит.: *Ferris A. A.* Storia ecclesiastica di Malta. Malta, 1877; *Bonnici Arth.* Church and State in Malta, 1800–50. Vallette, 1958; *idem.* History of the Church in Malta. Valetta, 1967–1968. Vol. 1–2; Zabbar, 1975. Vol. 3; *Cremona J. J.* An Outline of the Constitutional Development of Malta under the British Rule. Valletta, 1963; *Boissevain J.* Saint and Fireworks: Religion and Politics in Rural Malta. L., 1969; *Brown T. S.* Byzantine Malta // Medieval Malta: Studies / Ed. A. T. Luttrell. L., 1975. P. 71–87; *Кудрявцев Б. В.* Мальта: Британский флаг спущен. М., 1983; *Koster A.* Regular and Secular Clergy in Malta: Co-operation or Infighting in a Mediterranean Catholic Regime? // Paper of the Simposia on Folk Law and Legal Pluralism. Amst., 1983. Vol. 1. P. 20–25; *idem.* Prelates and Politicians in Malta: Changing Power-Balances between Church and State in a Mediterranean Island Fortress, 1800–1976. Assen, 1984; *Wettinger G.* The Jews of Malta in the Late Middle Ages. Valletta, 1985; *idem.* Place-Names of the Maltese Islands, ca. 1300–1800. San Gwann, 2000; *idem.* Slavery in the Islands of Malta and Gozo, ca. 1000–1812. San Gwann, 2002; *idem.* Kliem Malti Qadim. Malta, 2006; Sacred Art in Malta 1890–1960 / Ed. G. Gauci. Valletta, 1990; *Schembri G.* The Malta and Russia Connection: A History of Diplomatic Relations Between Malta and Russia (XVII–XIX cent.). Marsa, 1990; *Перминов П. В.* Под сенью восьмиконечного креста. М., 1991; *Buhagiar M., Fiorini S.* Mdina: The Cathedral City of Malta. Malta, 1996. 2 vol.; *Testa C.* The French in Malta, 1798–1800. Valletta, 1997; *Cassar C.* A Concise History of Malta. Msida, 2000; *idem.* Society, Culture and Identity in Early Modern Malta. Msida, 2000; *Ciappara F.* Society and the Inquisition in Early Modern Malta. San Gwann, 2001; *Borg Muscat D.* Reassessing the September 1775 Rebellion: A Case of Lay Participation or a «Rising of the Priests»? // Melita Historica: J. of the Maltese Hist. Soc. Malta, 2002. Vol. 13. N 3. P. 239–252; *Luttrell A.* The Making of Christian Malta. Aldershot, 2002; *Trump D. H.* Malta: Prehistory and Temples. Malta, 2002; *Holland J.* Fortress Malta: An Island under Siege, 1940–1943. L., 2003; *Blouet B.* The Story of Malta. Malta, 2004^{6}; Мальта и Россия: Путешествие через века: Ист. открытия в рос.-мальтийских отношениях / Сост., ред., предисл.: Е. С. Золина. М., 2005; *Bonanno A.* Malta: Phoenician, Punic and Roman. Malta, 2005; *Bonnici Al.* Il-Franġiskani Konventwali f'Malta u Għawdex. Malta, 2005; *Debono J.* Art and Artisans in St. John's and Other Churches in the Maltese Islands (ca. 1650–1800). Malta, 2005; *Brogini A.* Malte, frontière de chretiénté. R., 2006; *Castillo D. A.* The Maltese Cross: A Strategic History of Malta. Westport; L., 2006; *Dalli Ch.* Malta: The Medieval Millenium. Malta, 2006; *Buhagiar M.* The Christianization of Malta: Catacombs, Cult Centres and Churches in Malta to 1530. Oxf., 2007; *Borg V.* Melita Sacra. Malta, 2008–2016. 4 vol; *Azzopardi J.* A Province in the Making: The Jesuits in Malta, 1839–1977. Malta, 2010; *Azzopardi J., Freller Th.* Pauline Malta: The Formation of a Nation's Identity. Rabat, 2010; *Aquilina G.* Il-Franġiskani Maltin. Santa Venera, 2011; *Cassola A.* Malta: People, Toponymy, Language: (4th Cent. B. C.– 1600). Malta, 2011; Сокровища Мальтийского ордена: Девять веков служения вере и милосердию. М., 2012; *Ciappara F.* The Social and Religious History of a Maltese Parish: St. Mary's Qrendi in the 18th Cent. Malta, 2014.

И. С. Филиппов

МАЛЬТИ́ЙСКИЙ О́РДЕН [офиц. название — Суверенный военный орден госпитальеров св. Иоанна Иерусалимского на Родосе и Мальте; лат. Supremus Ordo Militaris Hospitalis Sancti Ioannis Hierosolymitani Rhodius et Melitensis; также орден св. Иоанна Крестителя, орден госпиталя св. Иоанна в Иерусалиме, госпиталь св. Иоанна; лат. Hospitale Sancti Johannis, Militia Hospitalis Ierosolimitani, Ordo Hospitalis Sancti Johannis Ierosolimitani, Fratres Hierosolymitani Hospitalis; члены ордена — госпитальеры, иоанниты, рыцари Родоса, рыцари Мальты], духовно-рыцарский орден Римско-католической Церкви, основан в XI в. как странноприимный дом (госпиталь) для христ. паломников в Иерусалиме; в 1113 г. был преобразован в орден, главной задачей которого яв-

Мальтийский крест, символ ордена госпитальеров. Рельеф фасада ц. Сан-Джованни-Деколлато во Флоренции. XVI в.

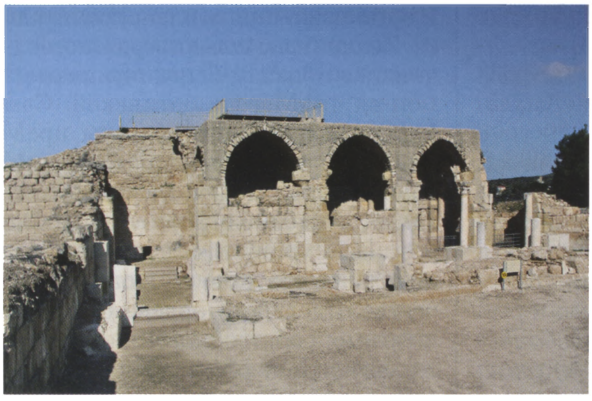
лялся уход за паломниками, больными и нуждающимися. На протяжении XII в. трансформировался в духовно-рыцарский орден, взяв на себя также военную защиту пилигримов и оборону христ. владений в Леванте. После завоевания Иерусалима в 1187 г. султаном Салах-ад-Дином (1174–1193) центральная резиденция ордена была утрачена. С 1191 г. орденское руководство располагалось в Акре (ныне Акко, Израиль). После того как мамлюки завладели Акрой (1291) и христиане лишились последних форпостов на Св. земле, орден перебазировался на о-в Кипр, в 1306–1310 гг. завоевал принадлежавшие Византийской империи о-в Родос и неск. др. островов архипелага Додеканес. До 20-х гг. XVI в. орден находился на Родосе и воевал против мамлюков и турок. В нач. 1523 г. был вынужден эвакуироваться с Родоса после почетной капитуляции перед тур. султаном Сулейманом I (1520–1566). В 1530 г. имп. *Карл V* (1519–1556) передал ордену во владение о-в Мальта и г. Триполи. В 1530–1798 гг. Мальта являлась центром деятельности ордена (отсюда название Мальтийский орден); капитулировав в июне 1798 г. перед флотом Наполеона Бонапарта (1769–1815), орден покинул Мальту, на краткий период найдя поддержку в лице российского имп. *Павла I Петровича* (1796–1801). После убийства имп. Павла I орденское руководство выехало из России в Рим, где и находится по наст. время. Имеющий гос. статус совр. Суверенный военный орден госпитальеров св. Иоанна в Иерусалиме, на Родосе и Мальте активно занимается благотворительной деятельностью во всем мире.

Основание ордена. Орден возник в качестве госпитального братства еще до 1-го крестового похода (1096–1099; см. ст. *Крестовые походы*) и был связан с деятельностью на Св. земле итал. купцов из Амальфи, основавших в 1070–1080 гг. в Иерусалиме по разрешению егип. халифа аль-Мустансира (1036–1094) муж. мон-рь св. Марии Латинской, жен. мон-рь св. Марии Магдалины, а также госпиталь св. Иоанна Крестителя с собственной церковью, к-рый располагался недалеко от *Гроба Господня (Воскресения Христова) храма в Иерусалиме*. По преданиям, позднее получившим широкое распространение в ордене, его возникновение относилось к дохрист. периоду. Так, согласно одной из легенд, свящ. Мельхиар на деньги, взятые из гробницы царя *Давида*, основал в Иерусалиме приют для нуждающихся. Затем Иуда Маккавей (ум. в 160 г. до Р. Х.; см. в ст. *Маккавейские книги*) якобы выделил 12 тыс. драхм иерусалимскому странноприимному дому. Согласно др. более поздней легенде, Иуда Маккавей предписывал заботиться о больных и раненых, а госпиталь в Иерусалиме на деньги из гробницы царя Давида основал хасмонейский царь *Иоанн I Гиркан* (135/4–104 гг. до Р. Х.). События жизни Иисуса Христа на Св. земле также связывали с иерусалимским приютом: согласно орденской традиции, Иисус останавливался там вместе с учениками и творил чудеса. В целом подобные легенды были типичны для средневек. институтов, желавших вписать историю своих орг-ций в рамки Свящ. истории. Идеологическая связь с Маккавеями, сражавшимися за освобождение Св. земли от иноверцев и очищение храма в Иерусалиме, была также характерна для духовно-рыцарских орденов.

Первый известный руководитель госпиталя в Иерусалиме — Герард († ок. 1120). Согласно орденскому преданию, зафиксированному также хронистом Вильгельмом Тирским († ок. 1186), летом 1099 г., во время осады Иерусалима крестоносцами, Герард находился в городе и снабжал войска христиан хлебом, но был разоблачен, схвачен и помещен в тюрьму, где его пытали. Достоверные сведения о Герарде и его происхождении отсутствуют. Завоевание Иерусалима крестоносцами в 1099 г. и последовавшее затем усиление потока христ. паломников на Св. землю способствовали расширению госпиталя, возглавлявшегося Герардом. В организационном плане госпиталь св. Иоанна изначально, вероятно, подчинялся монахам-бенедиктинцам из мон-ря св. Марии Латинской. Сам Герард и члены его общины предположительно являлись мирянами. 15 февр. 1113 г. папа Римский *Пасхалий II* (1099–1118) буллой «Pie postulatio voluntatis» утвердил госпитальное братство св. Иоанна в качестве отдельного ордена с правом избрания собственного предстоятеля-магистра и объявил, что новый орден и его собственность находятся под защитой Папского престола. Т. о., в период между 1099 и 1113 гг. произошло полное институциональное разделение между госпиталем св. Иоанна и мон-рем св. Марии Латинской. Фактически с этого момента начинается история ордена св. Иоанна.

Вскоре после завоевания крестоносцами Иерусалима и образования *Иерусалимского королевства* «защитник Гроба Господня» *Готфрид Бульонский* (1099–1100) пожаловал госпиталю св. Иоанна небольшие владения. В 1110 г. кор. *Балдуин I* (1100–1118) утвердил это пожалование и передал в собственность госпиталя дополнительный комплекс владений на территории Иерусалимского королевства. Примерно в это же время госпиталь получил в свое распоряжение первые владения и в Зап. Европе, в районе Тулузы. К 1118 г. отделения ордена св. Иоанна появились в графстве *Триполи* и в *Антиохийском княжестве*. В 1129 г. кор. *Балдуин II* (1118–1131) утвердил пожалования своих предшественников.

Милитаризация ордена св. Иоанна была постепенной и проходила в течение XII в. К 1120 г. при лат. Иерусалимском Патриархате действовали 3 орг-ции с разделением обязанностей: каноники Гроба Господня отвечали за богослужения и пастырское окормление христиан, *тамплиеры* — за военную защиту паломников, госпитальеры (иоанниты), т. е. члены ордена (госпитального братства) св. Иоанна Крестителя,— за заботу о больных и нуждающихся. Постоянные внешние угрозы, с которыми сталкивались крестоносцы на Св. земле, вынуждали госпитальеров брать на себя дополнительную ответственность по охране рубежей Иерусалимского королевства. В 1136 г. кор. Фульк (1131–1143) передал во владение ордена св. Иоанна



Замковая церковь в Бейт-Гуврине, Израиль. XII в.

крепость Бет-Гиблин (ныне Бейт-Гуврин, Израиль), являвшуюся частью сети укрепленных пунктов, которые были воздвигнуты крестоносцами для изоляции Аскалона (ныне Ашкелон, Израиль), все еще подконтрольного егип. Айюбидам, откуда совершались нападения на христ. паломников. На данном этапе госпитальеры еще не вели военной деятельности. Орден являлся администратором Бет-Гиблина, обязывался привлекать на эту территорию новых поселенцев, в то время как военные обязанности, по-видимому, были возложены на наемников и слуг. В булле папы Римского *Иннокентия II* (1130–1143) «Quam amabilis Deo», составленной между 1140 и 1143 гг., среди госпитальеров упоминаются servientes — воины на службе ордена, к-рые должны были охранять пути следования паломников. В 1142–1144 гг. граф Триполи Раймунд II (1137–1152) пожаловал госпитальерам на границах своего графства обширные владения с рядом укреплений, в частности, замок Крак (Кракде-Шевалье, ныне Калъат-эль-Хусн, Сирия), превращенный орденом в

Замок Крак, Сирия. 2-я пол. XII в.

одну из мощнейших крепостей лат. Востока. Охрана рубежей Иерусалимского королевства и графства Триполи требовала от госпитальеров наличия многочисленных военных контингентов, при этом сам факт возложения такой серьезной ответственности на орден говорит о том, что уже к сер. XII в. эта организация успешно совмещала свои госпитальные обязанности с военными. В идеологическом плане одно не противоречило другому, т. к., согласно представлениям того времени, оборона с оружием в руках беззащитных и паломников являлась прямым продолжением заботы о них в приютах и странноприимных домах. Так, в частности, в 1152 г. охарактеризовал деятельность ордена папа Римский *Евгений III* (1145–1153). В 1153 г. военные контингенты ордена были заняты в осаде и штурме Аскалона. В 60-х гг. XII в. госпитальеры приняли активное участие в егип. военных кампаниях иерусалимского кор. Амальрика (Амори) I (1163–1174), при этом общий неудачный исход военных действий привел орден к банкротству и серьезному внутреннему кризису. В связи с егип. катастрофой наметилось временное охлаждение орденского руководства к военным операциям. В 1178 г. папа Римский *Александр III* (1159–1181) призвал орден не забывать о своих основных обязанностях по заботе о больных и нуждающихся и использовать оружие только для защиты Иерусалимского королевства. Тем не менее процесс милитаризации госпитальеров продолжался. В 1182 г. в статутах магистра Роже де Мулена (1177–1187) впервые упоминаются fratres armorum — вооруженные братья ордена. К нач. XIII в. в ордене св. Иоанна окончательно оформилось разделение в правовом отношении между братьями-рыцарями и братьями-сержантами.

Деятельность ордена до конца XIII в. Следующим после Герарда известным магистром ордена был Раймон дю Пюи (1120–1158/60) (нек-рые исследователи предполагают наличие еще одного магистра, имя которого неизв.). В течение его долгого правления определился характер возглавляемой им орг-ции: именно при этом магистре начался процесс милитаризации ордена.

Примерно в сер. XII в. был построен новый, значительно расширенный госпиталь в Иерусалиме. В огромном зале со 124 мраморными колоннами можно было принимать до 2 тыс. чел. Напр., в 1177 г. туда были доставлены 750 раненых в битве при Монжизаре. Паломников и больных обслуживали 4 врача и ок. 150 помощников. Согласно описаниям паломников, в госпитале принимали всех пациентов вне зависимости от пола, религии и происхождения за исключением прокаженных, к-рых полностью изолировали от общества. Мужчины и женщины были отделены друг от друга, предусматривалась также палата для рожениц. Медики ордена св. Иоанна проверяли состояние больных 2 раза в день. У пациентов были отдельные кровати, постельные принадлежности меняли каждые 2 недели. Для младенцев и детей постарше были предусмотрены специальные кроватки. Дважды в неделю цирюльники мыли ноги больным горячей водой и высушивали полотенцами. Помимо этого госпиталь св. Иоанна принимал бездомных нищих и сирот. По меркам Зап. Европы того времени госпиталь в Иерусалиме предоставлял бесплатную квалифицированную медицинскую помощь и уступал только наиболее развитым центрам медицины в К-поле, Багдаде и Каире. Впосл. эта традиция была продолжена орденом: подобные госпитали были основаны в Акре, затем в Лимасоле на Кипре, на Родосе и на Мальте.

При магистре Раймоне дю Пюи (вероятно, во 2-й части его правления) был составлен устав ордена, определивший нормы повседневной жизни братства. Магистр заручился поддержкой Римских пап, предоставивших ордену целый ряд привилегий буллами «Ad hoc nos disponente» (1135), «Christianae fidei religio» (1137), «Quam amabilis Deo» (между 1140 и 1143) и обновленной «Christianae fidei religio» (1154), в которой были подытожены все предыдущие. К сер. XII в. в Зап. Европе сложилась система многочисленных

владений ордена, пожалованных госпитальерам местными правителями и знатью; владения включали территориальные комплексы, церкви, деревни и отдельные строения. За время правления Раймона дю Пюи небольшой странноприимный дом в Иерусалиме превратился в могущественный интернациональный орден с владениями, к-рые простирались от Испании до лат. Востока.

Магистр Жильбер д'Эссайи (1162/63–1169/70), близкий друг кор. Амальрика I и латинского патриарха Иерусалима Амори де Неля (1157/8–1180), во многом способствовал усилению влияния ордена. Значительные средства были выделены на выкуп у местных баронов замков и территорий в Иерусалимском королевстве и графстве Триполи. Одним из самых важных приобретений стал замок Бельвуар (ныне Кохав-ха-Ярден, Израиль), купленный у одного из вассалов князя Галилеи (сделка была официально оформлена в 1168) и располагавшийся на стратегически важной высоте юго-западнее Геннисаретского (Тивериадского) оз., откуда открывался вид на озеро и Иорданскую долину. В 1168 г.

магистр основал при замке город, где разместились семьи 32 франков-переселенцев. Впосл. Бельвуар был превращен госпитальерами в мощную крепость, имевшую хорошую систему обороны и большие запасы питьевой воды. Крепость стала одним из важнейших укрепленных пунктов Иерусалимского королевства. В 1168 г. князь Антиохии Боэмунд III (1163–1201) пожаловал ордену ряд замков на границах княжества, взяв обязательство, что орден завоюет порубежные территории, находившиеся под контролем мусульман. Госпитальеры стали надежными защитниками княжества, однако условия договора не были выполнены полностью из-за того, что Жильбер д'Эссайи был вынужден принимать участие в военных действиях кор. Амальрика I в Египте. Магистр активно поддерживал походы короля в 1163, 1164 и 1168 гг. В 1168 г. он снарядил за счет ордена 500 рыцарей и 500 легковооруженных туркополов (конных лучников), надеясь за счет военных трофеев

Замок Маргали, Сирия. 1118 — ок. 1130 г.

восполнить финансовые потери. Расчет магистра не оправдался: в нач. 1169 г. армия крестоносцев была вынуждена отступить из дельты Нила. Опрометчивая политика Жильбера д'Эссайи привела орден к финансовой катастрофе и огромным задолженностям. В кон. 1169 — нач. 1170 г. магистр ушел в отставку, спровоцировав затяжной кризис в ордене. В 3-й четв. XII в., при магистре Роже де Мулене, орден св. Иоан-

Крепость Бельвуар в Национальном парке Кохав-ха-Ярден, Израиль. 70-е гг. XII в.

на являлся одной из влиятельнейших военно-политических организаций на лат. Востоке. В 1184 г. магистр Роже совместно с Ираклием, лат. патриархом Иерусалима (1180–1191), и магистром ордена тамплиеров Арнау де Торрожа (1180–1184) предпринял поездку в Зап. Европу для сбора средств в пользу Иерусалимского королевства и др. владений крестоносцев в Леванте. В февр. 1186 г. магистр Роже вернулся на Св. землю и оказался вовлечен в противостояние между иерусалимским кор. Ги де Лузиньяном (1186–1192) и графом Триполи Раймундом III (1152–1187), выступив на стороне последнего. В этом же году князь Антиохии Боэмунд III утвердил передачу во владение ордена госпитальеров замка Маргат (ныне Калъат-эль-Маркаб, Сирия) с прилегающей территорией на юж. границах Антиохийского княжества. В апр. 1187 г. Роже де Мулен участвовал в переговорах с графом Триполи Раймундом III, а 1 мая погиб в битве при Крессоне. В битве при Хаттине 4 июля 1187 г. госпитальеры сражались без магистра в составе армии крестоносцев против войск Салах-ад-Дина. Султан полностью разгромил своих противников, кор. Ги де Лузиньян был взят в плен. По приказу Салах-ад-Дина 200 пленных тамплиеров и госпитальеров были обезглавлены прямо на поле боя. После катастрофы при Хаттине Иерусалимское королевство и др. владения крестоносцев оказались на грани гибели: множество городов и замков вскоре пали, 2 окт. 1187 г. Иерусалим был захвачен султаном. Тем не менее госпитальеры удержали под своим контролем замки Маргат и Крак-де-Шевалье, в то время как осажденная в июле 1187 г. крепость Бельвуар упорно сопротивлялась до янв. 1189 г. хорошо вооруженным войскам султана. Флот госпитальеров в 1187–1188 гг. принял активное участие в обороне Тира (ныне Сур, Ливан) и своими успешными действиями сорвал морскую блокаду города Салах-ад-Дином. Работа членов ордена в госпиталях снискала уважение и среди мусульман: после взятия Иерусалима егип. султан разрешил 10 госпитальерам в течение года ухаживать за больными в городе.

После того как на Св. землю прибыли армии 3-го крестового похода (1189–1192), орден активно участвовал в боевых действиях, предоставив крестоносцам осадные машины для взятия Акры и выделив дополнительные войска для поддержки похода англ. кор. Ричарда I Львиное Сердце (1189–1199) на Иерусалим. В сент. 1192 г. с Салах-ад-Дином было заключено перемирие сроком на 3 года, в результате чего Акра стала новым центром Иерусалимского королевства и ордена госпитальеров. Поскольку правители Иерусалимского королевства на протяжении XIII в. редко посещали Св. землю, ордены тамплиеров и госпитальеров,

Члены орденов госпитальеров (2-й слева) и тамплиеров. Витраж ц. ап. Андрея (графство Уорикшир, Англия). 1875 г.

представлявшие собой грозную военную силу, стали одной из руководящих сил на лат. Востоке.

Во время 3-го крестового похода (1228–1229) духовно-рыцарские ордены оказали его руководителю имп. Фридриху II Штауфену (1220–1250) прохладный прием, поскольку он был отлучен от Церкви в 1227 г. в результате конфликта с папой Римским *Григорием IX* (1227–1241). В янв. 1229 г. имп. Фридриху II удалось оформить 10-летнее перемирие с егип. султаном аль-Камилем (1218–1238), по условиям к-рого христианам были возвращены Иерусалим, Вифлеем и неск. др. городов. Выжидательно-враждебное отношение госпитальеров и тамплиеров к действиям Фридриха II привело к тому, что император конфисковал все владения обоих орденов в Сицилийском королевстве после своего возвращения. Тем не менее во время «крестового похода баронов» (1239–1241) госпитальеры активно выступали за сохранение перемирия с Египтом, что отвечало политике Фридриха II. Вероятно, к этому моменту был достигнут некий компромисс ордена с императором. На это указывает также поддержка, к-рую госпитальеры оказывали Рикардо Филанджери, представителю Фридриха II на Св. земле, во время «ломбардских войн» (1229–1243).

Тем временем положение раздираемого внутренними конфликтами Иерусалимского королевства значительно ухудшилось после появления в его пределах изгнанных монголами хорезмийцев, нанятых султаном Египта. В авг. 1244 г. хорезмийцы захватили и разграбили Иерусалим. Против египетско-хорезмийской армии выступили значительные силы крестоносцев, заключивших военный союз с эмирами Сирии. Франко-сир. войска, включая 350 госпитальеров, встретились с противником при Форбии. 17 окт. 1244 г. произошло решающее сражение, в ходе к-рого крестоносцы и их сир. союзники были полностью разгромлены. 324 госпитальера погибли, и лишь 26 рыцарей остались в живых. Магистр ордена Гийом де Шатонёф (1243–1258) попал в плен и вместе с др. пленниками был отправлен в Египет, где провел 6 лет в заточении; в 1250 г. он был выкуплен франц. кор. *Людовиком IX Святым* (1226–1270). Егип. султан ас-Салих Айюб (1240–1249) не смог воспользоваться плодами победы при Форбии, и в Иерусалимском королевстве вскоре с новой силой вспыхнули внутренние конфликты, вызванные конкуренцией между итал. торговыми городами, прежде всего между Венецией и Генуей. В 1256–1258 гг. между ними началась т. н. война св. Саввы за одноименный мон-рь в Акре (до 1270). Действительная причина конфликта не совсем ясна. Госпитальеры приняли сторону Генуи и Анконы, в то время как тамплиеры оказались в лагере Венеции и Пизы. Госпитальеры оказывали посильную помощь генуэзцам, но сами, как и тамплиеры, не принимали участия в военных действиях, завершившихся победой венецианцев.

В 1250 г. династия Айюбидов в Египте была свергнута военным сословием рабов-мамлюков, установивших там свою власть. В 1259–1260 гг. монголы, захватив Дамаск и Алеппо (Халеб), двинулись на Египет. Крестоносцы дали право прохода через свою территорию и оказали логистическую помощь войскам мамлюков, встретившихся с монголами при Айн-Джалуте. Монг. корпус был полностью разгромлен, впосл. мамлюкам удалось подчинить себе Сирию. Остатки христ. владений вновь, как и во времена Салах-ад-Дина, были полностью окружены неприятелем. Мамлюкский султан Кутуз (1259–1260) был убит вскоре после битвы при Айн-Джалуте. Глава заговорщиков Бейбарс I (1260–1277), объявленный новым султаном, не замедлил развернуть военную кампанию против оставшихся территорий Иерусалимского королевства. В 1265 г. пали Кесария, Хайфа и переданный в 1261 г. госпитальерам Арсуф. В 1266 г. христиане потеряли Галилею. В 1267 г. мамлюки предприняли 1-ю попытку овладеть Акрой. В 1268 г. пали Яффа и Антиохия (ныне Антакья, Турция). В 1271 г. султан Бейбарс I осадил замок Крак-де-Шевалье. После месячной осады гарнизон крепости был вынужден капитулировать с правом свободного отхода. Султан Калаун (1279–1290) вскоре возобновил войну против крестоносцев. В 1285 г. он осадил Маргат — последнюю мощную крепость госпитальеров – и взял ее после месячной осады. Гарнизону было позволено беспрепятственно отступить из замка. В 1287 г. Калаун захватил Латакию, а в 1289 г.– Триполи (город обороняли госпитальеры). В нач. апр. 1291 г. султан аль-Ашраф (1290–1293) осадил Акру, где с войсками находился магистр ордена госпитальеров Жан де Вилье (1285–1293/94). Оборона города продолжалась до 18 мая 1291 г., когда мамлюкам удалось прорваться в Акру. Тамплиеры удерживали свой замок в городе до конца мая. Лишь тяжело раненному в бою магистру Жану де Вилье и 7 госпитальерам удалось эвакуироваться на Кипр, куда прибыли все уцелевшие беженцы. Новым центром ордена св. Иоанна стал Лимасол.

Внутреннее устройство ордена. Организация и иерархия ордена св. Иоанна оформились к посл. трети XII в. Вместе с завершением процесса милитаризации руководящая роль отошла к братьям-рыцарям (milites, fratres armorum) — мирянам, приносившим перед вступлением в орден 3 монашеских обета: бедности (нестяжания), послушания и целомудрия. Братья-священники (sacerdotes) отвечали за пастырскую, душепопечительскую и госпитальную деятельность ордена. В ордене имелись служащие братья (сержанты – servientes armorum, servientes officii) и сестры (sorores), а также связанные с орденом донаты (donati, donatae — букв. «отданные ордену») и собратья/сосестры (confratres, consorores). Сержанты могли участвовать в боевых действиях в качестве легковооруженной кавалерии или пехоты либо занимались хозяйственной или госпитальной деятельностью. Сестры ордена жили отдельными общинами, как правило, в европ. отд-ниях ордена — от Испании до Богемии. Сестры проводили время в молитвах, занимались хозяйственной деятельностью. Донатами

могли быть мужчины и женщины или супружеские пары, приносившие магистру обет послушания и принимавшиеся на службу в зависимости от нужд ордена. Донаты давали обещание впосл. вступить в орден и не являлись его полноправными членами (выбор времени принесения обетов оставался за самими донатами). К категории собратьев/сосестер относились миряне, не вступавшие в орден, но жертвовавшие на нужды орг-ции значительные суммы либо собственность; они имели право на душепастырство и опеку в старости. Братья-рыцари и братья-сержанты ордена в качестве отличительных знаков надевали во время битвы красные плащи-сюрко с белым крестом; в повседневной жизни все члены ордена носили черные плащи с белым крестом.

Главой ордена был магистр, избираемый особой комиссией на пожизненный срок. Руководство орденом осуществлялось коллегиально: все важные решения принимались магистром после совещания с высокопоставленными братьями ордена и в соответствии с постановлениями генерального капитула — регулярного собрания старших должностных лиц и представителей орденских провинций. К главным должностным лицам ордена относились: великий прецептор (зам. магистра), тезаурарий (казначей), маршал (военачальник), госпитальер (администратор госпиталя), драперий (распределитель одежд), туркопольер (начальник легковооруженных вспомогательных воинов-туркополов) и приор (руководитель братьев-священников).

Владениями ордена св. Иоанна на Востоке управляли коммендаторы (commendator) и кастеляны (castellanus) — администраторы замков. Территориально-адм. единицами являлись прецептории, или командории (лат. preceptoria, франц. commanderie). В Иерусалимском королевстве находились прецептории Эммаус и Вифания близ Иерусалима, Спина на морском берегу между Кесарией и Яффой, Тивериада в Галилее, Акра и Тир на севере. Кастеляны управляли замками Бет-Гиблин, Бельмон и Бельвуар. В графстве Триполи находились прецептория Мон-Пелерен (Сен-Жиль) и кастелянство Крак-де-Шевалье; в Антиохийском княжестве — прецептории Латакия и Габала и кастелянство Маргата. До 1187 г. в Зап. Европе возникли 17 приоратов — территориально-адм. единиц ордена во главе с администраторами-приорами (не путать с приором, являвшимся главой братьев-священников), руководившими территориальными комплексами, госпиталями, церквами и др. владениями ордена. Главной задачей членов ордена, находившихся в европ. владениях, были организация паломничеств, сбор и распределение денег и необходимых материалов, переселение новых братьев ордена на Восток. Доставка паломников к св. местам являлась одной из важных статей дохода ордена. Треть доходов, а в случае острой необходимости и половину, приораты направляли на Св. землю (т. н. респонсии — responsiones). В Европе в этот период действовали следующие приораты ордена св. Иоанна: во Франции — Сен-Жиль и Франкия, в Италии — Барлетта, Мессина, Венеция, Ломбардия, Пиза и Рим, на Пиренейском п-ове — Ампоста, Наварра, Кастилия-Леон и Португалия, а также Англия, Аламания, Богемия, Венгрия и К-поль.

Деятельность ордена на Кипре и Родосе. В 1292 г. генеральный капитул ордена утвердил создание в кипрском Лимасоле центральной резиденции братства. В 1296 г. в городе был организован госпиталь по примеру Иерусалима и Акры. Госпитальеры намеревались отвоевать Св. землю, в защите которой они все еще видели свою главную задачу. В 1299–1300 гг. проходили переговоры с монг. ильханом Газан-ханом (1295–1304), заинтересованным в союзе с орденом в борьбе против егип. мамлюков. В июле 1300 г. король Кипра совместно с тамплиерами и госпитальерами направил из Фамагусты небольшой флот с войсками для атаки береговой линии мамлюков. Корабли подошли к Александрии, но затем двинулись на север, столкнувшись с вражеским флотом близ Акры и Тортозы (ныне Тартус, Сирия). Госпитальеры высадились возле Мараклеи и разорили город. Подошедшие войска мамлюков вынудили рыцарей отступить и спешно вернуться на галеры. В том же году в ходе следующей операции киприоты совместно с госпитальерами захватили Тортозу, но не смогли удержать город из-за отсутствия обещанной помощи со стороны монголов. Войска вскоре эвакуировались на контролируемый тамплиерами о-в Руад (ныне Арвад, Сирия). В сент. 1302 г. мамлюки захватили и этот форпост. Неудачная кампания продемонстрировала важность наличия сильного флота для успешного противостояния мамлюкам. В этот период происходит переориентация ордена на морскую военную деятельность; в источниках под 1299 г. впервые упоминается об адмирале ордена.

Замок Колосси, Кипр. Нач. XIV в.

В период пребывания госпитальеров на о-ве Кипр магистр Фульк де Вилларе (1305–1317/19) принял судьбоносное для ордена решение о завоевании о-ва Родос. В мае 1306 г. магистр встретился с неким генуэзцем Виньоло деи Виньоли, к-рому визант. имп. *Андроник II Палеолог* (1282–1328) якобы пожаловал о-ва Кос и Лерос и имение Лардос на Родосе. Виньоли договорился с магистром о совместном завоевании о-вов Додеканес и передал ордену права на Кос и Лерос с получением взамен $^1/_3$ доходов от захваченных владений. Месяц спустя флотилия госпитальеров из 2 галер и 4 дополнительных кораблей с 35 братьями-рыцарями, некоторым количеством всадников и 500 пехотинцами на борту направилась из Лимасола на Родос. Попытка штурмом взять г. Родос провалилась, началась изнурительная осада. В сер. 1308 г. жители согласились сдать город госпитальерам; весь остров перешел под контроль ордена только к 1310 г. Разрешение папы *Климента V* (1305–1314) на завоевание Родоса магистр Фульк де Вилларе получил в сент. 1307 г., аргументировав действия

ордена тем, что Родос — необходимая база для последующего отвоевания крестоносцами Св. земли и Иерусалима. Однако после тяжелого покорения Родоса ордену пришлось сражаться с тур. эмирами, пытавшимися в 1312, 1318 и 1319 гг. изгнать госпитальеров с острова. Рыцарям удалось успешно разбить все флотилии противника.

Завоевание острова и создание на нем независимой территории госпитальеров проходили в сложный для духовно-рыцарских орденов период. После утраты Св. земли в 1291 г. деятельность орденов подвергалась критике, на них возлагалась ответственность за разгром христиан на Востоке. В 1307–1314 гг. франц. кор. Филипп IV Красивый (1285–1314), руководствуясь мотивами, к-рые до наст. времени остаются предметом споров, уничтожил орден тамплиеров на территории Французского королевства. В 1312 г. папа Климент V постановил распустить орден тамплиеров и передать орденское имущество госпитальерам. В 1307–1311 гг. в папской курии проходил схожий процесс против *Тевтонского ордена* в Ливонии. Орден св. Иоанна смог избежать преследования: размещение центра ордена на независимом Родосе вне юрисдикции королей и вдалеке от папской курии, а также поддерживаемая военными операциями против турок крестоносная риторика гарантировали госпитальерам сохранность орденских структур. После папского решения о передаче ордену имущества тамплиеров (1312) и завоевания Родоса европ. приораты госпитальеров постепенно были реорганизованы. С XIV в. существовали приораты Барлетта, Венеция, Капуя, Ломбардия Мессина и Рим (в Италии); Арагон, Кастилия—Леон, Каталония, Наварра и Португалия (на Пиренейском п-ове); Аквитания, Овернь, Сен-Жиль, Тулуза, Франкия и Шампань (во Франции); Англия и Ирландия (на Британских о-вах), а также Богемия, Венгрия, Германия, Дакия (Скандинавия) и Польша.

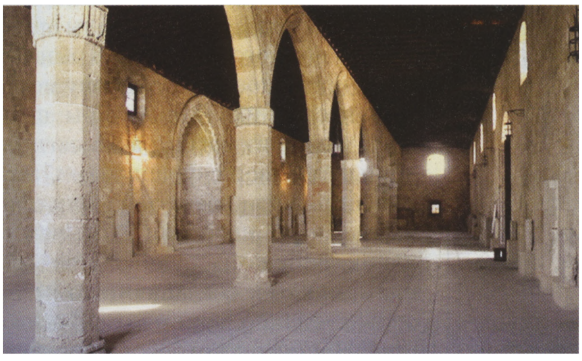
После покорения Родоса в 1310 г. орден приступил к организации своих органов управления на острове. Местное население состояло из правосл. греков, в столице имелась небольшая евр. община. Госпитальеры пытались привлечь на остров западноевропейских переселенцев-католиков, но их количество всегда оставалось ограниченным. Ордену необходимо было договариваться с правосл. населением, чтобы утвердить свою власть на острове. Уже в 1309 г. госпитальеры заключили соглашение с правосл. митрополитом Родосским: правосл. митрополия на Родосе и соседних островах была формально подчинена папе Римскому, назначения греч. священников и настоятелей мон-рей с этого момента утверждались орденом, но правосл. Церковь сохраняла в богослужении визант. обряд. Евр. население Родоса также долгое время не подвергалось гонениям. Орден привлекал евр. врачей к работе в госпитале. Однако, несмотря на многолетнее успешное сотрудничество, в 1503 г. евреи были все же изгнаны с Родоса под предлогом их нежелания принять христианство. Население острова приносило клятву верности не всему ордену, но лично магистру, к-рый руководил Родосом фактически в качестве государя. Именно на Родосе руководитель ордена начал именовать себя «великим магистром» (magnus magister). Постепенно вокруг магистра сложился двор помощников во главе с сенешалем.

Коллахий на о-ве Родос. Нач. XIV в.

На Родосе орденская структура претерпела изменения. В г. Родос размещался центр ордена, официально называвшийся конвент (conventus). Там же был создан коллахий (collachium) — отделенный стеной «город рыцарей», где проживали госпитальеры. В столице созывался генеральный капитул, на к-ром помимо магистра должны были присутствовать конвентуальные и капитулярные бальи, представители всех приоратов и «языков» (lingue) ордена. «Языками» назывались региональные группы братьев-рыцарей, занимавших должности в ордене на паритетной основе. К «языкам» относились итал., англ., нем., 3 франц. (Франция, Овернь, Прованс) и 2 испан. группы. Конвентуальные бальи – высшие должностные лица конвента, распределенные между «языками»: адмирал (итал. «язык»), драперий (испан. «язык»), великий прецептор (Франция), маршал (Овернь), госпитальер (Прованс), туркопольер (англ. «язык»), великий бальи (нем. «язык») и канцлер (2-й испанский «язык»). Туркопольер руководил легковооруженными вспомогательными войсками и наемниками. В обязанности великого бальи (должность утверждена ок. 1428 специально для нем. «языка») входили наблюдение за замком св. Петра (ныне Бодрум, Турция), обеспечение его оружием, припасами и наемниками. Канцлер изначально руководил орденской канцелярией, но с 1462 г. должность была утверждена для 2-го испан. «языка» в качестве конвентуального бальи и носила с тех пор почетный характер по отношению к деятельности канцелярии. Капитулярные бальи — должностные лица, не состоявшие в конвенте, но имевшие достаточно высокий авторитет для участия в генеральном капитуле, в обсуждении и принятии важных решений, касавшихся всего ордена.

Дополнительные функции на Родосе осуществляли др. орденские администраторы. Бальи коммеркия (baiulivus commerchii) отвечал за порт и торговое судопроизводство в г. Родос. Инфирмарий возглавлял центральный госпиталь ордена; его кандидатура выдвигалась конвентуальным бальи-госпитальером и утверждалась магистром и его советом. Кастелян Родоса — брат-рыцарь, ответственный за гражданское и уголовное судопроизводство на острове и возглавлявший столичную тюрьму. Эта должность обладала особым престижем, т. к. кастелян председательствовал на ежегодных выборах городских должностных лиц и обладал правом решающего голоса. Приор конвента в качестве главного брата-священника ордена обладал широкими полномочиями, почти равными епископским. Тезаурарий был капитулярным бальи, до сер. XV в. отвечал за финансовую деятельность ордена; впосл. эта должность стала почетной и предусматривала только

ответственность за хранение печати конвента. Генеральный консерватор вместе с сотрудниками своей канцелярии вел учет доходов и расходов ордена. Комиссия аудиторов, с 1446–1449 гг. состоявшая из представителей всех «языков», контролировала финансовую деятельность ордена. Вице-канцлер изначально был заместителем канцлера, но с 1462 г. фактически руководил работой орденской канцелярии. Генеральный прокуратор являлся постоянным дипломатическим представителем ордена при папской курии.



Интерьер госпиталя св. Иоанна на о-ве Родос. XIV–XV вв.

В нач. XIV в. госпитальеры составили свод городских законов Родоса (Capitula Rhodi), устанавливавших наказания за различные преступления и регулировавших торговую, ремесленную, портовую и рыночную деятельность. Городские статуты постоянно дополнялись и в 1510 г. были выпущены в обновленной редакции под названием «Pragmaticae Rhodiae». Этот свод законов был введен госпитальерами и на Мальте. Законодательство ордена предусматривало соблюдение прав греч. правосл. населения, представители которого участвовали в управлении городом наравне с латинянами. Так, 4 «присяжных земли» (jurati dala terra), из к-рых 2 были католиками, а 2 — православными, отвечали за снабжение города продовольствием и устанавливали вместе с кастеляном Родоса и его судьями критерии цены и качества товаров. Два «господина здоровья» (signori de la sanità) — католик и православный — были обязаны препятствовать распространению эпидемий и проверяли в связи с этим корабли, входящие в городской порт. От 2 до 4 «управляющих» (prothomaestri), поровну католики и православные, контролировали качество товаров и рассматривали жалобы. Греч. население должно было служить на кораблях ордена (servitudo marina), но в 1462 г. эта обязанность была отменена.

Флот ордена постоянно был задействован в военных операциях. Так, в окт. 1344 г. госпитальеры совместно с венецианцами, генуэзцами и киприотами захватили портовый г. Смирна (ныне Измир, Турция). В 1365 г. флот ордена поддержал крестовый поход короля Кипра Петра I (1359–1369) и участвовал в захвате Александрии. В 1374 г. Папский престол передал госпитальерам управление Смирной. Город удерживался орденом до 1402 г., когда он был захвачен войсками *Тамерлана*. В 1376 г. Джоанна I, королева Неаполя (1343–1382), передала на 5-летний срок рыцарям Родоса управление Ахейским княжеством на Пелопоннесе. После падения Смирны орден в 1407–1408 гг. соорудил на малоазиатском берегу др. форпост — замок св. Петра. В 1440 и 1444 гг. Родос выдержал 2 осады мамлюков. Однако главную опасность для рыцарей представляли турки-османы, захватившие в 1453 г. К-поль и уже в 1454 г. атаковавшие о-ва Додеканес после отказа ордена платить дань тур. султану. В 1464 и 1466 гг. госпитальеры снова отказались платить дань туркам. Нападение на Родос казалось неминуемым, но в этот период османы были заняты в др. регионах, в основном на Балканах. Воспользовавшись этим, магистр ордена Пьер д'Обюссон (1476–1503), укрепил городские стены и собрал на Западе дополнительные войска для обороны Родоса. Он заключил перемирие с мамлюками и подписал в 1478 г. договор с правителем Туниса о доставке зерна на остров. В кон. 1479 г. тур. армада появилась близ Родоса, в мае 1480 г. началась осада. Несмотря на то, что защитники окруженного города (300 братьев-рыцарей, 300 сержантов и 3–4 тыс. наемников из Франции и Италии) заметно уступали в численности нападавшим и 27–28 июля 1480 г. тур. войско прорвалось в город, оно вынуждено было отступить, понеся значительные потери. 17 авг. султан Мехмед II (1444–1446, 1451–1481), завоеватель К-поля, завершил осаду Родоса, не достигнув цели.

Но новая турецкая атака представлялась госпитальерам лишь делом времени. После осады 1480 г. и мощных землетрясений 1481 г. на Родосе были произведены масштабные строительные работы. В 1498 г. орден возобновил перемирие с османами. В 1516–1517 гг. турки овладели Сирией и Египтом, положив конец господству мамлюков. В июне 1522 г. флот тур. султана Сулеймана I из 400 кораблей с многотысячной армией на борту появился возле Родоса. Тур. армаде орден мог противопоставить войско из 600 братьев, 500 генуэзских моряков, 400 критских наемников и неск. тысяч греков — жителей города. Тем не менее госпитальерам вновь удалось успешно отразить штурмы городских стен. С наступлением зимы Сулейман предложил защитникам почетную капитуляцию, опасаясь возможного подхода подкрепления с Запада. Рыцари сначала ответили отказом, но под давлением местного населения, опасавшегося резни в городе в случае его успешного штурма турками, передумали и 9 дек. 1522 г. решили капитулировать. 20 дек. был заключен договор о почетной сдаче Родоса, а 1 янв. 1523 г. магистр с братьями ордена и нек-рыми семьями греч. подданных покинули остров. Вскоре туркам сдались замок св. Петра и о-в Кос.

Госпитальеры направились на Крит, откуда 1 марта 1523 г. прибыли в Мессину. В авг. того же года начались переговоры с папой Римским *Адрианом VI* (1522–1523) о будущем ордена. 24 марта 1530 г. имп. Карл V передал рыцарям о-ва Мальту и Гоцо вместе с завоеванным испанцами в 1510 г. Триполи. 26 окт. 1530 г. магистр Филипп де Вилье де л'Иль-Адам (1521–1534) прибыл на Мальту.

Деятельность ордена на Мальте. Рыцари М. о. продолжили морскую войну против турок. В 1531 г. они атаковали Модон на юге Пелопоннеса и затем направили свои галеры на Корфу (Керкиры), Тунис и Алжир. В 1551 г. Триполи был захвачен корсаром Тургут-реисом. Пиратские нападения М. о. в Средиземноморье побудили тур. султана Сулеймана I к новой атаке против рыцарей. В мае 1565 г. многотысячная турецкая армия высадилась на Мальте и начала осаду орденских укреплений. 23 июня ценой больших

потерь турками был взят форт св. Эльма. Форты Св. ангела и св. Михаила продолжали отражать все попытки штурма. В нач. июля М. о. получил 1-е подкрепление из 700 чел. К сент. в тур. войске закончились запасы воды и продуктов питания, также изменилась погода — повысилась влажность, что имело плачевные последствия для тур. артиллерии. 7 сент. на помощь ордену прибыл испан. флот, нанесший 11 сент. поражение туркам. На следующий день все тур. силы покинули Мальту.

Командовавший успешной обороной острова магистр Жан Паризо де ла Валетт (1557–1568) основал на Мальте новую укрепленную столицу (названа в его честь Валеттой). Город застраивали по планам итал. архит. Ф. Лапарелли, к-рому помогал мальтиец Дж. Кассар. В Валетте были сооружены дворец великих магистров, госпиталь и ц. св. Иоанна. Структуры ордена и принятые на Родосе принципы управления были перенесены на Мальту. Для жителей острова господство М. о. стало временем стабильности и процветания, вместе с тем представителям мальтийской знати было запрещено вступать в орден, что исключало их участие в управлении Мальтой и вызывало недовольство с их стороны.

Собор св. Иоанна в Валетте, Мальта. 1573–1578 гг. Архит. Дж. Кассар

После отражения тур. осады флот М. о. продолжил пиратские нападения (corso) на тур. суда. В окт. 1571 г. галеры рыцарей участвовали в разгроме тур. флота при Лепанто. В 1606 г. рыцари атаковали с моря Хаммамет в Тунисе, в 1611 г.— Коринф. В 1614 г. турки снова высадились на Мальте, но вскоре отступили. В 1619 г. рыцари М. о. неудачно атаковали Сус в Тунисе, но рейды 1639–1640 гг. против Триполи и Голетты (ныне Хальк-эль-Уэд, Тунис) были более успешны. Вплоть до сер. XVIII в. М. о. нападал в Средиземном м. не только на мусульм. корабли, но и на корабли христиан, заподозренных в торговле с мусульманами, что приносило рыцарям большой доход. Орден поддерживал Францию в атаках против Туниса в 1770 г. и Испанию в ударах по Алжиру в 1775, 1783 и 1784 гг.

Приор Мальтийского ордена Бернард де Виттe. 1651 г. Худож. К. Шкрета (Национальная галерея, Прага)

Французская революция (1789–1799) привела к конфискации всех франц. владений ордена (1792), что отразилось на финансовом положении М. о. Для компенсации убытков руководство ордена попыталось возобновить пиратские нападения на море, но не добилось к.-л. успехов. К кон. XVIII в. произошло обмирщение братьев М. о., привыкших жить в роскоши. Поскольку франц. монархи являлись протекторами М. о., казнь кор. Людовика XVI в 1793 г. вызвала резкую реакцию со стороны ордена, отказавшегося признать Французскую республику. Однако конфликта не произошло, т. к. у республики были более серьезные проблемы. Ситуация изменилась в 1797 г. с избранием великим магистром ордена немца Фердинанда фон Гомпеша (1797–1798/99), в связи с чем франц. Директория заподозрила Австрию в желании захватить стратегически важный остров. Кроме того, действия Российской империи (в 1795, после 3-го раздела Польши (1793), местные владения М. о. были преобразованы имп. Павлом I в российский приорат) могли свидетельствовать о том, что Мальта попала в сферу российских политических интересов. 9 июня 1798 г. возле острова остановился направлявшийся в Египет франц. флот с экспедиционным корпусом под командованием генерала Наполеона Бонапарта. Укрепления Мальты находились в прекрасном состоянии, но их было некому оборонять: военные силы ордена были немногочисленны, а рыцари не решились доверить оборону местному населению. Мальтийцы призвали великого магистра заключить мирный договор с французами, т. к. не собирались воевать с христианами. После небольших стычек с франц. войсками руководство ордена пришло к соглашению о переговорах с Наполеоном и запросило мира. Наполеон потребовал полной сдачи острова. 17 июня 1798 г. Гомпеш с рыцарями покинул Мальту, оставив на острове архив и казну ордена вместе с мн. почитаемыми реликвиями. Мальтийские церкви были разграблены франц. солдатами, множество орденских ценностей было утрачено после уничтожения англичанами франц. флота в битве при Абу-Кире (авг. 1798).

М. о. в кон. XVIII — нач. XXI в. Сдача Мальты привела орден к серьезному кризису. Ок. 50 рыцарей последовали за Наполеоном в Египет. Великий магистр Гомпеш с 12 рыцарями и 2 сержантами прибыл в Триест под защиту имп. Франца II (1792–1806, император Австрии в 1804–1835). Др. группа рыцарей из российского приората собралась в С.-Петербурге и 7 нояб. 1798 г. объявила Гомпеша низложенным, провозгласив российского имп. Павла I великим магистром М. о. Православный женатый монарх в принципе не мог стать главой католического духовно-рыцарского ордена, однако Павел I согласился взять на себя эти обязанности. Вероятно, император руководствовался скорее романтическими представлениями о рыцарстве и желанием возглавить древний славный орден, нежели серьезным политическим расчетом. Это вызвало противоречивую реакцию в сохранившихся провинциях ордена. Приораты России и Германии признали избрание Павла I, в то время как приораты Испании, Боге-

мии и Баварии отказались сделать это. Под давлением Павла I и Франца II и после неудачной попытки договориться с англичанами о возвращении Мальты ордену Гомпеш согласился уйти в отставку и в июле 1799 г. отправил в Россию важнейшие реликвии М. о.: частицу Честного и Животворящего Древа Креста Господня, Филермскую икону Божией Матери и десницу св. Иоанна Крестителя. В С.-Петербурге собрались 249 рыцарей М. о., что превратило столицу Российской империи также и в новую столицу ордена. В сент. 1800 г. англичане захватили Мальту, и имп. Павел I начал переговоры о возвращении острова ордену. В марте 1801 г. Павел I был убит. Новый имп. *Александр I Павлович* (1801–1825) не проявил интереса к должности великого магистра М. о. В 1810–1811 гг. он распустил приорат России и конфисковал его собственность.

После смерти великого магистра Джованни Батисты Томмази (1803–1805) в ордене вплоть до 1879 г. не избирали новых магистров, утверждая лишь временных заместителей-лейтенантов. При Томмази центр ордена находился на Сицилии, затем в 1827 г. переместился в Феррару и только в 1834 г. обрел постоянную штаб-квартиру в Риме, где под его ответственность снова был передан госпиталь. М. о. окончательно отказался от военных функций и сконцентрировался на медицинской и благотворительной деятельности, которой занимается до наст. времени. В 1879 г. папа Римский *Лев XIII* (1878–1903) утвердил лейтенанта Джованни Батиста Чески а Санта Кроче (1879–1905) в качестве нового великого магистра М. о. В 1962 г. М. о. вернулся к практике созыва генерального капитула для избрания руководителей братства, называемого ныне Суверенным военным орденом госпитальеров св. Иоанна Иерусалимского, на Родосе и Мальте.

Итальянская Республика признаёт существование М. о. на своей территории в качестве суверенного государства и экстерриториальность его резиденции в Риме (Мальтийский (Магистерский) дворец по адресу Виа-деи-Кондотти, 68, и Магистерская вилла на Авентине). С 1998 г. (договор ратифицирован в 2001) орден владеет фортом Св. ангела (Сант-Анджело), также имеющим экстерриториальный статус в течение 99 лет с момента заключения договора с правительством Республики Мальта. Т. о., М. о. формально имеет территорию, над к-рой осуществляет собственную юрисдикцию, но вопрос о фактическом статусе этой территории (собственная территория М. о. или территория дипломатического представительства, временно переданная под его нужды) является предметом дискуссий.

Имп. Павел I.
Портрет. 1800 г.
Худож. В. Л. Боровиковский
(НИМ АХ, С.-Петербург)

М. о. имеет статус организации-наблюдателя при ООН и в Совете Европы. Орден выдает собственные паспорта, печатает собственную валюту (скудо) и марки. Имеет почтовые соглашения примерно с 70–80 странами. Великий магистр ордена несет службу в качестве папского вице-короля, предоставляя дипломатам Ватикана процессуальную поддержку при подаче ходатайств, при внесении предложений о поправках, а также при необходимости принятия решений в сфере международной дипломатии. Нидерланды, Финляндия, Швеция, Исландия и Греция не признают паспорта М. о. и не имеют с ним дипломатических отношений. Офиц. отношения с Россией были восстановлены в 1992 г. Указом Президента РФ Б. Н. *Ельцина* и ныне осуществляются на уровне офиц. представителей в ранге послов с аккредитацией в гос-вах — местах представительств (Рим).

В наст. время численность М. о. составляет более 13,5 тыс. чел.; с орденом сотрудничают более 80 тыс. волонтеров и 20 тыс. медицинских работников. С 2008 г. великим магистром М. о. является Мэтью Фестинг. При великом магистре действует Суверенный совет, к-рый выполняет функции правительства и избирается Генеральным капитулом на 5-летний срок. К членам Суверенного совета относятся Великий командор (отвечает за религ. аспекты деятельности ордена), Великий канцлер (министр иностранных дел), Великий госпитальер (министр гуманитарной и благотворительной деятельности) и Хранитель общей казны (министр финансов), а также др. 6 должностных лиц. Члены совр. ордена разделяются на 3 класса: к 1-му относятся «рыцари справедливости» и «конвентуальные капелланы», принявшие обеты бедности, целомудрия и послушания; ко 2-му классу — «рыцари и дамы в послушании», принесшие обет послушания (среди них выделяются 3 категории); в 3-м классе состоят миряне, не давшие к.-л. религ. обетов, но живущие в соответствии с нравственным учением Римско-католич. Церкви (6 категорий). Орден состоит из великих приоратов Рима, Ломбардии и Венеции, Неаполя и Сицилии, Богемии, Австрии и Англии, субприоратов с центрами в Дублине, Кёльне, Мадриде, Мельбурне, Нью-Йорке и Сан-Франциско, а также 47 национальных ассоциаций, связанных с М. о. Деятельность ордена регулируется Конституцией 1961 г. с дополнениями, утвержденными Папским престолом.

Великий магистр М. Фестинг на приеме у папы Римского Франциска. Фотография. 2016 г.

Помимо католич. М. о. существуют 4 его протестант. ответвления: иоанниты Бранденбурга в Германии,

иоанниты Голландии и Швеции, а также Почтеннейший орден госпиталя св. Иоанна Иерусалимского в Великобритании.

Символика. До кон. XV в. основным символом ордена был белый 4-конечный «латинский» крест на красном или черном фоне. В статутах рыцарей Родоса 1489 г. (Stabilimenta Rhodiorum militum) впервые содержится требование носить 8-конечные кресты, хотя подобные изображения встречаются на миниатюрах и монетах с XIV в. Т. о., 8-конечный крест стал символом М. о. еще до его перенесения на Мальту. Изменение эмблемы могло быть связано с оформлением структуры 8 «языков» ордена, которая завершилась с появлением 2-го испан. «языка» (1462). Возможно, 8 концов креста символизировали также 8 Заповедей блаженства или 8 рыцарских добродетелей. После установления власти ордена над Мальтой 8-конечный крест стал ассоциироваться с этим островом и получил обиходное название мальтийского.

Ист.: Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem (1100–1310) / Éd. J. Delaville Le Roulx. P., 1894–1906. 4 t.; The Rule, Statutes and Customs of the Hospitallers, 1099–1310 / Transl. E. J. King. L., 1934; Papsturkunden für Templer und Johanniter / Hrsg. R. Hiestand. Gött., 1972–1984. 2 Bde; Documents on the Later Crusades, 1274–1580 / Ed. N. Housley. Basingstoke, 1996; Les Légendes de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem / Éd. A. Calvet. P., 2000; Stabilimenta Rhodiorum militum: Die Statuten des Johanniterordens von 1489/93 / Hrsg. J. Hasecker, J. Sarnowsky. Gött., 2007; Letters from the East: Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th–13th Cent. / Transl. M. Barber, K. Bate. Farnham, 2013; Hospitaller Piety and Crusader Propaganda: Guillaume Caoursin's Description of the Ottoman Siege of Rhodes, 1480 / Ed. Th. M. Vann, D. J. Kagay. Farnham, 2015.

Лит.: *Riley-Smith J.* The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, c. 1050–1310. L., 1967; *idem.* Hospitallers: The History of the Order of St. John. L.; Rio Grande, 1999; *idem.* The Knights Hospitaller in the Levant, c. 1070–1309. Basingstoke et al., 2012; *Luttrell A.* The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece, and the West, 1291–1440. L., 1978; *idem.* Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades, 1291–1440. L., 1982; *idem.* The Hospitallers of Rhodes and their Mediterranean World. Aldershot et al., 1992; *idem.* The Earliest Hospitallers // Montjoie: Stud. in Crusade History in Honour of H. E. Mayer / Ed. B. Kedar, J. Riley-Smith, R. Hiestand. Aldershot, 1997. P. 37–54; *idem.* The Hospitaller State on Rhodes and its Western Provinces, 1306–1462. Aldershot, 1999; *idem.* Studies on the Hospitallers after 1306: Rhodes and the West. Aldershot, 2007; *Hiestand R.* Die Anfänge der Johanniter // Die geistlichen Ritterorden Europas / Hrsg. J. Fleckenstein, M. Hellmann. Sigmaringen, 1980. S. 31–80; *Forey A.* The Militarisation of the Hospital of St. John // StMon. 1984. Vol. 26. P. 75–89; *idem.* The Military Orders from the 12th to the Early 14th Cent. L., 1992; Hospitaller Malta, 1530–1798: Studies on Early Modern Malta and the Order of St John of Jerusalem / Ed. V. Mallia-Milanes. Msida, 1993; *Sire H. J. A.* The Knights of Malta. New Haven; L., 1994; *Vatin N.* L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes (1480–1522). Louvain; P., 1994; *Edgington S.* Medical Care in the Hospital of St. John in Jerusalem // The Military Orders. Aldershot, 1998. Vol. 2: Welfare and Warfare / Ed. H. J. Nicholson. P. 27–33; *Kedar B. Z.* A Twelfth-Century Description of the Jerusalem Hospital // Ibid. P. 3–26; *Selwood D.* Knights of the Cloister: Templars and Hospitallers in Central-southern Occitania, 1110–1300. Woodbridge, 1999; *Nicholson H.* The Knights Hospitaller. Woodbridge, 2001; *Sarnowsky J.* Macht und Herrschaft im Johanniterorden des 15. Jh.: Verfassung und Verwaltung der Johanniter auf Rhodos (1421–1522). Münster, 2001; *idem.* Die Johanniter: Ein geistlicher Ritterorden in Mittelalter und Neuzeit. Münch., 2011; *Demurger A.* Chevaliers du Christ: Les ordres religieux-militaires au Moyen-Âge (XIe–XVIe siècles). P., 2002; *Mitchell P. D.* Medicine in the Crusades: Warfare, Wounds, and the Medieval Surgeon. Camb.; N. Y., 2004; *Bronstein J.* The Hospitallers and the Holy Land: Financing the Latin East, 1187–1274. Woodbridge, 2005; Hospitaller Women in the Middle Ages / Ed. A. Luttrell, H. J. Nicholson. Aldershot, 2006; The Hospitallers, the Mediterranean and Europe: FS for A. Luttrell / Ed. K. Borchardt, N. Jaspert, H. J. Nicholson. Aldershot, 2007; *Borchardt K.* Der Johanniterorden // Burgen und Städte der Kreuzzugszeit / Hrsg. M. Piana. Petersberg, 2008. S. 60–69; *Burgtorf J.* The Central Convent of Hospitallers and Templars: History, Organization, and Personnel (1099/1120–1310). Leiden, 2008; *Hasecker J.* Die Johanniter und die Wallfahrt nach Jerusalem (1480–1522). Gött., 2008; Сокровища Мальтийского ордена: Девять веков служения вере и милосердию: [Кат. выст.] / Сост.: Л. Гаврилова. М., 2012; *Güttner-Sporzynski D., von.* Evolution and Adaptation: The Order of St. John in War and Peace // Ordines Militares: Colloquia Torunensia Historica: Yearbook for the Study of the Military Orders / Ed. R. Czaja, J. Sarnowsky. Toruń, 2013. T. 18. P. 205–217; *Morton N.* The Medieval Military Orders, 1120–1314. Harlow, 2013.

А. В. Баранов

МА́ЛЬЦЕВ Алексий Петрович (14.03.1854, г. Пошехонье Ярославской губ.– 15.04.1915, г. Кисловодск Терской обл.), прот., церковно-общественный деятель, переводчик, богослов.

Образование и педагогическая деятельность в России. Алексий был старшим сыном П. Р. Мальцева (1823–1891), учителя, впосл. помощника смотрителя Пошехонского духовного уч-ща, с 1871 г. иерея, с 1883 г. протоиерея, ключаря Ярославского кафедрального собора, с 1872 г. настоятеля пошехонского Троицкого собора, благочинного собора и 3 монастырей. Мать М. также происходила из духовного сословия.

М. окончил Ярославские ДУ и ДС, в 1874 г. поступил в СПбДА, к-рую окончил в 1878 г. со степенью кандидата с правом на получение степени магистра без нового устного испытания. По собственному желанию прошел курс нравственного богословия у ректора прот. И. Л. Янышева. За соч. «Происхождение нравственного чувства и нравственных понятий по учению Джона Стюарта Милля, Бэна и Герберта Спенсера: (Изложение и разбор)» был признан достойным звания кандидата богословия. В отзыве на работу М. экстраординарный проф. А. Е. Светилин писал, что она «обнаруживает в авторе столь основательное и многостороннее изучение предмета, что не оставляет желать лучшего». Прот. И. Янышев и проф. Светилин назвали этот труд первым «опытом всестороннего исследования целого направления в нравственной науке» (К 30-летию. 1908. С. 2). Работа была удостоена полной премии митр. Литовского *Иосифа (Семашко)*.

По окончании курса М. был утвержден в степени кандидата богословия с правом преподавания в семинарии и 3 авг. 1878 г. определен преподавателем философии, психологии и педагогики в СПбДС. Одновременно он преподавал педагогику и дидактику в 3-м классе епархиального Исидоровского жен. уч-ща, к-рому пожертвовал часть своей б-ки.

В 1879 г. Советом академии М. был утвержден в степени магистра богословия за переработанное курсовое соч. «Нравственная философия утилитаризма» (1879). Критически разбирая это учение, М. показал отличия христианского понимания нравственности от того, как оно представлено в утилитаризме, и все преимущества первого. Исследователь обращает внимание на неопределенность утилитарных идей удовольствия и счастья как суммы удовольствий (принцип непреодолимого стремления к счастью, по Дж. С. Миллю,– единственный принцип нравственности), и на лишь кажущееся применение сторонниками утилитаризма индуктивного метода, на их стремление монополизировать истину. По М., «идея нравственно справедливого, долженствующего быть» отлична от «пользы или удовольствия» (*Мальцев*. 1879. С. 304). Система утилитаризма фактически игнорирует исконную потребность человека стремиться к совершенствова-

нию, его нравственную природу, поскольку «каждая нравственная система» не может быть «полной и законченной» без участия «Богооткровенной религии» (Там же. С. 317).

Отношнеия нравственности и религии, по мнению М.,— отношения взаимодействия. Будучи всеобъемлющим, «нравственное учение христианства... охватывает своим содержанием всю природу человека» (Там же. С. 327). Но религ. и философская нравственность различны по своим источникам (Откровение и человеческий разум), способам (познание и воспитание сердца) и методам раскрытия нравственных истин. В нравственной системе христианства он выделил 3 отдела: учение о высшем благе, о добродетели и об обязанностях. Они выражают основную идею христ. нравственности — любовь к Богу и ближнему. По утилитарному принципу деятельность человека мотивирована преимущественно эгоизмом. Утилитаризм пытается усвоить все сколь-нибудь возвышенные черты др. нравственных систем, прежде всего христианства, но по природе они чужды ему: «совершенная любовь к ближним, так сказать, поглощает право» (Там же. С. 358).

Обобщив накопившийся опыт, М. опубликовал труд «Основания педагогики» (1885, 1912), в котором последовательно изложил частные доктрины педагогики как науки о воспитании: собственно педагогику, «излагающую основные законы и правила, которыми нужно руководствоваться при воспитании детей, куда входят разделы о воспитании физическом, умственном, нравственном, религиозном и эстетическом»; дидактику, состоящую из правил или приемов изучения, общих для всех наук; методологию, заключающую приложение общих правил преподавания к обучению отдельным наукам; училищеведение (Schulkunde) как учение о правильном и рациональном устройстве и содержании школы; историю педагогики. Среди вспомогательных дисциплин по отношению к педагогике М. называет анатомию, физиологию, гигиену, психологию, социологию, антропологию и эстетику. Автор останавливается на целях и средствах воспитания, наказаниях и наградах, видах домашнего и общественного воспитания (фребелевской системе, яслях, воспитательных домах). Много внимания уделяется душевной жизни человека (отдельно и подробно рассматриваются умственная, или познавательная деятельность души, ее чувствовательная и желательная способность, или воля), мыслительному процессу и логическим построениям, излагается метод воспитания ребенка с первых дней его жизни, включая физическое воспитание (условия проживания, питание, движение и т. д.). «Божественное учение Христа, где чувство любви, добра и сострадания представлено в полном идеальном совершенстве», служит «самым могущественным средством для воспитания нравственного чувства и при том в форме простой и удобопонятной для ребенка... Религия составляет потребность души человека»,— указывает М. (*Мальцев.* 1912. С. 6, 203–204). Одновременно он совместно с основоположником отечественной педагогической психологии П. Ф. Каптеревым издал кн. «Вопросы матерям о детях» — некую программу, включающую 422 вопроса «для систематического наблюдения над развитием детей».

Прот. А. П. Мальцев. Фотография. Нач. XX в.

7 июня 1882 г. М. был рукоположен во иерея и назначен настоятелем Троицкой ц. при дирекции имп. театров и Театральном уч-ще и законоучителем. В 1884 г., отработав обязательные 6 лет по духовно-учебному ведомству, М. был уволен из семинарии и епархиального уч-ща и утвержден в должности штатного преподавателя педагогики в петербургской Александровской жен. гимназии Ведомства учреждений имп. Марии. Также он преподавал педагогику в Мариинской и Екатерининской гимназиях и частных гимназиях М. П. Спешневой и Е. Н. Стеблин-Каменской. Перевел с английского «Психологию» А. Бэна и с французского 5-томные «Беседы» реформатского проповедника Е. Берсье.

Служение в Германии. 23 авг. 1886 г. М. по предложению митр. С.-Петербургского *Исидора (Никольского)* был определен настоятелем посольской домовой ц. во имя равноап. кн. Владимира в Берлине. До начала первой мировой войны она располагалась в посольском здании, приобретенном в 1837 г. имп. *Николаем I Павловичем.* М. запомнился митрополиту как знаток новых языков, когда, будучи студентом, выполнил для него по поручению проф. М. О. *Кояловича* перевод с англ. языка публикаций по случаю трагической кончины благочинного прот. Павла Кедроливанского.

22 сент. 1886 г. ректор СПбДА Ладожский еп. *Арсений (Брянцев)* за литургией в Князь-Владимирском соборе возвел М. в сан протоиерея и напутствовал его на труды за границей (С.-Петербургский листок. 1886. № 259. С. 2).

Домовая посольская церковь на 150 чел. располагалась в надворном флигеле на Унтер-ден-Линден, 7 и первоначально была рассчитана исключительно на служащих посольства. М. отремонтировал храм, ввел ежедневные богослужения в течение всего года с чтениями на нем. языке, и превратил его в приходский. После богослужения по благословению М. детям преподавали Закон Божий, Свящ. историю, изъяснение богослужения и (по желанию) рус. язык, историю, географию. Когда богослужения стали совершаться и на нем. языке, число прихожан значительно увеличилось и достигало 5 тыс. чел., включая православных сербов, румын, болгар и греков. Мн. немцы благодаря настоятелю серьезно заинтересовались Православием. Антон Фердинанд Гёкен (1845–1915), католик евр. происхождения, отставной офицер, в 1890 г. принял Православие с именем Василий, а затем стал 1-м в Германии нем. правосл. священником и ближайшим помощником М. в деле перевода (хорошо владел древнеевр. и древнегреч. языками).

М. периодически совершал богослужения в приписанных к Берлину правосл. церквах др. городов: Потсдама (в русской колонии Александровка, построенной для рус. военных колонистов в 1822–1823, с храмом во имя св. кн. Александра Невского (1826–1829); архит. В. П. Стасов),

Людвигслуста, Шверина, Ремплина, Данцига, Гёрберсдорфа; в канцелярии Императорской миссии при сенатах вольных городов Гамбурга и Любека, в Федорвальде-Петерхайне у единоверцев в Вост. Пруссии, а позже и во вновь построенной церкви в Тегеле.

Зная о тяжелом положении ряда российских подданных, оказавшихся в Берлине и др. германских городах, М. решил организовать благотворительное братство для духовного окормления соотечественников на чужбине и оказания им материальной помощи. 13 нояб. 1886 г. на праздновании в честь дня рождения российского посла в Берлине, генерал-адъютанта гр. П. А. Шувалова, М. нашел в его лице поддержку своим начинаниям. М. стал духовником Шувалова и его семьи, преподавал Закон Божий его детям и внукам. 6 сент. 1888 г. митр. С.-Петербургский Исидор утвердил устав братства, разработанный М. при участии юристов А. Н. Кудрявцева, Н. А. Зверева и М. И. Свешникова. 8 апр. 1890 г. устав был согласован с прусским министром иностранных дел и одобрен им. Учредительное собрание Православного благотворительного об-ва св. равноап. кн. Владимира при церкви рус. имп. посольства в Берлине (Свято-Князь-Владимирского братства) состоялось 29 марта 1890 г. в зале рус. посольства.

Основу «неприкосновенного фонда» об-ва составило пожертвование 5 тыс. р. от имп. *Александра III Александровича,* внесенное по представлению обер-прокурора Синода К. П. *Победоносцева,* одобрившего отчет братства. Покровителем братства с 1890 г. был вел. кн. Владимир Александрович, а после его кончины, в 1909–1920 гг.,— его вдова вел. кнг. Мария Павловна. По уставу, российские послы в Берлине (в 1890–1895 П. А. Шувалов, в 1895–1912 — Н. Д. Остен-Сакен, в 1912–1914 С. Н. Свербеев) считались почетными председателями Общих собраний братства; председателями братства избирались советники посольства: М. Н. Муравьёв (1890), Н. В. Чарыков (1893) и др. Деятельностью братства между проводимыми раз в году Общими собраниями руководил совет, избираемый на 3 года. Делами братства фактически управлял М., занимавший формально должность сначала казначея, с 1908 г.— секретаря. М. был единогласно избран управляющим делами братства. Среди членов и почетных членов братства, к-рых к янв. 1891 г. насчитывалось 388 чел., были свт. *Феофан Затворник (Говоров),* св. прав. *Иоанн Кронштадтский,* с которым М. состоял в переписке, равноап. *Николай (Касаткин),* сщмч. митр. *Владимир (Богоявленский),* прмц. вел. кнг. *Елисавета Феодоровна,* вел. князья Михаил Александрович, Алексей Александрович, Сергей Александрович, Павел Александрович, Георгий Михайлович, Михаил Михайлович, вел. кнг. Екатерина Михайловна, принц Максимилиан Баденский, кор. Вюртембергская Ольга Николаевна, принцесса Альтенбургская и герцогиня Мекленбургская Елена Георгиевна, кн. В. П. Палей, гр. Муравьёв-Виленский, гр. А. А. Голенищев-Кутузов, ген.-адъютант И. Л. Татищев, контр-адмирал Ф. В. Дубасов, К. К. Грот, В. А. Дашков. Композитор и дирижер А. Г. Рубинштейн передал в дар братству в пользу бедных 2 тыс. марок из суммы, собранной на концерте в Берлине.

В задачи братства входила «помощь терпящим нужду русским гражданам всех христианских конфессий и верующим греко-православной конфессии всех национальностей». В дальнейшем братство помогало пострадавшим от неурожая (1891–1892) в Центр. России, а также инвалидам и сиротам, отправляло посылки рус. военнопленным в Японии, передало в дар икону для г. Петропавловска-Камчатского. Особенно важной была помощь русским, завербованным недобросовестными агентствами для работы в Германии на промышленных предприятиях и в сельском хозяйстве и оставшимся на чужбине без средств переселенцам-крестьянам, к-рые через Германию направлялись в Бразилию. После открытия возбудителя туберкулеза проф. Р. Кохом (1882) в Германию из России стали приезжать больные, надеясь получить исцеление с помощью новых препаратов; их также окормляло братство.

Устройство кладбища и Братского дома. *Благотворительная и храмоздательная деятельность.* Прот. Алексий постоянно сталкивался с трудностями при отыскании места для отпевания и погребения русских на инославных кладбищах. По инициативе М. берлинская паства собрала денежные средства (35 тыс. марок) на приобретение 2 участков земли у местного крестьянина Р. Яна между пригородными селениями Райниккендорф и Тегель (ныне оба в черте Берлина). В окт. 1892 г. за 17 тыс. марок был куплен участок площадью 19,988 кв. м., в марте следующего года — еще один, площадью 13,363 кв. м., за 11 тыс. марок. В 1892–1894 гг. было основано правосл. кладбище с ц. во имя святых Константина и Елены (заложена 21 мая 1893 М. в присутствии посла гр. Шувалова; архит. М. Т. Преображенский). На строительство храма, к-рое велось под рук. придворного архитектора А. Бома, по 3 тыс. р. выделили Победоносцев и кнг. Е. П. Демидова-Сан-Донато. Прот. Иоанн Кронштадтский пожертвовал 700 р. и благословил постройку. Крупнейшее пожертвование (3524 р. 90 к.) внес нем. фабрикант Э. Бергманн.

21 мая 1894 г. М. соборно освятил шатровую церковь, построенную в московско-ярославском стиле XVII в. и являющуюся самым старым рус. храмом в Берлине. Над главным входом была возведена звонница с 5 колоколами, отлитыми на гатчинском заводе А. С. Лаврова и подаренными статским советником А. Г. Елисеевым, который также пожертвовал 10 тыс. марок, золоченый иконостас и часть утвари. По распоряжению имп. Александра III из России было доставлено ок. 40 тонн земли, которую рассыпали по кладбищу слоем в 5 см, на территории кладбища посадили растения, привезенные из российских губерний.

26 июня 1895 г. вел. кн. Владимир Александрович на участке напротив кладбища «положил начало» Братскому дому трудолюбия в память имп. Александра III (Kaiser-Alexander-Heim, или Александергейм). Закладка 3-этажного дома состоялась 10 апр. 1896 г., в день рождения августейшего покровителя братства. Имп. св. *Николай II Александрович* пожертвовал 7 тыс. марок, на к-рые были проложены и вымощены дороги между 2 приобретенными участками. Автором проекта был инженер П. Ф. Горбачёв из Ростова-на-Дону, строительством руководил берлинский архит. А. Вихман. 26 нояб. 1896 г. состоялось освящение Братского дома. В здании разместились типография, мастерские (столярная, слесарная, переплетная; изготавливались свечи для рус. храмов в Германии, Австрии, Дании, Швеции), где работали русские, небольшая бесплатная гостиница для молодых ученых из

России, квартиры (на 3-м этаже с сент. 1897 жил М.). Здесь устраивались рождественские елки и др. праздники, чаепития, беседы о трезвости. Бедным безвозмездно предоставляли средства для возвращения на родину (до 50 марок), выплачивали ежемесячные пособия (от 5 до 20 марок), раздавали одежду, обувь, школьные и учебные принадлежности; помогали с оформлением документов, решали спорные вопросы с нем. работодателями, для больных приглашали врачей. Напр., в 1900 г. трудовой помощью братства воспользовались 137 чел. «Всех приютить, успокоить, приискать дело, всячески помочь — вот что ставил своей прямой задачей Алексей Петрович» (Христианская мысль. К., 1916. № 12. С. 65).

В здании находились также исторический музей и Русская бесплатная б-ка с каталогами и читальней для рабочих, занимавшей половину дома в саду. Фонды б-ки насчитывали свыше 3 тыс. томов и ок. 50 рукописей, включали периодические издания, труды отечественных и зарубежных богословов, философов и историков. М. пожертвовал б-ке свое личное собрание книг, была приобретена б-ка богослова Н. П. *Аксакова,* мн. исторические издания были переданы в дар бароном А. Е. Врангелем, кнг. В. Ю. Трубецкой и российскими дипломатами. Русский исторический музей за границей, занимавший 2 комнаты, состоял из 14 витрин и имел более чем 2 тыс. картин и гравюр, посвященных истории Православия и рус. присутствию в Европе. Предметы правосл. быта в значительной степени были собраны М. у старообрядцев и особенно у единоверцев из Вост. Пруссии. Они передали М. листы Следованной Псалтири, святцы, медные литые кресты, образки и складни, вериги и др. Мн. иконы были приобретены у антикваров в Берлине, Потсдаме, Нюрнберге, Дрездене. Мемориальное значение имели медные кресты, найденные на полях сражений под Лейпцигом (дар пожизненного члена братства баронессы Шотлендер, 1894) и Данцигом. М. отвел целый зал под собрание гравюр, картин, бюстов и различных предметов, относящихся к эпохе имп. Наполеона I. Рядом с Братским домом находились 2 каменных домика для рабочих, сад с оранжереями, огород, 18 оранжерей-теплиц с водяным отоплением и ок. 20 парников без отопления (выращивали цветы на продажу), пасека и лесопитомник, к-рые пришлось ликвидировать из-за увеличения захоронений. Музей считался полностью утраченным, но в 2010 г. выяснилось, что хранящаяся в ГМИИ им. А. С. Пушкина в Москве коллекция из более чем 1 тыс. монет происходит из Братского «Дома императора Александра III». Проданный братством в 1970 г. Берлину дом был снесен по решению местного сената летом 1975 г.

В деятельности братства М. видел возможность для решения «чудесной задачи — знакомства просвещенного общества со служением нашей Церкви, наверняка самым лучшим в мире». Братство организовало 2 приходские школы при храмах для преподавания Закона Божиего как детям, так и взрослым: в Берлине при посольской церкви, где занятия проводил М., и в Потсдаме. До мая 1891 г. М. преподавал Закон Божий румынкам, обучавшимся в жен. ин-те имп. Августы в Шарлоттенбурге.

Имп. Николай II на основании отчета о деятельности братства за 1890–1900 гг. выразил «искреннюю благодарность» М., а цесаревич Михаил Александрович — желание стать почетным членом братства и пожертвовал 1 тыс. р. Деятельность братства была широко известна в Германии и в др. странах Зап. Европы. На Всемирной Парижской выставке 1900 г. Братский дом в Берлине получил почетный отзыв, на международной пожарной выставке в Берлине в 1901 г.— диплом прусского МВД.

С 1899 г. М. активно занимался созданием эмеритальной кассы русского заграничного духовенства, чтобы обеспечить пенсиями и пособиями вышедших за штат священно- и церковнослужителей. Его помощником был второй берлинский свящ. Н. Н. Сахаров. Касса открылась в 1901 г.

Помимо благотворительной и духовно-просветительной деятельности братство организовывало сооружение правосл. храмов (в основном в курортных городах): Всех святых (1896–1899; архит. Л. Н. Бенуа; заложена и освящена М.) в Хомбурге (ныне Бад-Хомбург-фор-дер-Хёэ), прп. Сергия Радонежского (1898–1901; проект акад. В. А. Шрётера) в Бад-Киссингене, арх. Михаила (1899–1901; архит. Д. А. Крыжановский) в Гёрберсдорфе (ныне Соколовско, Польша; заложена и освящена М.), свт. Иннокентия Иркутского и прп. Серафима Саровского (1908) в Бад-Наухайме, а также домовых церквей: свт. Николая Чудотворца (1901) на 2-м этаже дома в Гамбурге, равноап. Марии Магдалины (1908) в Брюккенау (ныне Бад-Брюккенау), богослужебного помещения в приходе вмч. Пантелеимона в гостинице «Kaiserhof» (Императорский двор) (1912–1913) в Бад-Вильдунгене (не сохр.), временной Петропавловской ц. (1912–1913; освящена М.) в Данциге (ныне Гданьск, Польша) и церковного дома (1911) в Хомбурге. Дом в Гамбурге М. приобрел для братства, освятил церковь, в которую был помещен исторический «Мемельский иконостас» (1760). Храм был упразднен после продажи дома братством в 1995 г., иконостас по ходатайству митр. *Кирилла* (ныне Патриарх Московский и всея Руси) и при участии председателя братства Г. А. Рара возвращен в Россию, где в 2007 г. после реставрации установлен в нижнем храме кафедрального собора Христа Спасителя в Калининграде — храме-памятнике рус. воинам, павшим на землях Пруссии в Семилетнюю войну. В Бад-Наухайме в 1905 г. М. совершил 1-ю правосл. литургию в день памяти св. кнг. Ольги, в 1907–1908 гг. старейший в городе католич. храм был приобретен братством, перестроен; там был установлен иконостас (1805), пожертвованный еп. Тамбовским и Шацким *Иннокентием (Беляевым)* и привезенный из ц. преподобных Зосимы и Савватия *Саровской в честь Успения Пресвятой Богородицы пустыни.* При храме перед первой мировой войной был открыт дом престарелых. В 1910 г. церковь посещала семья имп. Николая II, покровительницами прихода были имп. св. *Александра Феодоровна* и прмц. вел. кнг. Елисавета Феодоровна. В 2003 г. переулок рядом с храмом получил имя А. П. Мальцева. Планировалось сооружение собора во имя ап. Андрея Первозванного в самом Берлине. К 1907 г. на его строительство было собрано 250 тыс. марок.

На воскресной службе и на праздник Покрова Пресв. Богородицы в 1889 г. в берлинской церкви молились имп. Александр III и вел. кн. Георгий Александрович. Посещали храм и были знакомы с М. прп. *Алексий (Кабалюк)* и мч. *Константин*

Минятов, обратившийся к Богу после переезда в Германию в нояб. 1897 г. и регулярно посещавший посольскую церковь до возвращения в Россию в сент. 1900 г. Перед российскими властями М. ходатайствовал о прощении Минятову революционной деятельности в годы студенчества.

По инициативе М. потсдамский храм неоднократно ремонтировали (в 1888 большой ремонт после постройки; 1893, 1895, 1898, 1902, 1907 гг.), установили оборудование для печного отопления (1890). В Потсдаме службы стали регулярными, когда псаломщиком (с 1890), а затем священником (с 1894) был определен В. Гёкен. Церковный хор, как и в Берлине, состоял из немцев. Из-за проповедей М. среди онемечившихся потомков первых колонистов Александровки, чаще всего конфирмованных в лютеран. церкви, и их обращения (напр., семьи Яблоковых) в правосл. веру отношения с полицией были напряженными и протоиерея обвиняли в прозелитизме. Храм посещали в 1861 г. буд. митр. Московский и Коломенский *Леонтий (Лебединский),* в 1907 г. архиеп. Финляндский и Выборгский *Антоний (Вадковский).* При храме некоторое время проживала семья Тураевых, в т. ч. будущий востоковед Б. А. *Тураев.* Жена М., Мария Аполлинариевна (урожд. Крылова; 5 апр. 1861 — 4 мая 1889), была похоронена в ограде потсдамской Александро-Невской ц. В день ее смерти в память о ней М. передал в этот храм Толгский образ Божией Матери.

На рубеже XIX и XX вв. паства РПЦ в Германии составляла уже ок. 5 тыс. чел. На 1 дек. 1900 г. только в Берлине и его окрестностях проживали 873 православных. Накануне первой мировой войны Свято-Владимирское братство насчитывало более тысячи членов по всему миру.

М. стремился сохранить рассеянные по различным инославным кладбищам рус. могилы. С этой целью он описал мн. могильные памятники со стихотворными эпитафиями и поручил членам братства и учащимся обойти берлинские и потсдамские инославные кладбища и зарегистрировать все имеющиеся на них рус. памятники. В результате на Дорофеевском протестант. кладбище в груде др. камней, предназначенных к продаже, был обнаружен и перенесен на территорию Русского кладбища памятник, стоявший над могилой композитора М. И. Глинки.

Известен интерес М. к культуре и искусству. По его инициативе на доме, где с 1 сент. 1856 г. жил и через 5 месяцев скончался Глинка (Franzoesischestrasse, 8; не сохр.), 1 июня 1899 г. были установлены памятные доски на рус. и нем. языках. В открытии мемориала приняли участие композитор М. А. Балакирев и дирижер Н. И. Казанли. Затем здание получило название «Дом Глинки» (Glinka-Haus), над его входом был поставлен бюст композитора. По инициативе М. были установлены памятные доски на домах, где родились имп. Екатерина II и имп. Мария Феодоровна, супруга имп. Павла I.

Переводческая деятельность и апологетические работы. М. известен как переводчик, историк и богослов. С 1890 по 1904 г. вышли его переводы на нем. язык богослужебных книг с параллельными церковнослав. текстами.

В кн. «Die heilige Krönung» (Священное коронование), вышедшей в Берлине к торжеству коронования имп. Николая II в Москве 14 мая 1896 г., не только приведен чин коронования всероссийского государя императора и его августейшей супруги, но и содержится подробный исторический обзор этих чинов в их историческом развитии, а так же сравнительный очерк о чинах коронации византийских и рим. императоров и о подобных обрядах в Германии, во Франции, Великобритании, в Венгрии, Италии, Израиле, Египте, Эфиопии. Исторический очерк о короновании в России включает обряды воцарения вел. кн. Димитрия Иоанновича, царей от Иоанна IV Васильевича Грозного до имп. Александра III. В приложении опубликовано поучение митр. Московского и всея Руси *Дионисия* царю *Феодору Иоанновичу.* Издание Канонника (1895) М. посвятил имп. св. Александре Феодоровне. М. опубликовал чины присоединения к Православию реформатов и католиков, язычников и мусульман (1897), чины погребения, омовения ног в Великий четверг, мироварения, освящения антиминсов, принятия малой и великой схимы, последование Недели Православия (1898).

Кн. «Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche» (Месяцеслов православной кафолической Вост. Церкви; 1900–1901) содержит евангельские и апостольские чтения, тропари, кондаки и др. части праздничных служб на славянском, частично на греч. и нем. языках (нек-рые чинопоследования включены полностью, в т. ч. службы из общей Минеи), подробные описания праздников, жития святых, обширное введение с изложением учения правосл. Церкви о почитании святых, мощей и икон — достояния неразделенной Церкви первых 9 веков. Особый раздел посвящен двунадесятым праздникам. М. также представил в книге обзор памятей святых Восточной Церкви и Римско-католической Церкви, подчеркнув общность святых, к-рые жили в то время, когда Церковь была едина. М. считал, что «каждая страна и каждое время» выбирают для особого почитания лишь нек-рых из множества святых, при этом во всех святых «прославляется единый Бог».

С 1890 по 1914 г. в Берлине, преимущественно в изд-ве «Карл Сигизмунд», вышло 14 томов переводов М., во многих были параллельные церковнославянские и иногда греческие тексты и комментарии. В 1895 г. по поручению и на средства Победоносцева в Берлине было издано переложение НЗ на рус. язык, выполненное В. А. *Жуковским* в 1844–1846 гг., опубликованы Служебник, а также «Размышления о божественной литургии» Н. В. Гоголя. За свои труды в 1906 г. М. был удостоен полной Макариевской премии.

М. сопровождал переводы статьями о возникновении богослужебных чинов, а также сравнительным анализом богослужебных текстов Вост. и Зап. Церквей (напр., утренних и вечерних богослужений; 1902) и апологетическими комментариями. Он утверждал, что разнообразные литургические чины развивались из одной основы, данной Иисусом Христом и преподанной апостолами в учрежденных ими Церквах. М. опубликовал детальное сравнение литургических молитв, богослужебных действий и возгласов, рассмотрев все литургии на основе последования литургии свт. Иоанна Златоуста. Нек-рые имена и термины он переводил с греческого, ориентируясь прежде всего на их богословский смысл и предлагая уточнения сложившейся литургической терминологии. Учитывался и евр. текст псалмов.

Переводы и издания богослужебных книг М., с одной стороны, продолжали деятельность Российского Библейского общества, протоиереев В. П. Полисадова, опубликовавшего в 1849 г. параллельные тексты литургии свт. Иоанна Златоуста на нем. и слав. языках, М. Ф. Раевского, И. И. *Базарова* и Г. Е. Остроумова, на к-рых ссылается М., с другой — стали первыми попытками перевода в дискурсе старинной национальной языковой инославной культуры с акцентом на догматической и смысловой точности и с т. зр. правосл. вероучения: ему были хорошо известны и лютеровский перевод Библии, и богослужебные тексты протестантов. Лингвисты достаточно высоко оценивают переводы М., к-рые адекватно передают содержание оригинального текста, язык их понятен, несмотря на неточность употребления нек-рых лексем. Стремясь следовать церковнослав. тексту и тексту оригинала (сам М. указывал, что заботился «о наивозможной точности не только в передаче смысла, но в самой форме конструкции и расположении слов»), он мог не всегда соблюдать законы нем. синтаксиса, однако допустимое изменение порядка слов переводчик использовал в качестве выразительного средства для привлечения внимания читателя к выделенному элементу высказывания. М. считал, «что от такого, строго буквального соблюдения формы оригинала, немецкий текст не только не пострадал, но, напротив, сохранил силу, возвышенность и красоту образов и выражений, коими чрезвычайно богаты молитвы и гимны в их оригинальных текстах» (Andachtsbuch (Каноник). 1895. S. XVII, XIX). Перевод М. богослужебных книг с церковнославянского на нем. язык, к-рый учитывал и греч. оригинал, и частично евр. тексты, до наст. времени остается основой для литургических текстов на нем. языке, которые пригодны для пения.

Как богослов М. много выступал, в частности, на Велеградских конгрессах представителей слав. национальностей для разработки вопросов о взаимообщении верующих Вост. и Зап. Церквей. Символично, что заседания проходили именно в Велеграде, в бывш. столице Вел. Моравии, к-рую М. считал св. землей для славян, своего рода слав. Палестиной. Он допускал возможность единения с теми христ. сообществами, к-рые сохранили преемство от апостольского времени, при условии, если будут устранены все догматические расхождения между ними и Правосл. Церковью. В первую очередь речь шла о Filioque и догмате о вероучительной непогрешимости папы Римского в Римско-католической Церкви. Остальные различия Православной и Римско-католической Церквей (учения о Пресв. Богородице, о загробной участи человека) М. считал несущественными (*Керенский*. 1915. С. 28). «Примиряющее согласие» евхаристического канона Римско-католической Церкви с вост. литургиями М. находил в молитве «Jube haek praeferi» — зап. форме вост. эпиклезиса, который католическая Церковь сохранила для униатов и использовала в богослужении 12 февр. 1908 г., в день празднования памяти св. Иоанна Златоуста (*Мальцев*. 1910). Доклад М. вызвал восторженную реакцию в католич. среде, в частности, у униат. митр. Андрея *Шептицкого*.

Для англикан и др. протестантов М. видел большие трудности в возможности единения с Православием. Так, он не признавал каноничности англикан. церковной иерархии, называя брит. королей «мирскими папами», указывал, что в англиканстве, как и в протестантизме в целом, искажено учение о Евхаристии. В отличие от ряда православных богословов того времени М., особенно в поздних публикациях, критиковал протестантов и старокатоликов за отсутствие у них почитания святых, мощей и икон и освящение ими алтарей без мощей святых, за что старокатолики называли М. папистом. По свидетельству проф. В. А. *Керенского*, М. отличался «ригористическим отношением к инославным» и, «кажется, в духе греческой Церкви готов отрицать действительность даже за таинством крещения в протестантстве» (*Керенский*. 1915. С. 23).

М. подготовил ряд трудов апологетического характера (Dogmatische Eroertungen. 1893; Die russische Kirche. 1893; Старокатоличество и Православие. 1898), что привело к дискуссии, в к-рой участвовали православные, католики и протестанты. В ответ на критические публикации в адрес Правосл. Церкви М. указывал, что выводы инославных авторов, основанные на неполном знании предмета, ошибочны или более свойственны самим инославным исповеданиям. Так, доктор Ф. Кни в издании «Die russisch Schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Kultus» (Graz, 1894) утверждал, что упразднение Патриаршества в России произошло потому, что имп. Петр I считал законным патриархом только папу Римского, и большинство членов РПЦ относятся к Патриаршеству исключительно формально. В кн. «Русская Церковь по изображению римско-католического писателя» (1894) М. доказал, что Кни несправедливо подозревает Русскую Церковь в отступлении от Православия и дает тенденциозный обзор ее истории как схизматической Церкви.

В 1906 г. в С.-Петербурге М. участвовал в деятельности 5-го и 7-го отделов Предсоборного присутствия, к-рое рассматривало вопросы «О преобразовании духовно-учебных заведений» и «О мерах к ограждению православной веры и христианского благочестия от неправых учений и толкований ввиду укрепления начал веротерпимости в империи». На заседаниях Предсоборного присутствия он прочитал реферат «О постановке богословского образования в Германии и отчасти в Англии и Америке» и доклад «Внутренняя миссия» (20 апр. 1906), посвященный европ. благотворительным орг-циям и служению женщин делу спасения ближних. М. считал, что *диакониссы* в древности не только прислуживали при крещении женщин, но и непосредственно участвовали в делах миссии, обходя дома, оказывая всевозможную помощь и услуги нуждающимся и больным. Намереваясь исправить ситуацию социального неблагополучия средствами христ. служения ближним, он считал необходимым восстановление института диаконисс.

М. собрал сведения, в т. ч. архивные, о распространении христианства в Германии, об истории создания правосл. церквей и рус. учреждений в Зап. Европе и Сев. Америке. В его кн. «Германия в церковно-религиозном отношении» приведены уникальные сведения об истории христианства (с III–V по XIX в.) и 24 храмов на нем. земле, из которых 21 принадлежал Русской Церкви. В 1911 г. вышли иллюстрированный 76 изображениями «Берлинский братский временник» и кн. «Православные церкви и русские учреждения

за границею». М. организовал в Берлине и собственное изд-во «Bratstwo», где выходил «Ежегодник Берлинского братства» (СПб., 1906, 1911) с информацией о заграничных православных церквах, об их истории и реликвиях, а также о священнослужителях, храмоздателях, посольствах и миссиях, к к-рым были приписаны храмы. В 1913–1914 гг. в изд-ве «Bratstwo» М. начал выпускать ж. «Церковная правда», выходивший 2 раза в месяц при участии А. А. Папкова и прот. Т. А. Налимова из С.-Петербурга. Кроме того, М. издавал маленькими тиражами на нем. и рус. языках богословский церковный ж. «Вестник». Программа журнала была опубликована в 1-м номере «Церковной правды» в 1913 г. Предполагались разделы: «Рассуждения о предметах богословского знания», «Пастырская и приходская деятельность», «Положение православной Церкви в России, славянских землях и на Востоке», «Положение христианских обществ вне Церкви Православной как в России, так и за границей», «Апологетика», «Библиография». Статьи Н. М. Боголюбова, П. В. Верховского, А. А. Покровского, П. Я. Светлова и др. давали возможность зап. читателям увидеть проблемы эпохи глазами православных, представляя на их суд «правду Православия».

Заключительный период служения. За свои труды М. был награжден митрой, а также орденами св. Анны 1-й степени, св. Владимира 2-й степени (6 мая 1911), золотым, украшенным бриллиантами наперсным крестом из Кабинета Его Императорского Величества, Кавалерским крестом Греческого ордена Спасителя, Сербским орденом св. Саввы 2-й степени со звездой, Прусским орденом короны 2-й степени, болгар. св. Александра командорским крестом «За гражданские заслуги» 2-й степени со звездой, орденом Мекленбург-Стрелицкой Вендской короны, командорским крестом ордена Белого Сокола Саксен-Веймарского герцогского дома, Черногорским орденом кн. Даниила 2-й степени со звездой и командорским крестом ордена Румынской короны.

М. был почетным членом СПбДА, МДА, КДА и КазДА, действительным членом имп. Русского Палестинского об-ва, Общества правосл. соединенных братств Нью-Йоркского округа, Королевско-греческого христианского археологического об-ва в Афинах, Королевско-сербского дружества св. Саввы, Имп. православного об-ва, Общества ревнителей русско-исторического просвещения и «Общества вспомоществования недостаточным студентам» СПбДА, членом-учредителем родительского кружка в С.-Петербурге, действительным членом философского общества при С.-Петербургском ун-те, членом религиозно-философского общества при Киевском ун-те. 13 мая 1898 г. М. с детьми был возведен в потомственное российское дворянство, после чего добавлял к своей фамилии частицу «von».

В характере М. современники отмечали сочетание внутренней умиротворенности и твердой воли. Три его дочери: Наталья (род. 1881, в замужестве Вилкова), Екатерина (1883–1964, д-р философии Берлинского ун-та, музыковед, психолог, педагог) и Анна (род. 1885, ум. в детстве) — учились в церковноприходской школе. Сын Владимир (род. 1887) по окончании Московского ун-та стал юристом.

Митр. Антоний (Вадковский) предлагал овдовевшему протоиерею стать кандидатом на епископство в Сев. Америке (в 1907, после архиеп. Алеутского свт. *Тихона (Беллавина);* впосл. Патриарх Московский и всея России). М. мог также занять должность ректора СПбДА, но предпочел остаться в Берлине, считая деятельность братства и службу в Германии главными в своей жизни. Первая мировая война прервала деятельность братства. 21 июля 1914 г. М. вместе со всем рус. духовенством и российскими дипломатами был вынужден покинуть Германию с детьми Екатериной и Владимиром и вернуться в Россию. М. поселился в Москве, на Цветном бульваре, и надеялся продолжить издание братского ж. «Церковная правда», но его здоровье ухудшалось. Скончался в Кисловодске, куда переехал в янв. 1915 г. для лечения и где занялся устройством домового храма. Отпевание состоялось в Никольском соборе Кисловодска. Тело протоиерея было отправлено поездом в Петроград. После панихиды в храме ДА, совершенной 19 апр. ректором еп. *Анастасием (Александровым),* М. был похоронен на Никольском кладбище *Александро-Невской в честь Святой Троицы лавры.* Последний выпуск «Церковной правды» был посвящен памяти М., были опубликованы воспоминания прот. сщмч. *Александра Хотовицкого,* прот. Н. Кузнецова, А. И. Покровского, Тураева и Керенского.

В советский период могила М. считалась утраченной. В 2000 г. по инициативе и при поддержке архиеп. Берлинского и Германского *Феофана (Галинского)* над местом погребения был установлен памятник — бетонная раковина с крестом и табличкой. К 100-летней годовщине со дня кончины прот. Алексия при помощи членов братства во главе с его председателем Д. Г. Раром (Франкфурт-на-Майне) на Никольском кладбище был установлен и 21 дек. 2014 г. открыт новый памятник — крест из черного гранита. Изучается вопрос о возможности прославления М. как местночтимого святого.

Арх.: Центр. Московский архив-музей личных собраний. Мальцева Екатерина Алексеевна. Ф. 104. 151 ед. хр. 1854–2002.

Соч.: Нравственная философия утилитаризма: Ист.-крит. исслед. СПб., 1879; Совр. развитие и значение утилитаризма // ХЧ. 1880. Ч. 1. № 1/2. С. 86–97; Вопросы матерям о детях. СПб., 1881 (соавт.: П. Ф. Каптерев); Библиогр. заметки: 12 речей из учеб. практики преподавателя греч. языка Н. Корсунского // ЦВ. 1882. № 7. С. 7–8; Основания педагогики. СПб., 1885. Варшава, 1901[3]. СПб., 1912[5]; Международный конгресс старокатоликов // ПрибЦВед. 1890. № 40. С. 1327–1334; «В добрый путь!»: Заграничный справ. календарь. Берлин; СПб., 1892; Второй международ. Старокатолический конгресс в Люцерне // Новое время: Газ. СПб., 1892. № 5979–5986; Dogmatische Erörterungen zur Einführung in das Verständniss der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältnis zur römischen und protestantischen. B., 1893; Die russische Kirche. B., 1893. [Bd. 1:] Widerlegung der Abhandlung von Dr. P. Irgen in den Preussischen Jb. (Februar 1893); [Bd. 2:] Zweite Widerlegung der Polemik des Herrn P. Irgen; Die russische Kirche und Dr. Knie // RIT. 1894. T. 2. N 7. P. 483–504 (рус. пер.: Рус. Церковь по изображению римско-католического писателя: (Разбор сочинения Dr. Knie, Die Russisch Schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Kultus. Graz, 1894) // ХЧ. 1894. Ч. 2. № 9/10. С. 262–285); Antwort auf die Schrift des hochwürdigen Herrn Domcapitulars Röhm: «Sendschreiben eines katholischen an einen orthodoxen Theologen» und auf die Abhandlung des hochwürdigen Herrn Consistorialrathes Fl. Gruber im 5. Heft des «Pastor bonus» von 1895: «Zur Ruckkehr vom Schisma». B., 1896; Старокатоличество и Православие // ПрибЦВед. 1898. № 42. С. 1562–1568; № 43. С. 1601–1609; То же // ВиЦ. 1902. Т. 1. Кн. 5. С. 693–708; Германия // ПБЭ. Т. 4. Стб. 265–296; Германия в церк.-религ. отношении с подробным описанием правосл.-рус. церквей. СПб., 1903; Из прошлого рус. правосл. церквей Берлина. СПб., 1905; Берлинский Братский ежег.: Правосл. церкви и рус. учреждения за границей. СПб., 1906. Берлин, 1911; Внутр. миссия // Журналы и Протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присут-

ствия. СПб., 1906. Т. 2. С. 38–45; О постановке богословского образования в Германии и отчасти в Англии и Америке // Там же. С. 209–216; К XV-летию Св.-Князь-Владимирского братства в Берлине. Берлин, 1906; О следах призывания Св. Духа (Ἐπίκλησις) в молитве римской литургии: Jube haec perferri...: Доклад, предложенный на 2-м Велеградском конгрессе 19 июля (1 авг.) 1909 г. // ХЧ. 1910. Ч. 2. № 11. С. 1412–1428.

Пер.: *Бэн А.* Психология: Пер. с англ. СПб., 1881, 1887; *Берсье Е.* Беседы: Пер. с франц. СПб., 1885–1902. Т. 1–5; *он же.* О причинах, удаляющих молодежь от христианства: Пер. с франц. Серг. П., 1910; *он же.* Христианство и воображения: Пер. с франц. М., 1910; ***пер. богослуж. кн.:*** Die göttlichen Liturgien unserer hl. Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Grossen und Gregorios Dialogos = Божественные Литургии св. отец наших Иоанна Златоустого, Василия Великого и Григория Двоеслова: Новый нем. пер. с слав. текстом. В., 1890, 1911[4]; то же, изм. загл.: Die Liturgien der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus. B., 1894[2]; то же, изм. загл.: Liturgikon: Die Liturgien der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus = Служебник. В., 1902[3]; Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes = Всенощное бдение или вечерня в соединении с утреней Правосл. Кафолической Вост. Церкви. В., 1892; Der grosse Buss-Kanon des hl. Andreas von Kreta = Великий покаянный канон св. Андрея Критского: Нем. пер. В., 1894; Andachtsbuch der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes = Каконник Правосл. Кафолической Вост. Церкви. В., 1895; Die heilige Krönung: nach dem Ritus der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, verbunden mit einer geschichtlich und liturgiologischen Betrachtung der verschiedenen Kronungsriten = Священное коронование по уставу Правосл. Кафолической Вост. Церкви в связи с ист. и литург. очерком различных чинов коронований. В., 1896; Bitt-, Dank- und Weihe-Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes = Книга молебных пений Правосл. Кафолической Вост. Церкви. В., 1897; Ritus der Vereinigung mit der orthodoxen Kirche = Книга чинов присоединения к Православию. В., 1897; Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes = Таинства Правосл. Кафолической Вост. Церкви. В., 1898; Begräbniss-Ritus und einige specielle und alterthümliche Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes = Чины погребения и некоторые особенные и древние церковные службы Правосл. Кафолической Вост. Церкви. В., 1898; Fasten- und Blumen-Triodion, nebst den Sonntagsliedern des Oktoichos der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes = Постная и Цветная Триоди с воскресными песнопениями Октоиха. В., 1899; Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes = Месяцеслов Правосл. Кафолической Вост. Церкви. В., 1900–1901. 2 Tl. (рец.: ПрибЦВед. 1901. № 7. С. 251–253); Oktoichos, oder, Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes = Октоих, или Осмогласник Правосл. Кафолической Вост. Церкви. В., 1903–1904. 2 Bde.

Ист.: Отчет о деятельности правосл. братства во имя св. равноап. кн. Владимира в Берлине за 1891 г. Берлин, 1893.

Лит.: *Введенский А. И.* Две библиогр. записи о новых трудах настоятеля рус. правосл. церкви в Берлине, прот. А. П. Мальцева // БВ. 1893. Т. 3. №. 7. С. 162–166 (2-я паг.); *Вознесенский А., диак.* 25-летний юбилей церк.-обществ. деятельности ярославца, прот. А. П. Мальцева: (3 авг. 1878 – 3 авг. 1903 гг.) // Ярославские ЕВ. 1903. Ч. неофиц. № 33. С. 602–606; 30-летие пастырской службы прот. о. А. П. Мальцева // ИВ. 1908. Т. 113. С. 1123; К 30-летию служебной деятельности прот. А. П. Мальцева, настоятеля рус. посольской церкви в Берлине. СПб., 1908; *Керенский В. А.* А. П. Мальцев: Очерк его жизни и деятельности. Каз., 1915; *он же.* А. П. Мальцев как богослов // Церк. правда: Заключ. номер, посвящ. памяти о. прот. А. П. Мальцева. М., 1916. С. 31–35; *Красов А.* Воспоминания о прот А. П. Мальцеве // Рус. паломник. 1915. № 19. С. 300–302; *Кузнецов Н.* Значение прот. А. П. Мальцева и вопрос о монашестве епископов // Там же. С. 21–31; *Покровский А. И.* Памяти человека редкой духовной гармонии и красоты // Там же. С. 16–21; *Тураев Б. А.* Памяти прот. А. П. Мальцева // Там же. С. 5–10; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. П., 1947; *Положенский С.* Памяти прот. А. Мальцева // Голос Православия. Берлин, 1954. № 2/4. С. 23–28; *Тальберг Н.* Православное храмоздание Имп. России в Европе // ПрПуть. 1958. С. 137–163; *Шведер И. М., фон.* Кр. справка о благотворительном обществе «Братство»: (Правосл. братство св. равноап. кн. Владимира). Бад-Киссинген, 1963; *Талин В. [Богданович И., прот].* Прот. А. П. Мальцев: (К 50-летию со дня кончины) // ЖМП. 1965. № 11. С. 72–77; № 12. С. 62–69; *Рогинец А.* Прот. А. П. Мальцев, его жизнь и литургические труды: [Курс. соч.] / МДА. Серг. П., 1974. Ркп.; *Рар Г. А.* Живое наследие Великой России: Братство св. Владимира // Рус. возрождение. Н.-Й., 1983. № 24. С. 163; *idem (Rar G. A.).* Hundert Jahre russische Kirche Bad Kissingen. Lindenberg, 1999; *Gade K.* Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jh. Köln, 1985; *Thon N.* Die russische orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkriegs // Der Christliche Osten. Würzburg, 1986. Bd. 41 S. 141–162; *Wendlandt W.-B.* Ein Stück Russland in Berlin. B., 1994. S. 61–92; *Емельянов Б. В., Куликов В. В.* Рус. мыслители 2-й пол. XIX – нач. XX в. Екат., 1996. С. 197; *Планк П., свящ.* Душепопечительство и правосл. вероисповедание в диаспоре: Прошлое и настоящее РПЦ в Германии // АиО. 1999. № 1(19). С. 160–168; *Фомкин А. В.* Прот. А. Мальцев – забытое имя в истории Театрального училища // Вест. Академии Рус. балета им. А. Я. Вагановой. СПб., 2000. № 8. С. 90–106; *Игнатенко Е.* Пастырь-деятель // Десятина: [Газ.]. М., 2003. № 6(81); *Корнева Г. Н., Чебоксарова Т. Н.* Прот. А. Мальцев – создатель и руководитель Св.-Владимирского правосл. братства // Невский архив. СПб., 2003. Вып. 6. С. 571–598; *они же.* Прот. А. П. Мальцев // Рус. храмы и обители в Европе. СПб., 2005. С. 373–382; Рус. храмы и обители в Европе / Авт.-сост.: В. В. Антонов, А. В. Кобак. СПб., 2005; *Симановская Е. Е.* А. П. Мальцев: Библиогр. заметки // Берега: Информ.-аналит. сб. о рус. зарубежье. СПб., 2005. № 4. С. 36–45; *Балюк Н.* История правосл. Св.-Князь-Владимирского братства в Германии с 1890 по 2007 гг. Жировичи, 2007; *Плисов Е. В.* «Блаженны» как самостоятельный литург. текст: Особенности перевода на нем. язык // Тр. Нижегородской ДС. 2008. Вып. 6. С. 111–128; *он же.* Этноконфессиональная специфика религ. текста: (На мат-ле нем. языка) // Вестн. Нижегородского гос. лингвистического ун-та им. Н. А. Добролюбова. 2010. Вып. 10. С. 95–104; *Коляда А., прот.* История РПЦ в Потсдаме: (XVIII–XXI вв.). Потсдам, 2009; *Попов А. Н.* Рус. Берлин. М., 2010; *Холодюк А. Г.* Рус. церковный деятель на германской земле: Памяти прот. А. Мальцева: (1854–1915). Мюнхен, 2011; *Лунёв И.* Под покровительством кн. Владимира // Православие и современность. Саратов, 2015. № 34(50). С. 81–85.

Прот. Александр Берташ

МАМАДЫ́ШСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Казанской епархии (см. ст. *Казанская и Татарстанская епархия*) РПЦ, существовало в 1907–1911, 1920–1928 и 1930–1934 гг. Названо по г. Мамадыш (ныне в Республике Татарстан). Инициатором создания в Казанской епархии 3-го, миссионерского, М. в. и впосл. 1-м его епископом стал архим. *Андрей (Ухтомский),* настоятель *казанского в честь Преображения Господня мужского монастыря,* наблюдатель Казанских миссионерских курсов. В мае 1907 г. обер-прокурор Синода П. П. *Извольский* вызвал архим. Андрея в С.-Петербург и поручил ему составить проект по улучшению миссионерского дела в Казанской епархии, где наблюдалось массовое отпадение крещеных татар в ислам и усиление мусульм. прозелитизма. Выход из создавшегося положения, по мнению архим. Андрея, изложенному в проекте, состоял в объединении всех просветительных учреждений и возложении ответственности за дело миссии на одно лицо. Он предложил назначить главу миссии председателем *Гурия Казанского святителя братства* и руководителем Казанских миссионерских курсов (вместо ректора *Казанской Духовной Академии*), привлечь к делу миссии епархиальный училищный совет и учителей церковноприходских школ. Мысль об объединении миссии поддержал С.-Петербургский митр. *Антоний (Вадковский).* 3 сент. 1907 г. имп. мч. *Николай II Александрович* утвердил доклад Синода об учреждении в Казанской епархии М. в. и о назначении на эту кафедру архим. Андрея. Новый викарий также был определен настоятелем казанского Спасо-Преображенского миссионерского мон-ря. 3 окт. 1907 г. в этой обители состоялось наречение архим. Андрея во епископа. 4 окт. в кафедральном Благовещенском соборе его архиерейскую хиротонию совершили Казанский архиеп. *Димитрий*

(Самбикин), приглашенные епископы Нижегородский *Назарий (Кириллов)*, Пензенский *Митрофан* (*Симашкевич;* впосл. митрополит), бывш. Приамурский *Иннокентий* (*Солодчин;* в указанное время управлял *свияжским в честь Успения Пресвятой Богородицы мужским монастырем*), а также викарии Казанской епархии Чистопольский еп. *Алексий* (*Дородницын;* впосл. архиепископ) и Чебоксарский еп. *Михаил (Богданов)*.

В обязанности епископа Мамадышского входило управление Казанскими миссионерскими курсами в должности председателя педагогического совета, председательство в Совете братства свт. Гурия, попечение об инородческих приходах (кряшенских, чувашских, черемисских (марийских) и др.), назначение катехизаторов к церквам Казанской епархии, рассмотрение дел о присоединении к Церкви иноверцев и о назначении епитимий светским лицам по судебным приговорам, заведование миссионерской деятельностью мон-рей среди инородческого населения, руководство противомусульманскими и противоязыческими миссионерами, предварительное рассмотрение журналов и протоколов духовной консистории «по миссионерским делам».

Еп. Андрей часто объезжал инородческие церкви в уездах Казанской губ., освятил множество новых храмов, совершал торжественные богослужения и устраивал «живые собеседования с пасомыми и с пастырями, трудящимися среди инородцев». Архиерей был инициатором многодневных крестных ходов по крещено-татарским, чувашским, вотским (удмуртским) и др. инородческим селениям. Он основал и в дальнейшем поддерживал Трехсвятительский (во имя Казанских святителей Гурия, Варсонофия и Германа) крещено-татарский муж. скит казанского Спасо-Преображенского монастыря в Лаишевском у. (близ с. Байтеряково совр. Рыбно-Слободского р-на Татарстана; основан в 1905, в 1911 преобразован в мон-рь) и Покровскую просветительную крещено-татарскую женскую общину с 2-классной миссионерской школой в Мамадышском у. (близ совр. с. Б. Ныры Сабинского р-на Татарстана; основана в 1908, официально учреждена указом Синода в февр. 1911).

Являясь активным сторонником системы Н. И. *Ильминского,* еп. Андрей поддерживал совершение богослужений на татарском, чувашском, черемисском (марийском) и др. местных языках, способствовал расширению сети инородческих школ и изданию духовной лит-ры на языках народов Поволжья. Эту программу Мамадышский архиерей осуществлял в рамках деятельности миссионерского братства свт. Гурия. Особое внимание еп. Андрей и братство обращали на нужды центральной Казанской крещено-татарской школы, центральной чувашской Ишаковской школы (в с. Ишаки совр. Чебоксарского р-на Чувашии) и центральной черемисской Уньжинской школы (в с. Ст. Уньжа (Шор-Уньжа); ныне с. Шоруньжа Моркинского р-на Марий Эл) — учебных заведений, готовивших школьных учителей, псаломщиков и кандидатов в священнослужители. С 1909 г. по благословению Казанского архиеп. *Никанора (Каменского)* еп. Андрей заведовал назначениями псаломщиков на все инородческие приходы епархии, на эти должности он искал таких «людей, которые... потом, смотря по их ревности в служении св. Церкви, могли бы быть и священнослужителями». С той же целью под его председательством в 1910 г. при братстве свт. Гурия была создана Комиссия для производства испытаний кандидатов в диаконский и священнический сан (в дополнение к уже действовавшей в епархии аналогичной Комиссии при КазДА).

Используя материальные и организационные возможности братства свт. Гурия, еп. Андрей осуществлял масштабную программу по изданию и распространению духовно-просветительной литературы на различных языках (так, с окт. 1907 по окт. 1908 Советом братства было издано на вотском (удмуртском) и черемисском языках по 2 тыс. экз. кн. «Рассказы из русской истории» и сдан в набор Часослов для напечатания на вотском языке). Нек-рые переводы (богослужебных текстов, акафистов и др.) на «крещено-татарский», чувашский и др. языки осуществлялись на средства братства. Для более успешного распространения лит-ры еп. Андрей принял на себя руководство книжной лавкой при Спасо-Преображенском мон-ре и изыскал средства на устройство для нее особого каменного здания. В 1908 г. Советом братства был открыт также склад книг на языках народов Поволжья при *Царёвококшайском Богородице-Сергиевском женском монастыре* (черемисском). В нач. 1910 г. по определению Казанского архиепископа миссионерские дела и соответствующие денежные средства были переданы из духовной консистории в братство.

Еп. Андрею удалось привлечь к деятельности братства интеллигенцию. 4 февр. 1909 г. по его инициативе был учрежден кружок сестер-сотрудниц братства, действовавший под председательством Мамадышского викария. Сестры помогали делу миссии материальными средствами и трудами: приобретали книги, иконы и утварь для церквей, собирали денежные пособия для школ и б-к. Наиболее значительным предприятием стало издание при кружке под редакцией еп. Андрея еженедельного ж. «Сотрудник Братства святителя Гурия» (1909–1911), целью которого было «ознакомить русское общество и деятелей инородческого просвещения с положением инородческого дела не только в Казанской епархии, но и в епархиях смежных с нею». С авг. 1911 г. журнал выходил под названием «Сотрудник Приволжской миссии».

Еп. Андрей активно публиковал материалы по вопросам миссионерского служения в казанской печати (в журналах «Известия по Казанской епархии», «Деятель», «Сотрудник Братства святителя Гурия»), в центральных изданиях, а также выпустил несколько десятков брошюр. В 1908 г. он направил в Синод донесение, в к-ром обращал внимание на опасные процессы, происходившие в Поволжье после издания указа от 17 апр. 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». Архиерей предупреждал о том, что «тихо, мирно, постепенно, однако в то же время прочно и постоянно происходит завоевание Казанского края и всего Поволжья магометанскими татарами. Если татаризация иноязычных народов пойдет дальше, если киргизы, башкиры, ногайцы и вотяки усилят татарскую народность и соединятся с нею, то в самом центре России возникнет страшный враг, который вместе с неспокойным Кавказом сможет в критические часы принести русским тяжелейшие беды» (цит. по: *Смолич.* История РЦ. С. 237–238). Под влиянием этого

донесения председатель Совета министров министр внутренних дел России П. А. Столыпин созвал Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульм. влиянию в Приволжском крае. Его заседания проходили в С.-Петербурге при Мин-ве внутренних дел с 12 по 29 янв. 1910 г. под председательством сенатора А. Н. Харузина; в них участвовали представители Церкви, в т. ч. еп. Андрей.

В 1908 г. еп. Андрей был председателем 8-го (противомусульманского) отдела проходившего в Киеве IV Всероссийского миссионерского съезда (см. *Съезды миссионерские*). Он стал одним из инициаторов созыва в 1910 г. Миссионерского съезда в Казани с участием делегаций 22 епархий Вост. России, Поволжья и Ср. Азии. Мамадышский архиерей возглавлял Предсъездную комиссию, а также составил и издал «Программу занятий съезда деятелей по христианскому инородческому просвещению в г. Казани, выработанную Советом Братства свт. Гурия». Во время съезда был товарищем его председателя — Казанского архиеп. Никанора. 25 июля 1911 г. еп. Андрей был назначен на Сухумскую кафедру и в кон. авг. выехал к новому месту служения.

28 июля 1911 г. император утвердил доклад Синода «о бытии наблюдателю миссионерских курсов в Казани наместнику Казанского Спасо-Преображенского миссионерского монастыря архимандриту Варсонофию епископом Мамадышским... с тем чтобы наречение и хиротония его в сан епископа были произведены в Казани». Мнение митр. *Мануила (Лемешевского)* и ссылающихся на него нек-рых авторов о том, что на Мамадышскую кафедру был назначен буд. Кирилловский еп. сщмч. *Варсонофий* (*Лебедев* Василий Павлович; 1871–1918), неверно. В докладе Синода речь шла о хиротонии архим. Варсонофия (Лебедева Валентина Мефодьевича; 1872 или 1873–1912). Во исполнение указа Синода резолюцией Казанского архиеп. *Иакова* (*Пятницкого;* впосл. митрополит) от 4 авг. 1911 г. архим. Варсонофий был назначен исполняющим обязанности настоятеля Спасо-Преображенского мон-ря и председателя педагогического совета Казанских миссионерских курсов. Однако, ссылаясь на болезненное состояние, он испросил у архиерея 2-месячный отпуск с разрешением отложить на это время хиротонию. Отказ от архиерейства архим. Варсонофий подтвердил в письме обер-прокурору Синода В. К. *Саблеру,* отметив, что «готов впредь потрудиться в сем монастыре и на курсах, но высокое Епископское служение... признаёт выше своих слабых и ничтожных сил». В ответ на письмо Саблера от 4 нояб. 1911 г. с просьбой о предоставлении отзыва по этому вопросу Казанский архиерей 11 нояб. распорядился заготовить ответ, указав в нем, в частности, что исполнение обязанностей 3-го викария Казанской епархии можно возложить на еп. бывш. Якутского *Макария (Павлова),* управлявшего в то время на правах настоятеля свияжским Успенским монастырем. 28 дек. 1911 г. император утвердил доклад Синода об освобождении архим. Варсонофия, согласно его ходатайству, от назначения епископом Мамадышским; это распоряжение было доведено до сведения Казанского архиеп. Иакова синодальным указом от 2 янв. 1912 г. Назначение еп. Макария (Павлова) также не состоялось, и до 1920 г. Мамадышская кафедра не замещалась.

22 апр. 1920 г. патриарх Московский и всея России свт. *Тихон* назначил на Казанскую кафедру Тифлисского митр. сщмч. *Кирилла (Смирнова),* но из-за сильного противодействия властей к новому месту служения он прибыл лишь 9 июля. Одной из первоочередных задач митр. Кирилл считал поставление викариев, к-рые в случае ареста правящего архиерея могли бы принять на себя управление епархией и совершение последующих епископских хиротоний. 24 июля 1920 г. (в ряде публикаций указывается дата по ст. ст.— 11 июля) во епископа Мамадышского был рукоположен настоятель казанского Спасо-Преображенского мон-ря архим. сщмч. *Иоасаф (Удалов).* Хиротонию в соборе *казанского Богородицкого монастыря* совершил митр. Кирилл совместно со своим 1-м викарием, Чистопольским еп. сщмч. *Анатолием* (*Грисюком;* впосл. митрополит), а также специально приглашенным из Н. Новгорода Балахнинским еп. сщмч. *Петром* (*Зверевым;* впосл. архиепископ). Епископ Мамадышский получил статус 2-го викария Казанской епархии. Местом его пребывания был определен *казанский Кизический в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастырь,* за ним было также сохранено настоятельство в Спасо-Преображенском мон-ре. 19 авг. 1920 г. митр. Кирилл был арестован, заключен в тюрьму ЧК в Казани, а затем этапирован в Москву. Формально в управление епархией вступил 1-й викарий — Чистопольский еп. Анатолий (Грисюк). Однако фактически управлять Казанской епархией стал Мамадышский еп. Иоасаф (Удалов). Он обладал незаурядным организаторским талантом и сумел сплотить верующих после внезапного ареста правящего архиерея. Вскоре с митр. Кириллом, находившимся в Таганской тюрьме, удалось наладить связь, что позволило еп. Иоасафу согласовывать с ним все наиболее важные вопросы управления епархией.

21 нояб. 1920 г. викарии Казанской епархии совершили хиротонию архим. *Афанасия* (*Малинина;* впосл. архиепископ), к-рого митр. Кирилл еще до своего ареста собирался посвятить во епископа Чебоксарского, 3-го викария Казанской епархии. Численность духовенства сокращалась, и для пополнения его рядов викарии совершили множество хиротоний. Первыми ставленниками стали диаконы и псаломщики, к-рых посвящали во священники, подвергая экзамену при епархиальном совете. Для подготовки новых кадров с осени 1920 г. в Казани действовали богословские курсы.

В янв.—февр. 1921 г. еп. Иоасаф совершил продолжительную поездку по епархии, посетив Лаишевский и Мамадышский кантоны; он всюду служил и, по свидетельству современников, «был встречен населением весьма радушно. Эта поездка имела большое значение, т. к. оживила церковную жизнь в уездах и влила бодрость в сердца верующих» (Архив УФСБ по Респ. Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 351).

После ареста 26 марта 1921 г. Чистопольского еп. Анатолия еп. Иоасаф вступил в права временно управляющего Казанской епархией. Имя Мамадышского викария стало возноситься за богослужениями вслед за именем митр. Кирилла. По согласованию с последним еп. Иоасаф и Чебоксарский еп. Афанасий в июне 1921 г. совершили хиротонию 76-летнего настоятеля *Седмиезерной Богородицкой пустыни* архим. *Андроника (Богословского)* во

епископа Спасского с местопребыванием в *казанском во имя святого Иоанна Предтечи мужском монастыре.*

В июне 1921 г. еп. Иоасаф сумел предотвратить попытку захвата кафедры бывш. архиепископом Пензенским Владимиром *Путятой.* Узнав, что в Казани нет митрополита, этот лишенный сана «архиерей» неожиданно приехал в епархию и получил в ГубЧК ордер на помещение в Богородицком мон-ре, где занял квартиру митр. Кирилла и объявил себя архиепископом Казанским. Православные не приняли самозваного «владыку». При этом удалось избежать возможных в связи с провокационным поведением Путяты волнений верующих (а значит, и арестов по обвинениям в организации беспорядков и участии в них).

Спустя полгода после закрытия КазДА совместными усилиями академической корпорации и еп. Иоасафа удалось добиться офиц. разрешения властей на возобновление деятельности высшей духовной школы в Казани в форме Богословского института. Его первое организационное собрание прошло 20 нояб. 1921 г. под председательством Мамадышского архиерея.

Еп. Иоасаф временно управлял епархией до 18 янв. 1922 г., когда после освобождения из заключения в Казань возвратился митр. Кирилл. Вышедший на свободу в это же время Чистопольский еп. Анатолий (Грисюк) на свою кафедру не вернулся, т. к. 28 февр. того же года получил назначение в Самару. В связи с этим 12 апр. 1922 г. еп. Иоасаф был назначен на Чистопольскую кафедру и стал 1-м викарием Казанской епархии. Тогда же на Мамадышскую кафедру был перемещен викарный Спасский еп. Андроник (Богословский) с сохранением местопребывания в казанском Иоанно-Предтеченском мон-ре. (В нек-рых изданиях указывается ошибочная дата перевода еп. Андроника на М. в.— 3 сент. 1923.)

Еп. Андроник сыграл важную роль в противодействии обновленческому расколу (см. *Обновленчество*) в Казанской епархии. Мамадышский архиерей вместе с др. епископами в апр. 1922 г. вошел в состав правосл. Казанского ЕУ. После очередного ареста митр. Кирилла в авг. того же года еп. Андроник поддержал умеренную политику в отношении раскола вступившего во временное управление епархией Чистопольского еп. Иоасафа (Удалова): обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ) было признано, но лишь как орган, «правомочный к созванию Поместного Собора» (Жизнь и религия. Каз., 1922. № 4. С. 14). В кон. сент. 1922 г. еп. Андроник вместе с остальными викариями вошел в состав утвержденного ВЦУ нового ЕУ с участием обновленческого духовенства. Однако после назначения 31 марта 1923 г. на Казанскую кафедру раскольничьего «архиепископа» *Алексия (Баженова)* еп. Андроник вместе с др. викариями отказался его признать и вышел из состава Казанского ЕУ. С апр. 1923 г., когда Чистопольский и Чебоксарский правосл. викарии потеряли возможность совершать публичные богослужения, только Мамадышский епископ продолжал открыто служить в Иоанно-Предтеченском монастыре. Монастырская братия во главе с еп. Андроником решительно отказалась признать ВЦУ и назначенного им «архиерея», за что в июне 1923 г. группа монахов была арестована. Вскоре после освобождения из-под ареста свт. Тихона открытые богослужения всех правосл. епископов возобновились, началось возвращение духовенства из раскола. В течение неск. дней почти все приходские священники и диаконы принесли покаяние еп. Иоасафу. По свидетельству современников, «некоторых же тяжко заблудших епископ Иоасаф не сам исповедовал, а отсылал к почтенному старцу, убеленному сединами епископу Андронику» (Архив УФСБ по Респ. Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 358).

Указом от 8 окт. 1923 г. обновленческий синод запретил еп. Андроника в священнослужении и предложил ему отправиться в Архангельскую епархию, в распоряжение местного ЕУ. Однако Мамадышский викарий не подчинился обновленцам. В письме патриарху от 21 янв. 1924 г. он сообщал, что управляющий Казанской епархией еп. Иоасаф по распоряжению властей не священнодействует и «намечен к ссылке»; 2-й викарий еп. Афанасий уже предупрежден членом обновленческого епархиального совета свящ. Е. Ф. Сосунцовым, что если будет поступать, как еп. Иоасаф, «то и его ожидает та же участь»; его же самого намереваются перевести в Седмиезерную пуст. по старости. Еп. Андроник, не желавший «видеть на себе волю и распоряжение незаконной власти», просил патриарха благословить продолжать служить в Иоанно-Предтеченском мон-ре или перейти на жительство в Седмиезерную пуст. Свт. Тихон в письме от 16 февр. 1924 г. отмечал, что «целесообразным и для Церкви Божией более полезным» будет пребывание еп. Андроника в Казани, откуда он «может иметь заботу и попечение о православных приходах Казанской епархии», однако если дальнейшее пребывание в Иоанно-Предтеченском мон-ре окажется невозможным, патриарх благословлял проживать и служить в Седмиезерной пуст. (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 300–301 об.). В результате епископ Мамадышский остался в Казани. Поскольку обновленческому «архиепископу» Алексию (Баженову) не удалось добиться ни подчинения себе, ни удаления из Казани правосл. викариев, в кон. февр. 1924 г. он совершил «хиротонии» женатых священников во «епископов» Чистопольского и Чебоксарского, положив начало обновленческой иерархии, параллельной канонической. 23 марта 1924 г., в день Торжества Православия, Мамадышский епископ вместе с др. викариями совершил в Иоанно-Предтеченском монастыре анафематствование обновленческих «архиереев». Еп. Андроник служил в Казани до смерти 26 янв. 1928 г.

15 дек. 1930 г. на Мамадышскую кафедру был назначен еп. *Ириней* (*Шульмин;* впосл. архиепископ). Он пребывал в Казани, помогая в управлении епархией правящему архиерею. Служил в ц. во имя Ярославских чудотворцев на Арском кладбище, проживал в сторожке при храме, где размещалась и архиерейская канцелярия. С 23 марта по 11 авг. 1933 г., после перевода Казанского архиеп. Афанасия (Малинина) на Ташкентскую кафедру и до назначения в Казань Саратовского архиеп. *Серафима* (*Александрова;* впосл. митрополит), Мамадышский викарий временно управлял Казанской епархией. 9 мая 1934 г. еп. Ириней был назначен на самостоятельную Пензенскую и Саранскую кафедру, после чего М. в. не возобновлялось.

Архиереи: еп. Андрей (Ухтомский; 4 окт. 1907 — 25 июля 1911), еп. Иоасаф (Удалов; 24 июля 1920 — 12 апр. 1922),

еп. Андроник (Богословский; 12 апр. 1922 — 26 янв. 1928), еп. Ириней (Шульмин; 15 дек. 1930 — 9 мая 1934).

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 300–301 об., 331; [О церковной жизни в Казани в 1918–1924 гг.] // Архив УФСБ по Респ. Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 342–361 об. (опубл.: *Елдашев А. М.* Правосл. культура в Казанском крае (XVI–XX вв.): Очерки истории. Каз., 2013. С. 365–411).

Ист.: Указ Свят. Синода об учреждении Мамадышского вик-ства и назначении викарием архим. Андрея // Изв. по Каз. епархии. 1907. № 37. С. 1125–1126; Распределение между преосв. викариями Казанской епархии дел, подлежащих их рассмотрению // Там же. № 41. С. 1261–1263; Протокол общего собрания Братства св. Гурия 1 нояб. 1909 г. // Там же. 1909. № 47. С. 1345–1346; Список инородческих приходов Казанской епархии, назначение псаломщиков в каковые приходы находится в ведении Его Преосв., преосв. Андрея, еп. Мамадышского // Там же. 1910. № 10. С. 290–293.

Лит.: *Андрей (Ухтомский), еп.* О будущей деятельности Братства свт. Гурия // Изв. по Каз. епархии. 1907. № 41. С. 1271–1273; *он же.* Речь, произ. 3 окт. 1907 г. при наречении во еп. Мамадышского, викария Казанской епархии // Там же. № 42. С. 1304–1309; *он же.* О правосл. приволжских инородцах // Там же. № 43. С. 1345–1347; *он же.* Наставление, преподанное сестрам Покровской общины // Там же. 1908. № 37. С. 1075–1077; *он же.* К настоящим и будущим псаломщикам инородческих приходов // Там же. 1909. № 47. С. 1366–1368; *он же.* К истории Казанской миссии и 3-го вик-ства Казанской епархии // Сотрудник Братства свт. Гурия. 1911. № 34. С. 533–540 (отд. изд.: Каз., 1911); Архиерейские служения: [Хиротонии еп. Мамадышского] // Изв. по Каз. епархии. 1907. № 42. С. 1320–1323; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Речь, произнесенная при вручении архиерейского жезла новопоставленному преосв. Андрею, еп. Мамадышскому (4 окт. 1907 г.) // Там же. № 45. С. 1398–1402; Освящение храмов // Там же. 1908. № 1. С. 2; № 27/28. С. 821; 1909. № 42. С. 1187; № 46. С. 1320; *Коблов Я.* Торжество освящения храмов — в с. Апазове Казанского у. и дер. Янылях Мамадышского у. // Там же. 1908. № 6. С. 193–196; Общее собрание Братства св. Гурия за 41-й братский год // Там же. № 42. С. 1213–1222; *Андрей (Ухтомский), еп., Даулей Р.* Кружок сестер-сотрудниц Братства свт. Гурия, его состав и цели // Там же. 1909. № 10. С. 312–316; *Молчанов Н.* Порядок следования св. икон с частицами св. мощей // Там же. 1909. № 17. С. 477–481; *Земляницкий Т., свящ.* Посещение преосв. Андреем, еп. Мамадышским, с. Хыр-Касов, Козмодемьянского у. // Там же. № 41. С. 1175–1176; *В-ков В., свящ.* Освящение храма во имя св. прп. Серафима Саровского Чудотворца, при муж. чувашском Александро-Невском мон-ре Козмодемьянского у. // Там же. № 46. С. 1335–1340; *Шестаков А., свящ.* Посещение преосв. Андреем, еп. Мамадышским, с. Емелева и Аштавай-Нырской общины Козмодемьянского у. // Там же. 1910. № 4. С. 137–139; Миссионерский съезд в Казани. 13–26 июня 1910 г. // Там же. № 23. С. 651–686; № 24. С. 687–725; Прощание правосл. казанцев с преосв. Андреем, бывш. еп. Мамадышским, викарием Казанским, а ныне еп. Сухумским // Там же. 1911. № 36/37. С. 1029–1060 (отд. изд.: Каз., 1911); *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 250–253, 254–255; Т. 3. С. 387–388; Т. 4. С. 55–56; Акты свт. Тихона. С. 933, 962, 976, 977; *Смолич.* История РЦ. С. 237, 238, 451; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 84–86, 513–514, 527; Из истории рос. иерархии: Ст. и док-ты. М., 2002. С. 192; *Журавский А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды сщмч. Кирилла Казанского. М., 2004. С. 202, 204–205, 213, 224, 230, 293, 627–632, 639, 641, 647, 690, 821, 823; *Губонин.* История иерархии. С. 287, 874, 880; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 324–332, 338–339, 450–453; *Мухин В., прот.* История закрытия храмов и мон-рей г. Казани в 20-е — 30-е гг. XX ст. // ПС. 2008. № 1(16). С. 6–121; *Алексеев И. Е.* Правосл. миссия в Казанской епархии в кон. XIX — нач. XX вв. Каз., 2010. Вып. 1: Ст. и док-ты по истории правосл. миссионерства, храмов и мон-рей; *он же.* Из истории управления Казанским Спасо-Преображенским миссионерским мон-рем (1909–1912 гг.) ruskline.ru/analitika/2009/11/23/ [Электр. ресурс].

Н. П. Зимина

МАМА́Й [груз. მამაი], свт. (пам. груз. 3 мая), католикос Картли (ок. 720–744). Его имя содержится в списке настоятелей мон-ря *Зедазени:*

Свт. Мамай, католикос Картли. Икона. XXI в.

очевидно, М. руководил мон-рем до своего избрания на престол Первоиерарха Грузинской Церкви. Был канонизирован в древности, его имя включено в Календарь прп. *Иоанна-Зосима* (Sinait. iber. 34, X в.).

Ист.: *Джавахишвили И. А.* Описание груз. рукописей на горе Синай. Тб., 1947. С. 202 (на груз. яз.); Шатбердский сб. X в. / Ред.: Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тб., 1979 (ПДГПЛ; 1) (на груз. яз.).

Лит.: *Абашидзе З.* Мамай // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 33 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

МАМА́НТ, прмч., Угличский — см. в ст. *Иов,* прмч., и др. мученики Угличские.

МА́МАНТ [греч. Μάμας], мч. (пам. греч. 29 июля) — см. в ст. *Василиск и Мамант,* мученики.

МА́МАНТ [греч. Μάμας] († 275), мч. Кесарийский (пам. 2 сент.; пам. зап. 17 авг.). Святой пострадал в правление *Аврелиана* (270–275); дату кончины М. определяют на основании того, что этот император начал гонения на христиан незадолго до своей смерти.

Источники. Древнейшими источниками сведений о М. являются гомилии в его честь, написанные святителями *Василием Великим* и *Григорием Богословом.* В «Беседе на день святого мученика Маманта» свт. Василия Великого (ок. 370 или 376) из обстоятельств биографии святого упоминается лишь то, что М. был пастухом и происходил не из знатного рода (*Basil. Magn.* Hom. 23. 2–3 // PG. 31. Col. 592). Слово свт. Григория Богослова «На Неделю новую, на весну и на память мученика Маманта» приурочено к дню Антипасхи и скорее всего было произнесено 16 апр. 383 г. Святитель назвал М. знаменитейшим мучеником: «...прежде он доил ланей, которые одна перед другой поспешали напитать праведника необыкновенным молоком, а теперь пасет народ матери градов» (*Greg. Nazianz.* Or. 44 // PG. 36. Col. 620).

Мч. Мамант. Икона. XIX в. (частное собрание)

В кон. IV в. (1-й пол. V в.?) также были написаны не сохранившиеся до наст. времени первоначальное Мученичество и т. н. аристократическое Житие М., в к-ром в отличие от гомилии свт. Василия Великого подчеркивалось знатное происхождение этого святого. Они послужили источниками (*Berger.* 2002. P. 278) греч. анонимного Мученичества BHG, N 1019, сохранившегося в неск. вариантах; его отрывки содержатся

в папирусе V–VI вв. (*Ehrhard.* Überlieferung. Bd. 1. S. 59–60). По всей видимости, это Мученичество было создано в V в. Исследователи выделяют в «особую группу» рукописи (Vallic. C 34, XIV в.; Bodl. Holkh. 26, XV в.), в к-рых повествование начинается со времени проживания М. на горе и сходно с лат. Мученичеством BHL, N 5192. В кон. X в. Симеон Метафраст отредактировал анонимное Мученичество; в новой версии BHG, N 1018 опущены мн. сверхъестественные события, исключена из него и проповедь Евангелия зверям. На Метафрастовой версии основана Похвала М., написанная в кон. XII в. на Кипре прп. Неофитом Затворником,— BHG, N 1022 (*Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος.* Συγγράμματα. Πάφος, 1999. Т. 3. Σ. 116–124). Н. Клиридис опубликовал новогреч. Житие М., созданное на основе анонимного Мученичества (*Κληρίδης Ν.* Προλεγόμενα καὶ κείμενον τῆς ἀκολουθίας τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος τοῦ Θαυματουργοῦ // Κυπριακαὶ Σπουδαί. Λευκωσία, 1952. Т. 15. Σ. 91–145).

Древнейшее из латинских Мученичеств — BHL, N 5191d, изданное И. Делеэ по рукописи Taurin F. III. 16, X в. (*Delehaye.* 1940. P. 128–141), имеет лит. форму энциклики, с к-рой 3 епископа, Евпрепий, Кратон и Периген, обращаются ко всем христианам. Имена Периген и Кратон заимствованы из анонимного ересеологического трактата сер. V в. Praedestinatus (Liber Praedestinatus. 19, 38 // PL. 53. Col. 593, 598). В самой энциклике упоминается, что ее оригинал был написан на греч. языке (*Delehaye.* 1940. P. 141). А. Бергер предполагает, что энциклика создана на основе первоначального греч. Мученичества с добавлением вводной части (*Berger.* 2002. P. 278). Как повествуется в энциклике, отрок М., ученик Кесарийского еп. Фавмасия, ушел подвизаться на гору близ Кесарии. Там он встретил отшельников Авду, Дана, Никифора, Милисия, Романа, Секунда, Дидима и Приска. В энциклике уделяется большое внимание взаимоотношениям М. с миром животных. Согласно этому источнику, проповеди М. с благоговением слушают не только лани и козы, но и львы, медведи, леопарды, волки, онагры, мифические единороги, дикие лошади, буйволы и др. звери (*Delehaye.* 1940. P. 132). Святой напоминает легендарного Орфея, чарующего животных (Ibid. P. 126; *Μαραβᾶ-Χατζηνικολάου.* 1995. Σ. 9–10). Если в др. Мученичествах не указывается, сколько времени М. прожил на горе, то в энциклике сообщается, что он провел там 5 лет и 6 месяцев (*Delehaye.* 1940. P. 131). Описание мучений М. при имп. Аврелиане в общих чертах сходно с изложенными в греч. агиографических источниках. Делеэ считал, что нем. богослов и поэт Валафрид Страбон († 849) использовал энциклику при написании стихотворного Жития М. на лат. языке. (Ibid. P. 127). Однако, по мнению Бергера, в IX в. образцом для создания поэмы Страбона BHL, N 5197 (PL. 114. Col. 1047–1062) и заметки о М., сделанной Рабаном Мавром BHL, N 5198d, послужило лат. Мученичество BHL, N 5192. В 1164 г. новое лат. Мученичество М. BHL, N 5198 было составлено Годфридом (в источнике назван Гофредом), еп. Лангрским (ActaSS. 1737. Aug. Т. 3. P. 435–439). По словам автора, оно основано на 3 ранних источниках, один из к-рых принадлежит греч. архидиакону из Антиохии, 2-й — субприору храма Гроба Господня в Иерусалиме, а 3-й — одному из калабрийских монастырей. Бергер отмечает, что Годфрид излагает события в соответствии с версией Метафраста (*Berger.* 2002. P. 274). Перенесению честной главы М. в Лангр в 1209 г. посвящено Сказание BHL, N 5199.

На анонимном греч. Мученичестве основываются 2 сирийских, одно из которых начинается с повествования о пребывании М. на горе (версия B) (*Gheyn J., van den.* Acta Sancti Mamantis martyris aramaice nunc primum edita. Brux., 1890; *Bedjan.* 1896. P. 445–458; *Berger, Younansardaroud.* 2003. S. 47–73), другое (версия A) включает рассказ о его родителях — Руфине и Феодоте (*Bedjan.* Acta. T. 6. P. 431–445; *Berger, Younansardaroud.* 2003. S. 18–47), а также 2 арм. Мученичества (*Bayan.* 1910. P. 475–481). По мнению Бергера и Х. Юнансардаруд, к анонимному Мученичеству восходит только сир. версия A, версия B содержит текст в варианте, представленном в «особой группе» греч. рукописей и в лат. Мученичестве BHL, N 5192. Эти исследователи считают наиболее вероятным, что версия B является переводом лат. Мученичества BHL, N 5192, а не греч. текста (*Berger, Younansardaroud.* 2003. S. 11).

Мученичество. М. появился на свет в темнице, куда были брошены его родители-христиане Феодот и Руфина, к-рые жили в сер. III в. в пригороде г. Гангры в Пафлагонии (М. Азия), не скрывая своей веры, и многих обратили ко Христу. Наместник Фавст приказал схватить Феодота, но из-за его знатного происхождения не мог предать на мучения и отправил на суд в Кесарию Каппадокийскую. Руфина, которая в то время ждала ребенка, добровольно последовала за мужем. Феодот, видя жестокость наместника Кесарии и зная о своих телесных немощах, просил Бога принять его душу до мучений из опасения, что не выдержит пыток. Господь внял его молитвам, и Феодот мирно преставился в темнице. От скорби Руфина раньше времени родила сына и вверила его попечению Божию, а сама молилась, чтобы Господь удостоил ее последовать за супругом. После смерти матери младенца усыновила знатная горожанка по имени Аммия. Она воспитала М. в благочестии, отрок преуспевал в учении, и все дивились его разуму.

Мученичество Маманта Кесарийского. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 4)

Когда имп. Аврелиан приказал, чтобы дети с 6 лет участвовали в совершении жертвоприношений, М. стал убеждать своих сверстников не поклоняться бездушным идолам, а чтить истинного Бога. Учитель отрока Аристон (в нек-рых рукописях, напр., в РНБ Греч. 213, XII в.,— Аристодим, в слав. переводе — Аристо-

мид), несмотря на свое красноречие, не смог переубедить детей. Когда очередь принести жертвы идолам дошла до М., наместнику Кесарии Демокриту не удалось заставить юного христианина пойти в храм Сераписа. Но применить пытки правитель не решался, т. к. М. был сыном патрициев, а его приемная мать Аммия, скончавшись, оставила ему большое состояние. Демокрит отправил отрока к Аврелиану, находившемуся в то время в военном походе в г. Эги в Киликии. Согласно ряду версий анонимного Мученичества (напр., РНБ. Греч. 213. Fol. 12a) и Метафрастовому Мученичеству (*Θεόφιλος (Ἰωάννου)*. 1884. Σ. 341), М. было тогда 15 лет. В старослав. переводе анонимного Мученичества указан др. возраст — 11 лет (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 133), в группе рукописей анонимного Мученичества, изданной Бергером, на момент последнего мучения в Кесарии М. было 12 лет (*Berger*. 2002. P. 298). В энциклике говорится, что М. в 12 лет удалился на гору, а мученическую смерть принял в 17 лет (*Delehaye*. 1940. P. 129, 135). Император, увидев столь юного христианина, подумал, что его будет легко склонить к идолопоклонству, и попытался уговорами и щедрыми обещаниями прельстить М. Однако Господь наделил святого мудростью, свойственной не отрокам, а зрелым мужам. М. обличил язычников и отверг предложенные ему дары и почести. Тогда Аврелиан решил устрашить юного М. мучениями и приказал без пощады бить его палками. Тот переносил побои с терпением и даже с радостью, будто не чувствовал никакой боли. Затем император велел опалить тело отрока свечами. Но огонь не прикоснулся к нему, напротив, языки пламени обожгли мучителей. В гневе Аврелиан приказал забить М. камнями (в др. версии — бить камнями по устам — *Berger*. 2002. P. 290). Однако и после этого мученик остался невредимым, а само страдание за Христа было, по словам Метафраста, так приятно ему, словно на него сыпались не камни, а благоухающие розы (*Θεόφιλος (Ἰωάννου)*. 1884. Σ. 344). Император, видя, что все его старания остались безуспешными, осудил мученика на смерть — его должны были утопить в море. Слуги Аврелиана привязали к шее отрока свинцовую гирю, но им явился Ангел Господень, и палачи в страхе разбежались. Ангел велел отроку идти на высокую гору рядом с Кесарией и оставаться там.

После чудесного спасения М. постился на горе 40 дней и 40 ночей, вопрошая Бога, для чего Он призвал его сюда. И Господь открыл ему, как жить дальше. По указанию свыше М. ударил упавшим с неба жезлом о землю и в образовавшейся расщелине обнаружил Евангелие (спрятанное, согласно арм. Мученичеству, скрывавшимися в горах христианами — *Bayan*. 1910. P. 479–480). Святой построил на этом месте небольшую церковь, в к-рой молился. Когда М. читал Евангелие, к нему сходились лесные звери, как овцы бегут к своему пастырю. Животные собирались повелением Св. Духа, внимали слову Божию, как разумные существа, и каждый своим гласом славил Создателя. Из молока ланей и диких коз, приходивших к нему, М. изготавливал сыры, к-рыми питался сам, но бóльшую их часть раздавал беднякам в Кесарии.

Когда о чудесном пастыре узнал новый наместник Кесарии Александр, то послал за ним воинов. В горах им повстречался юный пастух, к-рый спросил их, кого они ищут. Воины ответили, что наместник приказал схватить и привести на мучения чародея по имени Мамант. Пастух пообещал указать им местонахождение разыскиваемого, но сначала предложил отдохнуть и подкрепиться в его хижине. Когда М. угощал воинов хлебом и сыром, к хижине стало собираться множество зверей. Хозяин успокоил воинов и сказал им, что он и есть тот самый М., которого они ищут. Т. к. воины не решались схватить мученика, он пообещал, что вскоре сам придет к городским воротам, и просил ждать его там. Воины пошли вперед, а М. призвал льва и велел зверю явиться в цирк, когда М. приведут туда на мучение. Затем святой отправился в Кесарию и вместе с воинами вошел в город.

Мученичество Маманта. Патриархи К-польские Павел Новый и Иоанн Постник, мч. Диомид. Роспись нартекса ц. св. Апостолов Печской Патриархии. 1561 г.

Наместник Александр спросил М., какими волхованиями и чарами он укрощает диких зверей и повелевает ими. Святой ответил, что он не чародей, но раб Иисуса Христа, а звери подчиняются ему по повелению Св. Духа (*Berger*. 2002. P. 304). Наместник приказал подвесить М., бить и строгать железными когтями его тело. Но мученик, как и прежде, мужественно переносил страдания. Тогда Александр решил сжечь М. в печи. Пока шли приготовления, святого заключили в темницу, где находились еще 40 христиан. По его молитве в полночь открылись тюремные двери и все узники получили свободу, а в темнице остался только М. Когда его бросили в раскаленную печь, то по воле Господа жар превратился в прохладу, как в случае с отроками Вавилонскими. Наместник назвал эти чудеса чародейством и отдал мученика на съедение зверям в цирке. Но медведь и леопард вместо того, чтобы разорвать святого, стали ласкаться к нему. Тогда Александр велел изловить льва и выпустить его на арену. Но тот произнес человеческим голосом: «Ты — пастырь мой, пасший меня на горе!» После этого ангелы затворили двери цирка. Лев кинулся на трибуны и растерзал множество ненавистников христиан — язычников и иудеев, не тронув только наместника и его стражников, к-рых М. велел ему оставить живыми. Мученик отослал льва в горы, но Александр велел привести к нему др. льва — неподвластного мученику, свирепого и одержимого лукавым духом. Когда он был доставлен, наместник снова призвал М. в цирк и натравил на него хищника. Однако и этот зверь с благоговением припал к стопам мученика.

Зрители-язычники в ярости начали побивать М. камнями, однако их удары не причиняли ему вреда. Тогда по приказу Александра один из гладиаторов накинулся на М. и распорол ему живот трезубцем (в рус. агиографической традиции вместо гладиатора упомянут языческий жрец: ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 140; *Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий. К., 1764. Кн. 1. Л. 14 об.). Убедившись в неизбежности кончины святого, мучители оставили его умирать. Удерживая растерзанную плоть руками, М. вышел из города. Метафраст добавляет, что струившуюся из раны кровь одна из верующих женщин собрала в кубок (*Θεόφιλος (Ἰωάννου).* 1884. Σ. 350). Пройдя 2 стадия, М. увидел в скале пещеру, зашел внутрь и там скончался.

Почитание. М. был погребен в этой пещере, и т. к. у его могилы совершались исцеления и др. чудеса, то позднее здесь построили церковь во имя святого. Свт. Василий Великий, еп. Кесарии Каппадокийской, говорит о М. как о заступнике жителей родного города: «Пусть вспомнят мученика все те, которые насладились им в сновидениях; которые, приходя на сие место, имели его содейственником в молитве; которым, будучи назван по имени, предстал он в деле; которых привел в дома из путешествия; которых восставил от болезни; которым возвратил детей уже умерших; которым продлил срок жизни» (*Basil. Magn.* Hom. 23. 1 // PG. 31. Col. 589).

Строительство ц. мч. Маманта в Кесарии начали племянники равноап. имп. Константина Великого, Галл и Юлиан Отступник; последний до своего восшествия на престол в 361 г. имел вид благочестивого христианина. Но святой явно не хотел, чтобы его храм был воздвигнут тем, кто в скором времени начнет гонения на Церковь. Поэтому работы в той части здания, к-рую возводил Галл, продвигались успешно, а все построенное за день Юлианом чудесным образом разрушалось ночью (*Sozom.* Hist. eccl. V 2. 12). Ок. 530 г. паломник Феодосий упоминает гробницу М. в Кесарии в числе наиболее почитаемых святынь М. Азии (*Theodos.* De situ Terrae Sanctae. 15 (рус. пер.: Феодосий о местоположении Св. Земли нач. VI в. // ППС. 1891. Т. 10. Вып. 1(28). С. 18). По всей видимости, из Кесарии происходит свинцовая евлогия М. из Византийского

Мч. Мамант.
Роспись ц. св. Созомена в Галате.
1513 г.
Мастер Симеон Аксентис

музея в Афинах (VI в., по мнению В. Н. Залесской — X–XI вв.: *Залесская.* 1995. С. 240–241), на к-рой мученик изображен сидящим на льве.

Почитание мученика быстро распространилось по всей Каппадокии. Его считали покровителем стад и пастухов. Молитвы к этому святому с просьбой оберегать стада содержатся в визант. Евхологиях (*Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 125, 473). Большая часть мощей М. уже в IV в. находилась в посвященном ему храме в каппадокийском городе Мамасосе (ныне Гёкче близ Аксарая). Исцеления от них продолжались до новейшего времени, так что даже местные мусульмане почитали святого. При выселении в 1924 г. греков из М. Азии в Грецию турки не позволили им увезти с собой мощи М. Греч. беженцы из Карвали (ныне Гюзельюрт) и Мамасоса поселились в Неа-Карвали недалеко от Кавалы, где был построен храм во имя свт. Григория Богослова. Во время паломнических поездок в Мамасос П. Христофоридису удалось привезти в Неа-Карвали части мощей М., в т. ч. бедренную кость (*Χριστοφορίδης Κ. Π., πρεσβ.* Το Γκέλβερι (Παλιά Καρβάλη) και οι Εκκλησίες του. Νέα Καρβάλη, 2005. Σ. 74–76); одна из частиц в 2000 г. была подарена им ц. св. Анастасии Патрикии в Перистери (в черте Б. Афин).

В кон. IV в. почитание М. распространилось в К-поле. В 383 г. свт. Григорий Богослов, бывший епископом Назианза в Каппадокии и затем занявший К-польскую кафедру, произнес в столице Слово в честь этого мученика (*Greg. Nazianz.* Or. 44 // PG. 36. Col. 620). Еще до 469 г. в К-поле была построена церковь во имя М. Вскоре после захвата в 1067 г. Кесарии сельджуками мощи М. были доставлены в К-поль в мон-рь св. Маманта (по др. версии, в кон. XII в.). В 1075 г. предплечье М. и земля с кровью этого святого были подарены визант. имп. Алексеем I Комнином Лангрскому епископу Рейнару, к-рый поместил их в кафедральном соборе г. Лангр в Шампани (документ 1726 г.: *Coulon A.* A propos d'une relique de St. Mammès // AnBoll. 1928. Vol. 46. P. 78–80; исследователи отмечали содержащийся в нем анахронизм — Алексей Комнин стал императором в 1081). После захвата в 1204 г. К-поля крестоносцами честная глава М. попала к Гарнье, еп. Труа, а в 1205 г. Галон де Дампьер получил ее от кардинала Петра Капуанского и в 1209 г. увез в Лангр, где она хранится в кафедральном соборе с привезенными в 1075 г. реликвиями и с еще ранее приобретенной шейной костью М.

Видимо, часть мощей М. с давнего времени пребывала в Иерусалиме, т. к. в Житии св. Радегунды, жены меровингского кор. Хлотаря I (511–561), написанном мон. Баудонивией, сообщается, что Иерусалимский патриарх подарил ей палец М. Она поместила эту реликвию в мон-рь Св. Креста в г. Пиктавий (ныне Пуатье) (Sainted Women of the Dark Ages. Durham, 1992. P. 95–96).

Значительная часть мощей М. находится в церкви его имени в г. Морфу на Кипре. Возможно, противоречивая информация источников о мощах этого святого объясняется тем, что, по предположению Л. де Тиймона и болландистов, существовало 2 мученика с именем Мамант, сведения о которых впосл. совместились. Один пострадал в Кесарии, другой — в Эгах или в Алании (*Tillemont.* Mémoires. T. 4. P. 685; ActaSS. 1737. Aug. T. 3. P. 426). Как сообщает кипрский историк XV в. Леонтий Махерас, каменный саркофаг с мощами М. чудесным образом приплыл в Морфу из Алании на малоазийском побережье (*Leont. Makhair.* Chronicle. § 33). На древность этой гробницы указывает надпись III в., высеченная неким Артемидором. Однако в XI в., согласно Никите Серрскому, гроб М. еще находился в Кесарии (PG. 127. Col. 1434). В Похвале прп. Неофита Затворника, написанной на Кипре в кон. XII в., не упоминается о мощах М. в Морфу

и, напротив, говорится о почитании М. в Кесарии (*Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος.* Συγγράμματα. Πάφος, 1999. Т. 3. Σ. 116–124). При этом в произведениях, посвященных другим связанным с Кипром святым, прп. Неофит всегда приводит местные предания о них. А. Марава-Хадзиниколау предположила, что мощи М. попали на Кипр в период правления Лузиньянов и, возможно, это связано с семьей Дампьер, происходившей из Шампани (*Μαραβᾶ-Χατζηνικολάου.* 1995. Σ. 78–79). В саркофаге с мощами М. имеется отверстие, из которого истекает целебное миро. Заступничество святого многократно проявлялось во время эпидемий чумы. Известны случаи, когда неск. капель мира из гробницы М. укрощали шторм на море (свидетельство Т. Поркакки, 1576 г.— *Cobham.* 1908. P. 167). Особую помощь это миро оказывает при излечении глухоты. В благодарность за непрестанное заступничество киприоты построили на острове более 40 храмов во имя М. (*Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997[2]. Σ. 38). В XVII в. на Кипре Неофит Родинос переложил на разговорный язык Метафрастово Мученичество М. В 1-й пол. XVIII в. путешественники зафиксировали кипрское предание, согласно к-рому М. был вызван в Никосию к наместнику в связи со сбором податей. Верхом на льве он отправился в путь, взяв на руки ягненка, к-рого решил отдать в качестве налога. Наместник, испугавшись льва, отпустил пастуха, оставил ему ягненка и аннулировал налог (*Cobham.* 1908. P. 297). Благодаря этой истории за помощью к М. стали обращаться неплательщики налогов.

В Греции считают, что части главы М. хранятся в монастырях свт. Николая Чудотворца *(Галатаки)* на Эвбее (дар Екатерины II), вмч. Георгия Победоносца близ Эдипсоса на Эвбее, в *Дионисия преподобного монастыре* на Афоне, в ц. Успения в с. Кастро в Элиде (с 1895). Кроме того, небольшие частицы мощей М. находятся в мон-рях и храмах Греции (в *Иверском монастыре* и в *Дохиаре* на Афоне, в *Прусу* и *Дусику,* в *Варнакова Успения Богородицы женском монастыре,* в мон-рях мч. Маманта на Андросе, Рождества Пресв. Богородицы в Неа-Макри, вмч. Георгия Победоносца в Малесине, Пантократора близ Месолонги, прор. Илии на горе Парнас, Агия-Лавра близ Калавриты, Св. Троицы в Эйялии, Хрисоподаритиссы близ Патр, *Малеви* в 47 км от Триполи, Пояса Пресв. Богородицы, а также Честного Креста на Самосе, *Евангелистрии Пресвятой Богородицы церкви* на Тиносе, в церквах свт. Афанасия Великого в Архани, сщмч. Харалампия в Акрате, в 70 км от Патр, мч. Трифона в Диакофто, в 54 км от Патр, вмч. Димитрия на о-ве Саламин), Кипра (в *Кикском монастыре*), Св. земли (в храме Воскресения Господня и в мон-ре равноап. Марии Магдалины на Елеонской горе), России (в Москве в Даниловом мон-ре и в церквах Всех святых на Кулишках, прор. Илии в Обыденском пер., мучеников Адриана и Наталии в Бабушкине и др., в Спасо-Парголовском храме С.-Петербургской епархии, в *Иоанна Богослова апостола мужском монастыре* в с. Пощупове Рязанской обл. и др.), Белоруссии (в Успенской ц. в Витебске), Украины (икона М. с частицей мощей, дар архиеп. Антония (Храповицкого), в *Иоанна Милостивого святителя Загаецком мужском монастыре*).

Почитание М. также широко распространено в Ливане, где его именем названы мн. церкви и монастыри. В г. Дайр-Мимас память этого святого как небесного покровителя города празднуется 15 сент.

В католич. европ. странах помимо Франции М. почитается в Испании (считается, что части его мощей хранятся в мон-ре мч. Маманта в Бильбао и в ц. равноап. Марии Магдалины в Сарагосе), в Португалии и Италии (особенно в Милане и Лукке).

Ист.: BHG, N 1017z–1022; BHL, N 5191d – 5199; BHO, N 589–592; *Θεόφιλος (Ἰωάννου), ἱεροδιάκονος.* Μνημεῖα ἁγιολογικά. Βενετία, 1884. Σ. 338–351; *Basil. Magn.* Hom. 23 // PG. 31. Col. 589–600 (рус. пер.: Беседа 23 на день св. мч. Маманта // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2012. Т. 1. С. 1069–1074); *Greg. Nazianz.* Or. 44 // PG. 36. Col. 608–621 (рус. пер.: Слово 44 на неделю новую, на весну и на память мученика Маманта // *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Т. 1. С. 551–558); *Bedjan.* Acta. T. 6. P. 431–458; *Cobham C. D.* Excerpta Cypria. Camb., 1908; *Bayan G.* Le Synaxaire arménien de Ter Israël: Mois de Navasard // PO. 1910. T. 5. Fasc. 3; *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 32; *Delehaye H.* Passio St. Mammetis // AnBoll. 1940. Vol. 58. P. 126–141; *Berger A.* Die alten Viten des hl. Mamas von Kaisareia: Mit einer Edition der Vita BHG 1019 // AnBoll. 2002. Vol. 120. P. 241–310; *Berger A., Younansardaroud H.* Die griechische Vita des hl. Mamas von Kaisareia und ihre syrischen Versionen. Aachen, 2003.

Лит.: *Delehaye.* Passions. P. 171–226; *Cignitti B.* Mama // BiblSS. 1966. T. 8. Col. 592–612; *Janin.* Églises et monastères. P. 314–319; *Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 210; *Залесская В. Н.* Ампулы-евлогии из Малой Азии (IV–VII вв.) // ВВ. 1986. Т. 47. С. 182–190; *она же.* Литургические штампы-евлогии: (Св. Лонгин Криний и св. Мамант Кипрский) // Литургия, архитектура и искусство визант. мира. СПб., 1995. С. 236–242. (Византинороссика; 1); *K[azhdan] A., Ševčenco N. P.* Mamas // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1277–1278; *Saxer V.* Mamas (or Mammas) // EEC. 1992. P. 518; *Μαραβᾶ-Χατζηνικολάου Ἄ.* Ὁ Ἅγιος Μάμας. Ἀθήνα, 1995[2]; *Χατζηχριστοδούλου Χ.* Ο καθεδρικός ναός του Αγίου Μάμαντος στη Μόρφου. Λευκωσία, 2010.

О. В. Лосева

Почитание в Грузии. Мученичество М. [груз. მამა — Мамай] сохранилось на груз. языке в 2 каменных (оригинальных) редакциях, 2 метафрастовских (расширенных) и в синаксарной версии. Первая каменная редакция (21 июня, нач.: «Человек некий был в городе Гавре пафлагонийском, именем Феодотий...») дошла в рукописях из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (Sinait. iber. 52, X в. Fol. 1–51) и Иверского мон-ря на Афоне (Ath. Iver. georg. 8, X в. Fol. 335–342v; Ath. Iver. georg. 28, 1003 г. Fol. 258–270); 2-я каменная версия (2 сент., нач.: «Когда святой Мамай пришел по повелению Божию достиг горы Силса...») — в единственной рукописи XI в. из коллекции Национального центра рукописей Грузии (НЦРГ. Н 341. Л. 392–416). Первая метафрастовская версия (нач.: «Великого Мамая, мученика за Христа...») была переведена в XI в. иером. *Феофилом Хуцесмоназони* и сохранилась под 2 сент. в рукописи Иверского мон-ря (Ath. Iver. georg. 20, 1081 г. Fol. 18v — 24v); 2-я метафрастическая редакция (2 сент., нач.: «Великого Мамая нашего, мученика и многославного, отечество которого была Пафлагония...») известна по более поздним рукописям из коллекций Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. iver. 18, XIII–XIV вв. Fol. 73v — 83v) и *Кутаисского государственного историко-этнографического музея* (Кут. 4, XVI в. Л. 26 об.— 33) и была издана Н. Гогуадзе (Древние метафрастические сборники. Тбилиси, 1986. С. 59–68 (на груз. яз.)). Синаксарное упоминание о М. (2 сент.) было переведено в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацмидели) и включено им в сб. Великий Синаксарь, сохранившийся в рукописях XI в. (Ath. Iver. georg. 30; Hieros. Patr. iver. 24/25; Sinait. iber. 4; НЦРГ. А 97, 193, Н 2211).

Служба М., написанная Феофаном, была переведена на груз. язык прп. Георгием Святогорцем, сохранилась

в 2 вариантах под 2 сент. в рукописях XI–XII вв. (Ath. Iver. georg. 73/57; Hieros. Patr. iver. 110. Fol. 16v; Hieros. Patr. iver. 124. Fol. 8v — 13; Sinait. iber. 7); была издана Л. Джгамаией (Месяцеслов Георгия Мтацминдели: Сент. Тб., 2007. С. 67–76 (на груз. яз.)). Содержит канон 2-го плагального (6-го) гласа «Волною морскою», 2 стихиры на «Господи, воззвах» и 2 прокимна (*Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 270; 2011. Т. 5. С. 406).

Э. Габидзашвили

Почитание М. на Руси. Сведения об этом святом русские получили еще до Крещения Руси: согласно русско-визант. договорам 907 и 944 гг. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 31; Т. 2. Стб. 22; ПВЛ. 1996. С. 17, 24, 153, 160–161), рус. купцы проживали «у святого Мамы» (пригород К-поля на Босфоре, названный так в честь ц. св. Маманта — *Janin.* Églises et monastéres. P. 314). Старослав. перевод греч. Мученичества BHG, N 1019a, выполненный в X в., был включен в древнерусские дометафрастовские Четьи-Минеи и в ВМЧ (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 128–141). В южнослав. списках Мученичество М. приводится без предисловия. Перевод

Мч. Мамант. Роспись парекклисиона вмч. Димитрия ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны. 1335–1350 гг.

Метафрастова Мученичества содержится в сербских «Хиландарском Метафрасте» ZIIIb20, 1456 г., и Четьих-Минеях Ath. Chil. 439, 1623 г. (*Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 183).

О мощах М., хранившихся в монастыре его имени в К-поле, упоминает в 1200 г. Антоний Новгородец (Книга Паломник. С. 25). О мощах, находившихся в Морфу на Кипре, и об истечении от них мира сообщается в «Хожениях» паломников Зосимы (1419–1422) и Варсонофия (1456 и 1461–1462) (Книга хожений. 1984. С. 134, 162); 2 частицы мощей М. упомянуты в Описи Образной палаты 1669 г. и еще одна — в Описи Благовещенского собора Московского Кремля 1680–1681 гг. (Христ. реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 114, 115). Неизвестно, кем и когда они были доставлены в Москву. Но киприоты, прибывшие к царскому двору в 1632 г. из мон-ря мч. Маманта в Морфу, мощей этого святого с собой не привезли (*Белоброва О. А.* Кипрский цикл в древнерус. лит-ре. Л., 1972. С. 87).

О. В. Л.

Гимнография. Память М. отмечается 21 июня в древнем иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе; назначается прокимен Пс 115. 6, Апостол 1 Кор 9. 7–14, аллилуиарий Пс 88. 8, Евангелие Ин 15. 1–10 (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 2. C. 17). Память М. также отмечается 14 июля вместе с памятью мч. Тарасия — назначается общее богослужебное последование святым (Ibid. P. 21), и 2 окт. вместе с апостолами, пророками и др. святыми (Ibid. P. 41).

Согласно *Типикону Великой церкви,* отражающему особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память М. отмечается 2 сент.; на Пс 50 назначается тропарь 3-го гласа Ἀθλοφόρε ἅγιε· (Подвижниче святый...), указан прокимен Пс 63. 11, Апостол 1 Кор 9. 2–12, аллилуиарий Пс 91. 13, Евангелие Ин 15. 1–11, причастен Пс 32. 1 (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 10).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, М. не упоминается, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 159, XII в.— см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 3) под 2 сент. содержится служба М., состоящая из кондака 3-го гласа **Паличею, стый, ѡ ба ти даною:** с икосом, канона 8-го гласа, 2 циклов стихир-подобнов, 2 седальнов (также см.: *Ягич.* Служебные минеи. С. 015–022).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию *Студийского устава,* 2 сент. отмечается память М. и прп. Иоанна Постника; совершается служба с пением на утрене *«Аллилуия»;* последования святых соединяются с будничной службой Октоиха; М. назначается канон, 1 цикл стихир и 1 седален (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 259).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., отражающем южно-итал. редакцию Студийского устава, в день памяти М., 2 сент., на вечерне песнопения М. соединяются с песнопениями прп. Симеону Столпнику и в честь индикта (новолетия), празднование к-рых совершалось накануне (1 сент.); указан отпустительный тропарь М. 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε· (**Мчнкъ твой гдн:**); на утрене соединяются службы М. и Октоиха; по 3-й песни канона седален, по 6-й — кондак М.; утреня заканчивается *великим славословием* (такое торжественное окончание утрени обусловлено, судя по всему, не памятью М., а попразднством индикта); на литургии прокимен, аллилуиарий и причастен М., Апостол и Евангелие рядовые (*Arranz.* Typicon. P. 14).

В *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в., представляющем афонскую редакцию Студийского устава, 2 сент. на вечерне на *«Господи, воззвах»* поются только стихиры М., на стиховне — Октоиха и М.; указан тот же отпустительный тропарь М., что и в Мессинском Типиконе; на утрене поются каноны Октоиха и М.; на литургии прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие и причастен М. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 229–230).

В древнейших сохранившихся редакциях *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— 2 сент. отмечается память М. и прп. Иоанна Постника; совершается служба с пением «Бог Господь» и тропарем; указан тропарь М. Ὁ μάρτυς σου Κύριε· (**Мчнкъ твой гдн:**); на вечерне на «Господи, воззвах» указан цикл стихир-подобнов М., на «Славу» поется самогласен М.; на утрене вместе с каноном Октоиха поются каноны святых; на стиховне утрени на «Славу» указан самогласен М.; на литургии прокимен Пс 63. 11, Апостол 2 Тим 3. 10–15, аллилуиарий Пс 91. 13, Евангелие Мф 10. 16–22, причастен 32. 1 (см.: *Lossky.* Typicon. P. 156–157).

Такой же в целом состав богослужебного последования М. зафиксирован и в Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. (см.: *Миркович.* Типикон. С. 32б — 33а) и в первопечатном греч. Типиконе 1545 г.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 2 сент. отмечено знаком ☧ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); богослужебные указания существенно не отличаются от греч. первопечатного Типикона, но на литургии назначаются иные Апостол (Рим 8. 28–39) и Евангелие (Ин 15. 1–7). В пореформенных московских изданиях Типикона 1682 и 1695 гг. (последнее лежит в основе совр.

Типикона, принятого в РПЦ) богослужебные указания для 2 сент. не изменились, но число перестало обозначаться к.-л. праздничным знаком.

Богослужебное последование М., содержащееся в современных греч. и рус. богослужебных книгах включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε· (**Мч҃нкъ твóй гд҃и:**), кондак 3-го гласа Ἐν τῇ ῥάβδῳ, Ἅγιε, τῇ ἐκ Θεοῦ σοι δοθείσῃ· (**Жезлóмъ ст҃е ѿ бг҃а тебѣ̀данным:**) с икосом, канон авторства Феофана Начертанного без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραὼ· (**Колесницегони́телѧ фараѡ́нѧ:**), нач.: Τοὺς οὐρανοὺς περιπολῶν ὡς ἄριστος, Μάρτυς, γενόμενος (Небеса обходя, яко изряден мученик быв), цикл стихир-подобнов, 2 самогласна, седален, светилен (только в русских).

По рукописям известны песнопения М., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон, составленый *Георгием*, еп. Никомидийским (имя автора акростихом в богородичнах), с акростихом Ἐγκωμίοις Μάμαντα μέλπω συν πόθῳ (Похвалами Маманта воспеваю усердно), 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε λαοὶ· (**Грѧди́те лю́дїе:**), нач.: Ἔαρ ἡμῖν σήμερον πνευματικὸν τοῖς πιστοῖς (Весна сегодня нам духовная верным); канон, составленный *Германом I*, патриархом К-польским, без акростиха, плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσσῃ· (**Ѝстрѧ́сшемꙋ въ мо́ри:**), нач.: Τῷ ἀνατείλαντι ἐν τῷ κόσμῳ (Явившемуся в мире); анонимный канон с акростихом Μάμαν μάρτυρα ὕμνοις δεῦτε μέλψωμεν (Маманта мученика песньми давайте воспоем), плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (**Пои́мъ гд҃и:**), нач.: Μάμαντος νικηφόρου ὕμνοις γηθοσύνως ἀνυμνήσωμεν (Маманта победоносного песньми радостно воспоем) (см.: AHG. T. 1. P. 52–87; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΦ. 1936. Τ. 35. Σ. 478); 3 цикла стихир-подобнов (см.: *Ягич.* Служебные минеи. С. 016–017; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ibid.); 2 седальна (*Ягич.* Там же. С. 015; AHG. T. 1. P. 81); светильны (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ibid. Σ. 488); дополнительные икосы кондака (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 160).

Е. Е. Макаров

Иконография. В восточнохрист. традиции изображения М. известны в визант. искусстве К-поля, в Греции и на Балканах, в М. Азии и Каппадокии, в Грузии, на Кипре, в Ливане и Эфиопии. В Зап. Европе почитание святого и соответственно его изображения представлены в первую очередь в искусстве Франции и Италии.

Существуют неск. основных типов изображения святого. Самый древний — М. верхом на льве, восседающий на звере как на троне — прямолично или как всадник; в руках он держит пастушеский

Мч. Мамант. Тондо из мон-ря Гелати (Зап. Грузия). XI в.

жезл или крест, на коленях или в руках нередко изображают ягненка или козленка. Данная иконография святого может быть связана с генезисом его образа на основе культа богини Ма, к-рую изображали сидящей на льве (The Veneration. 2013. Cat. 3). Подобные образы были чрезвычайно популярны на Кипре, особенно в искусстве XV–XVI вв. Самым ранним и одновременно 1-м достоверным изображением М. данного типа является свинцовая евлогия VI в. (Византийский музей в Афинах, дар музею от директора археологического ин-та Бейрута; The Veneration. 2013. Cat. 14). На лицевой стороне этого небольшого металлического диска М. представлен сидящим на шагающем льве как на троне. Вокруг средника надпись: «Ευλογια του αγιου μεγαλομαρτυρος, αμην» (Благословение святого великомученика Маманта, аминь). Возможно, евлогия была изготовлена в Кесарии Каппадокийской, поскольку там, на месте подвига святого, уже в раннехристианское время существовала базилика, где находились его мощи. В. Н. Залесская, основываясь на данных иконографии М. и на типологии евлогий, датирует евлогию X–XI вв. (*Залесская.* 1995. С. 236–242).

Неск. изображений М. того же типа происходят из Грузии; одной из причин распространенности его почитания могло быть то, что, согласно варианту Жития, М. родился в расположенной рядом исторической обл. Пафлагония, в Ганграх. На серебряном позолоченном тондо XI в. из Гелати, найденном при раскопках (*Sanikidze, Abramishvili.* 1979. N 13), святой изображен подобно воину-мученику, но верхом на льве, а не на коне. Изображения М. на льве встречаются и в груз. рукописях XII в., что свидетельствует о новой волне почитания святого, напр., миниатюра в рукописи свт. Григория Богослова (НЦРГ. N A 109, XII в.; об изображениях М. в груз. рукописной книге см.: *Алибегашвили.* 1973. С. 134–140. Табл. III; см. также: *Μαράβα-Χατζηνικολάου.* 1995. Πίν. XXII). В Грузии данная традиция изображения М. сохранилась до наст. времени, и его образ помещен на монете достоинством в 10 тери.

Др. изображения святого на льве известны в Ливане, где есть церкви и монастыри, посвященные М., а также названный в его честь город Дайр-Мимас. Росписи храмов относятся к кон. XII — нач. XIII в., т. е. представляют собой образцы искусства эпохи крестоносцев. Так, образ М. на льве сохранился в росписи ц. св. Саввы, фрески к-рой стилистически напоминают роспись кипрской ц. Панагии Аракос близ Лагудеры (1192; наблюдение В. Д. Сарабьянова). Вероятно, родиной данной иконографии была Кесария Каппадокийская, а причиной ее распространения стал захват турками-сельджуками Каппадокии и бегство христ. населения из М. Азии в горные области Ливана и на о-ва Кипр и Крит. В позднейшем христ. искусстве Ливана часто встречается образ М. данной иконографии (икона «Св. Мамант на льве», кон. XIX в., собрание И. Гекаса — The Ve-

Мч. Мамант. Икона. XIII в. (ц. Панагии Кафолики в Пелендри)

neration. 2013. P. 59; «Св. Мамант на льве» — прорись с иконы (?) XIX в., выполненная Г. Н. Аспрудисом (Ibid. P. 62). Только в Ливане существует необычный тип изображения М. как воина, верхом на коне убивающего льва (выполненная Аспрудисом прорись с иконы (?) кон. XIX в.— Ibid. P. 61).

В искусстве Кипра изображения М. представляют самый большой пласт памятников. Наиболее ранние известны с XII в., а тип изображения М. на льве появился, видимо, в XIII в. и довольно быстро распространился, став одним из любимых сюжетов на острове. Кон. XIII — нач. XIV в. датируют происходящую из мон-ря св. Маманта Куременоса икону святого на льве (в наст. время находится в ц. Панагии Кафолики в Пелендри — Ibid. Cat. 2); ее стиль близок к стилю

искусства крестоносцев; есть вероятность, что икона могла быть написана для зап. заказчика. На многочисленных кипрских иконах и фресках святой изображен на шагающем или даже бегущем льве; антропоморфная морда льва часто имеет глуповатое, иногда гневное или недовольное выражение. М. может быть подобен всаднику или восседает на спине льва, как на троне, с пастушеским посохом в руках и ягненком на коленях. Он юный, с растрепанными короткими волосами, в богатом облачении, иногда в плаще поверх длинного одеяния, в ряде случаев представлен в короткой тунике и босым. На примере кипрских памятников можно выделить также 2 иконографические разновидности изображений М. на льве (Ibid. P. 78) — сидящий, как воин на коне, и восседающий, как на троне. Памятники 1-го типа представлены в росписях церквей: св. Маманта в Луварасе, 1495 (*Stylianou A., Stylianou J.* 1997. P. 251; *Ηλιάδης*. 2009. Σ. 84), Преображения в Палехори, 1-е десятилетие XVI в. (*Ηλιάδης*. 2009. Σ. 84; The Veneration. 2013. P. 35. Il. 2), в кафоликоне мон-ря Св. Креста (Ставрос-ту-Агиасмати) близ Платанистасы, 1494 (*Stylianou A., Stylianou J.* 1997. P. 204; датировка 1505 — *Ηλιάδης*. 2012. Σ. 68), в ц. Панагии Иаматики в Аракапасе (XVI в.) и на иконах из церквей св. Маманта в Кораку, кон. XV в. (*Frigerio-Zineou*. 1998. Fig. 131; The Veneration. 2013. Cat. 10), св. Маманта в Морфу, XVI в. (находится in situ при саркофаге святого — *Χατζηχριστοδούλου*. 2011. Σ. 21; The Veneration. 2013. P. 76. Il. 2), святых Варнавы и Илариона в Перистероне, XVI в. (The Veneration. 2013. Cat. 12), Панагии Хрисокурдалиотиссы в Курдали, XV в. (*Ηλιάδης*. 2012. P. 118–119. № 72), Честного Креста в Пано-Лефкаре, XIX в. (с донатором — *Χατζηχριστοδούλου*. 2008. Σ. 244–245. N 85). В ряде случаев в сегменте неба изображен Спаситель, благословляющий святого (напр.: роспись ц. Св. Креста (Ставрос-ту-Агиасмати); икона XVI в. из ц. св. Маманта в Морфу; икона XVII в. из той же церкви), или благословляющая десница Божия (иконы из Кораку и из Лимасола, кон. XV — нач. XVI в.— *Sophokleous*. 2006. Pl. 115). Так же могут быть изображены Спаситель, символы евангелистов и коронующий ангел (настенная роспись в дер. Гайдурас, 1-я пол. XX в.— *Κύπρος*. 1985. Σ. 81. Εικ. 31; Cyprus. 1998. P. 31). На мраморном рельефе 1524 г. (в наст. время в католич. ц. Св. Креста в Никосии) М. изображен верхом на льве, с крестом, с пастушеским жезлом и ягненком, облачен в короткую тунику; его коронует ангел, а перед львом стоит западноевроп. донатор, сопровождаемый ангелом (*Χατζηχριστοδούλου*. 2010. Σ. 11; *Πελεκανίδου*. 1973. Σ. 46. Πίν. 108). Наивного стиля иконка на стекле (нач. XX в.) из Месаории представляет святого дер-

Мч. Мамант Кесарийский. Роспись ц. Св. Креста (Ставрос-ту-Агиасмати) близ Платанистасы, Кипр. 1494 г.

жащим пастушеский жезл и ягненка в левой руке, правая поднята, возможно, в ней должен был быть крест (рисунок креста не предполагается) (*Παπαδημητρίου*. 2010. Σ. 16).

К наиболее ранним примерам памятников 2-го типа принадлежит икона нач. XIV в. из мон-ря св. Маманта Куременоса в Амиантосе (Cyprus. 1998). Сохранность ранней фрески с образом М. в ц. Пресв. Богородицы Хриселеусы в Хлоракасе близ Пафоса (XII в.) не позволяет определенно судить об иконографии святого, чья фигура видна по пояс, поэтому неясно, восседает он на льве или представлен стоящим в рост, а также держит ли он ягненка. Известны житийная икона из ц. Богоматери в Мутуласе (нач. XIV в.), росписи в нартексе ц. Панагии Форвиотиссы (Асину) близ Никитари (1332/33; The Veneration. 2013. P. 78. Il. 3), в церквах Пресв. Богородицы Хрисалиниотиссы в Никосии (1500) и Панагии Кафолики в Пелендри (нач. XVI в.; *Άσπρα-Βαρβαδάκη*. 2001. Σ. 340. Σημ. 89). Во 2-м типе иконографии можно выделить изображения М. со скрещенными ногами (икона из ц. св. Маманта в Сотире (близ Фамагусты), ок. 1754 — *Ιωάννου, Χατζηχριστοδούλου*. 2002. Σ. 96; наивного стиля икона работы худож. Парфения, XIX в., частное собрание на Кипре (не опубл.); вариация этого извода утвердилась в работах иконописной мастерской мон-ря Ставровуни — *Παπαγεωργίου*. 2010. Σ. 180)) и с мученическим крестом в руках (встречаются редко — икона из Мутуласа; настенные росписи ц. Преображения в Палехори, 1494/95–1513/14; в наивной живописи на стекле нач. XX в. из дома Х. Караянни в дер. Айос-Серьос).

На кипрских иконах с образом М. XV–XVI вв. при имени святого нередко появляются эпитеты: «Чудотворец» (на иконе кон. XV в. из ц. св. Маманта в Кораку (The Veneration. 2013. Cat. 10); на иконе из ц. Панагии Хрисалиниотиссы в Никосии; возможно, была моленным образом у католиков, на что указывают костюмы предстоящих ктиторов (1500, Византийский музей фонда архиеп. Макария, Никосия; Ibid. Cat. 7)) и «Мироточивый» (на иконе XVI в. из епископии Эвриху, митрополия Морфу (Ibid. Cat. 12)).

В XV в. на Кипре появилось много изображений М., фронтально сидящего на льве. А. Марава-Хадзиниколау предположила, что важную роль в формировании этого иконографического типа сыграло искусство итал. Ренессанса (*Μαράβα-Χατζηνικολάου*. 1995. Σ. 93–96). Исследовательница приводит примеры из итал. искусства XV в., демонстрирующие знание итал. художниками иконографии М. Среди них венецианский полиптих, в среднике к-рого М. представлен сидящим на льве, как на троне (худож. Микеле Джамбоно, на 4 боковых створках — сцены его Жития, худож. Франческо деи Франчески — Ibid. 1995. Σ. 95; *Fry*. 1912. P. 318). В руках у святого раскрытая книга и пальмовая ветвь, на голове шапочка (не встречается на кипрских иконах). На кипрских иконах и в настенных росписях нередко заметно влияние готики и искусства итал. Ренессанса. Готическое искусство повлияло на икону кон. XIII — нач. XIV в. из ц. Панагии Кафолики в Пелендри, ренессансное — на икону XVI в. из местного ряда иконостаса ц. Панагии Кафолики в Пелендри (*Stylianou A., Stylianou J.* 1997. P. 233; *Papageorgiou*. 1992. N 105). На ней изображенный натуралистично лев повернул голову к всаднику и лижет его локоть, святой представлен в образе идеального прекрасного юноши, его взгляд направлен на молящегося. Итальянское искусство повлияло на росписи, исполненные живописцем Филиппом Гулом в церквах Честного Креста (Ставрос-ту-Агиасмати) (1494; *Stylianou A., Stylianou J.* 1997. P. 204; 1505; The Veneration. 2013. P. 80) и св. Маманта в Луварасе (1495; *Stylianou A., Stylianou J.* 1997. P. 251), где также неизменно присутствуют изображения М. на льве.

Есть вероятность, что иконография М. на льве была известна на Кипре уже в XI в., когда мощи святого привезли на остров спасавшиеся от сельджуков беженцы из Сирии и М. Азии (The Veneration. 2013. P. 36). Европейцы же познакомились с этой иконографией позже, в эпоху крестовых походов и в период образования государств крестоносцев на Ближ. Востоке (Кипр, Палестина). Т. о., венецианская живопись в XV в. могла послужить напоминанием, благодаря к-рому существовавшая на Кипре традиция получила второе рождение.

Поздние примеры иконографии М. на льве нередко совмещают с образами др. святых, напр. Иоанна Спостника (1792, Киккский мон-рь) и Димитрия Солунского, к-рый убивает Калояна (1854, ико-

на школы Корнаро из ц. св. Варвары в с. Айия-Варвара — Ibid. Cat. 11).

На 2-сторонней иконе (XIX в., ц. св. Димитриана в Дали — Ibid. Cat. 6) с обеих сторон, но в разной технике (живописно и в рельефе), изображен М. на льве. По-видимому, в XX в. на Кипре была написана т. н. народная икона, привезенная в Кесарию Каппадокийскую (ныне Кайсери), а затем вывезенная владельцем после обмена населением в 1924 г. в Афины (*Μαράβα-Χατζηνικολάου*. 1995. Σ. 97).

В греч. мире в поствизант. живописи также встречаются изображения М. на льве: в росписи в мон-ре Дохиар на Афоне (1568; The Veneration 2013. P. 123); в росписи ц. арх. Михаила на Родосе (2-я пол. XVII в.; Ibid. P. 124. Il. 3); на иконе, написанной в К-поле или в М. Азии (XVIII в., ц. Великих Таксиархов в Неос-Мармарасе, п-ов Ситония; Ibid. Cat. 17); в итал. ренессансном искусстве — на упомянутом венецианском полиптихе; на миниатюре с донатором (ок. 1463 г. из ркп. Миссала и Псалтири (Vésone (Périgueux, France). Ms 13. Fol. 222; см.: *Leroquais*. 1934. Taf. CXXXI)).

Существует тип иконографии, представляющий М. на фоне пейзажа, среди пасторальных сцен, с ланями. Он возник в столичном искусстве эпохи македонского ренессанса и известен в основном по миниатюрам из Гомилий свт. Григория Богослова в качестве иллюстрации к «Слову 44 на неделю новую (Фомину), на весну и память мученика Маманта» (*Μαράβα-Χατζηνικολάου*. 1995. Σ. 86–87). По мнению Марава-Хадзиниколау, возникновение этого типа изображения обусловлено спецификой текста и не представляет собой житийную сцену. Так, повествование о М. свт. Григорий Богослов предваряет описанием великолепной картины весеннего пробуждения природы, дня, когда празднуется память святого, к-рый прежде, будучи пастухом, доил

Мч. Мамант.
Роспись ц. мч. Маманта
в Луварасе, Кипр.
1495 г.

ланей, а ныне пасет народы. Миниатюры исполнены в виде заставок к «Слову...», маргинальных иллюстраций, а также буквиц (инициал «Е»). Рукописи были изготовлены для представителей придворной знати, интересовавшихся классическим искусством и словесностью. Миниатюры рукописей: Ath. Pantel. 6. XI в., К-поль — заставка (*Wulff*. 1914. S. 538); Ath. Dyonis. 63, XI в., К-поль — заставка (*Wulff*. 1914. S. 538, Abb. 473); Hieros. Patr. 14. Fol. 27, XI в.— заставка, М. доит ланей (*Παπαδόπουλο-Κεράμεως*. 1891. Σ. 48); Paris. gr. 550. Fol. 30, XI в.— заставка (*Omont*. 1892. Tabl. CVIII; *Bordier*. 1883.

Мч. Мамант.
Миниатюра
из Гомилий Григория Богослова.
XII в.
(НЦРГ. NA 109)

P. 199); Paris. gr. 533. Fol. 34, XI в.— пасторальные сцены на полях: М. с овцами; рыболовы (*Omont*. 1892. Tabl. CIV); ГИМ. Син. греч. № 61. Л. 29 об., 3-я четв. XI в. (Древности мон-рей Афона. 2004. Кат. II. 9); Paris. Coislin. 239, XII в. (*Omont*. 1892. Tabl. XCVII; *Bordier*. 1883. P. 208) — маргинальная иллюстрация в тексте: М. с ланями; CPolit. Bibl. Patr. Panag. № 27 — инициал «Е» (*Τσακοπούλας*. 1950. Σ. 281; *Μαράβα-Χατζηνικολάου*. 1995. Σ. 87–91).

Самое раннее единоличное изображение М. находится в ц. Санта-Мария-Антиква в Риме (VIII в.) — сохранились голова святого и именующая надпись (*Wilpert*. 1916. Taf. 166/2). Лучше сохранилась фреска с образом святого в ц. св. Стефана в Кастории: в слое X в. находится поясное изображение М. в виде мученика, в хитоне и гиматии, в правой руке он держит крест, левая рука на уровне груди в жесте моления (The Veneration. 2013. P. 118. Il. 1). К XI в. относится фреска из ц. св. Варвары в Ладзиане близ Кисамоса, на которой М. представлен в паре со св. Меркурием (ныне в собрании Византийских и поствизант. памятников в Ханье — Ibid. Cat. 16. P. 127). Изображение М. с рогом изобилия сохранилось в куполе храма в Манглиси, Грузия (XI в.?). Согласно сопровождающей надписи на иконе, святой должен был восприниматься как символ солнца. Ряд ранних единоличных изображений юного М. X–XIII вв. находится в скальных церквах Каппадокии, в этой местности он пользовался особой любовью и почитанием (росписи в Элмалы-килисе в Гёреме, в Эль-Назаре, в Кылычлар-килисеси и Белек-килисе — см.: *Jerphanion*. 1925. P. 180).

На Кипре единоличные изображения святого встречаются с XII в. В росписи полуразрушенной ц. Панагии Кофину (XII в.) М. изображен в роскошных одеждах, с серьгой в правом ухе, он держит в руках ягненка и посох (*Σωτηριού*. 1935. Πίν. 64; The Veneration. 2013. P. 76). Он представлен также в росписи церквей Преображения (ок. 1280); св. Ираклидия в мон-ре св. Иоанна Лампадиста в Калопанайотисе (ок. 1400); в кафоликоне собора монастыря Панагии Амасгу близ Монагри (1463) — в рост; в церквах

Мч. Мамант.
Роспись Элмалы-килисе
в Гёреме.
3-я четв. XI в.

арх. Михаила в Педуласе (1474) — полуфигура, Панагии Хрисокурдалиотиссы в Курдали (XVI в.). Из ц. св. Маманта в Перистероне происходит большого размера икона этого святого (XVI в.; The Veneration. 2013. P. 78. Cat. 12).

В Греции единоличные, как правило ростовые, изображения М. встречаются с XIV по XIX в. На островах, в частности на Крите, его почитание связано с миграцией христ. населения из М. Азии и Каппадокии; по сохранившимся изображениям М. прослеживаются перемещения

мигрантов в средневизант. период и распространение почитания святого на север Греции и в Зап. Европу (Ibid. P. 118). Предпочтительными здесь стали 2 варианта иконографии: М.-пастух, с ягненком на руках и с посохом (ц. Митрополии в Мистре, 1272–1288 — Ibid. P. 116–117), при этом могут сохраняться богатые одежды, принятые при дворе (фреска в ц. свт. Николая «стис Маруленас» в Мегали-Кастании, п-ов Мани, XIII в. (Ibid. P. 119. Il. 3), или М.-воин в доспехах, с копьем, щитом и мечом, что может быть связано с его почитанием среди воинов-акритов, потомки к-рых попали в XI в. на Крит (ц. Спасителя в Кефали, подобласть Ханья на Крите, 1319–1320 — Ibid. P. 12–13).

Известны варианты иконографии М.-мученика (напр., росписи ц. св. Георгия в Старо-Нагоричино, 1318, мастера Михаил и Евтихий (*Тодић.* 1993. С. 78); параклиса св. Димитрия в Дечанах, 1335–1350 (Зидно сликарство. 1995. С. 37. № 72); ц. Панагии Крина на о-ве Хиос, 1734). Именно так его предписывает изображать и Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733): «...юный, без бороды» (Ерминия ДФ. С. 165. № 63).

Единоличные образы М. в западноевроп. искусстве представлены алебастровой статуей работы скульптора Эврара из Орлеана (ок. 1340, собор в Лангре, Франция), статуями XVI в. в Сен-Маммесе (деп. Сена и Марна) и в Шаурсе (деп. Об); в алтаре-полиптихе Св. Троица, М., Иаков, Зинон и Иероним из ц. Санта-Тринита в Пистое (1455–1460, Национальная галерея, Лондон, художники Франческо Пезеллино и фра Филиппо Липпи, на пределле изображены сцены мучения святых — The Veneration.

2013. P. 136) — изображения М. и Иакова могли быть связаны с тем, что почитание М. принесли паломники из Сантьяго-де-Компостела (*Rúa Aller, Armesto Garsia.* 2011. P. 49–50; The Veneration. 2013. P. 136. Not. 12). М. на фоне пейзажа со львами у его ног и ангелом, вручающим ему венок, есть на одной из 15 композиций, окружающих образ Мадонны в ц. св. Стефана в Беллуно (1608, худож. Франческо Фриджимелика Старший; LCI. Bd. 7. Sp. 483).

Святые Мамант и Иаков. Фрагмент алтаря-полиптиха ц. Санта-Тринита в Пистое. 1455–1460 гг. Худож. Ф. Пезеллино

М. нередко изображали и с др. святыми. Как воин вместе со святыми Георгием и Димитрием он предоставлен на памятниках, связанных с традицией почитания св. воинов акритами (The Veneration. 2013. P. 80, 98–105. Cat. 11–15). Изображение М.-воина со св. Меркурием можно объяснить тем, что местом подвига последнего также была Кесария Каппадокийская (Ibid. Cat. 16). Известны изображения М. с такими святыми — покровителями животных, как Иоанн Спостник, Модест и Власий, Трифон. В ряде случаев причины

Мученичество св. Маманта. Роспись ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны. До 1350 г.

объединения образов святых по к.-л. признакам не всегда поддаются объяснению и могут быть связаны с пожеланиями заказчиков (напр., М. с пророками или с равноапостольными Константином и Еленой).

Впервые сцена мученичества М. появилась на миниатюре из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 4, 1-я четв. XI в.): палач колет мученика копьем в живот, кровь струится; фронтально изображенный М. прижимает руки к животу, юное лицо его при этом безучастно, взор устремлен вверх, он одет в короткую тунику с подвернутыми рукавами, босой. Сцена представлена на фоне скалистого пейзажа с редкими деревцами, справа от М.— город, по-видимому Кесария Каппадокийская. Этот сюжет с теми или иными иконографическими вариациями можно видеть в позднe- и поствизант. настенных минологиях (напр., вместе с Иоанном Спостником на вост. стене притвора в люнете в соборе мон-ря Дечаны, до 1350 (Зидно сликарство 1995. С. 378, 2.IX); в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, 1318). В Греции сцена мучения М. представлена: в мон-ре Филантропинон на острове оз. Памвотида (Янина) (1542) вместе со сценой мучения св. Иоанна Спостника; в мон-ре Преображения в Метеорах (1552); в мон-ре Варлаама в Метеорах (1566); в парекклисионе св. Димитрия в мон-ре Ватопед на Афоне, 1721 (The Veneration. 2013. P. 121. Il. 5; P. 122, Il. 6; P. 122, Il. 7).

Самое раннее изображение житийного цикла М. сохранилось в западноевроп. искусстве в серии из 18 витражных композиций XIII в. в соборе Сент-Этьен в г. Осер, Франция (The Veneration. 2013. P. 30–31), в основе сюжетов — Житие М. (по Симеону Метафрасту). Серия шпалер по рисункам (1544–1545) Жана Кузена Старшего, заказанных художнику епископом г. Лангра Клодом де Лонги, имеет ту же лит. основу. Сохранились 3 шпалеры («Св. Мамант проповедует диким зверям и птицам» и «Св. Мамант в печи» — в Лангре; «Св. Мамант перед правителем Каппадокии» — Лувр, Париж) и 2 рисунка («Св. Мамант спасается от утопления» — Национальная б-ка Франции; «Аммия просит Фавста разрешить ей взять св. Маманта под опеку» — Метрополитен-музей, Нью-Йорк; *Ross.* 1978. P. 29, 32; *Stein.* 2002. P. 63–76; The Veneration. 2013. P. 136). В искусстве итал. Ренессанса к Житию М. обращались в XV в. Вышеупомянутый полиптих (1445–1456, худож. Франческо деи Франчески) включает 4 сцены Жития мученика. Отдельные его части хранятся в неск. различных собраниях: в музее Коррер в Венеции («Мученичество св. Маманта»), в музее Кастельвеккьо в Вероне («Св. Мамант перед Аврелианом» (?); «Молитва св. Маманта») и в галерее Йельского ун-та («Бегство воинов, присланных арестовать св. Маманта»). На пределле алтаря ц. Св. Троицы в Пистое (1455–1460) представлена редкая сцена «Св. Мамант в темнице со львами» (The Veneration. 2013. P. 136).

В восточнохрист. искусстве первый известный житийной цикл датируется ранним XIV в.; он представлен на раме иконы М. из ц. Пресв. Богородицы в Мутуласе на Кипре и в среднике, где он изображен сидящим на льве (Ibid. Cat. 1). На полукруглого формата иконе, находящейся над гробом М. в Морфу, помещены сцены Жития и мученичества М. (наиболее полный цикл) и вмч. Геор-

гия (XVI в.; Ibid. P. 79, 96–97. Il. 4); житийные циклы 3 мучеников — М., Георгия и вмч. Димитрия Солунского, совмещены на иконе нач. XX в. (Ibid. P. 103. Il. 5). Житийные сцены изображены на крышке реликвария М. (1832, Морфу), а также на иконе (1720, ц. св. Маманта в дер. Айос-Мамас в округе Лимасол), где представлена пещера, в к-рой чудесным образом появилось Евангелие, когда святой ударил посохом о землю (Ibid. P. 80), и где впосл. М. преставился.

В Греции и на Балканах наиболее частым сюжетом было «Мученичество св. Маманта», однако есть и более полные циклы, напр., росписи в ц. св. Маманта в Мангуфико близ сел. Кундурас, под-

Мч. Мамант перед правителем Каппадокии. Шпалера. 1544–1545 гг. Худож. Ж. Кузен Старший (Лувр, Париж)

область Ханья, Крит) (1355–1356; Ibid. P. 100. Il. 2), в цикл также включена редкая сцена «Освобождение пленников» (Ibid. P. 120. Il. 4).

На Руси, несмотря на народное почитание М. (Мамонтия-овчарника) как покровителя овец, его изображения немногочисленны. В частности, ростовой образ М. помещен в 5-м ряду на юго-западном столбе Успенского собора Московского Кремля (роспись 1642–1643; Архив ИИМК РАН. Ф. 21 Ед. хр. 1511; по: ГММК ОРПГФ. Ф. 20. 1962 г. Ед. хр. 31. Л. 112 (Мат-лы по истории реставрации Успенского собора)), а также на юго-вост. столбе Троицкого собора Макариева Желтоводского мон-ря (кон. XVII в.).

Лит.: *Bordier H. L.* Description des peintures et autres ornements contenus dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. P., 1883; *Παπαδόπουλο-Κεράμεως Ἀ.* Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν. СПб., 1891. Т. 1; *Omont H. A.* Facsimilés des plus anciens manuscrits grecs: En onciale et en minuscule, de la Bibliothèque nationale du XVe et XVIe siècle. P., 1892; *Fry R.* Exhibition of Pictures of the Early Venetian School at the Burlington Fine Arts Club // The Burlington Magazine for Connoisseurs. L., 1912. Vol. 20. N 108. P. 346–359; Vol. 21. N 109. P. 44–49; N 110. P. 95–101; *Wulff O.* Altchristliche und byzantinische Kunst. B.; Neubabelsberg, 1914. Bd. 2; *Wilpert J.* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.– XIII. Jh. Freiburg i. Br. 1916. Bd. 4; *Jerphanion G., de.* Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce. P., 1925. Vol. 1; *Leroquais V.* Les bréviares manuscrits des bibliothèques publiques de France. P., 1934; *Σωτηριού Γ. Α.* Τα βυζαντινά μνημεία της Κύπρου. Αθήναι, 1935. Τ. 1; *Τσακοπούλας Αι., διάκ.* Περιγραφικός κατάλογος των χειρογράφων του Οικονμικού Πατριαρχείου // Ορθοδοξία. 25. Σταμπούλ, 1950; *Millet G., Frolow A.* La Peinture de Moyen Âge en Yougoslavie. P., 1957. Vol. 2; *Gerola G.* Τοπογραφικός κατάλογος των τοιχογραφημένων εκκλησιών της Κρήτης. Ηράκλειο, 1961; *Μαράβα-Χατζηνικολάου Α.* Ευλογία του Αγίου Μάμα // ΔΧΑΕ. 1962. Τ. 2. Σ. 131–137; *eadem.* Ο άγιος Μάμας / Προλ., επιμ. Π. Γ. Κιτρομηλίδης. Αθήναι, 1995²; *Алибегашвили Г. В.* Худож. принцип иллюстрирования груз. рукописной книги XI — нач. XIII в. Тб., 1973. С. 134–140. Табл. III; LCI. Bd. 7. Sp. 483–486; *Coumbaraki-Pansélinou N.* Saint-Pierre de Kalyvia-Kouvara et la chapelle de la Vierge de Mérenta. Thes., 1976. P. 102. Pl. 50; *Ross J. B.* Jean Cousin the Elder and the Creation of the Tapestries of S. Mamas // The Art Bull. N. Y., 1978. Vol. 60. N 1. P. 28–34; *Sanikidze T., Abramishvili G.* Orfèvrerie géorgienne du VIIe au XIX siècle. Gen., 1979; *Gallas K., Borboudakis M., Wessel K.* Byzantinisches Kreta. Münch., 1983. P. 286. Abb. 245; *Cabelić S. D.* Representations of St. Mamas in the Wall Painting of Cyprus // Zograf. 1984. T. 15. P. 69–75; *Залесская В. Н.* Ампулы-евлогии из Малой Азии (IV–VII вв.) // ВВ. 1986. Т. 47(72). С. 182–190; *она же.* Литургические штампы-евлогии: (Св. Лонгин Криний и св. Мамант Кипрский) // Литургия, архитектура и искусство визант. мира. СПб., 1995. С. 236–242. (Византинороссика; 1); *Κύπρος:* 9000 χρόνων έργα πολιτισμού λεηλατούνται / Επιμ. Ε. Κυπραίου. Αθήναι, 1985; *Papageorgiou A.* Ikonen aus Cypern. Nikosia, 1992; *Тодић Б.* Старо Нагоричино. Београд, 1993; Зидно сликарство манастира Дечана: Грађа и студије / Уред.: В. Ј.Ђурић. Београд, 1995; *Hein E., Jakovlević A., Kleidt B.* Zypern: Byzantinische Kirchen und Klöster: Mosaiken und fresken. Ratingen, 1996; *Stylianou A., Stylianou J.* The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. Nicosia, 1997²; Cyprus: A Civilization Plundered. [L., 1998]; *Frigerio-Zineou St.* L'art «italo-byzantin» à Chypre au XVI siècle: Trois témoins de la peinture religieuse: Panagia Poditou, la Chapelle Latine et Panagia Lamatikê. Venise, 1998; *Ἄσπρα-Βαρβαδάκη Ι.* «Χείρ του ζωγράφου Κορνάρου *Ιωάννου* Κρητός εν τη Μονή Κύκκου» / Επιμ. Στ. Περδίκις // Πρακτικά συνεδρίου «Η Ιερά Μονή Κύκκου στη Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Αρχαιολογία και Τέχνη». Λευκωσία, 2001. Σ. 313–386; *Stein P.* A New Drawing by Jean Cousin the Elder for the St. Mamas Tapestries // Metropolitan Museum J. N. Y., 2002. Vol. 37. P. 63–76; *Ιωάννου Οικ. Γ., Χατζηχριστοδούλου Χρ.* Σωτήρα Αμμοχώστου: Η βυζαντινή κωμόπολη, Ιστορία και Τέχνη. Λευκωσία, 2002; Древности монастырей Афона в России X–XVII вв.: Из музеев, б-к, архивов Москвы и Подмосковья: Кат. выст. 17 мая — 4 июля 2004 г. / Отв. ред: Б. Л. Фонкич, Г. В. Попов, Л. М. Евсеева. М., 2004; *Sophokleous S.* Icônes de Chypre: Diocèse de Limassol, 12–16^ee siècle. Nicosie, 2006; *Χατζηχριστοδούλου Χρ.* Κτήτορες ναών και δωρητές κειμηλίων την εποχή της Τουρκοκρατίας στην Κύπρο (1571–1878): Diss. Πανεπιστήμιο Κύπρου, 2008; *idem.* Ιερά Μητρόπολις Μόρφου: Ο καθεδρικός ναός του Αγίου Μάμαντος στην Μόρφου / Κείμενα Χρ. Α. Χατζηχριστοδούλου. Ιερά Μητρόπολις Μόρφου. Λευκωσία, 2010; *idem.* Η Μόρφου ως Θεομόρφου: Του χτές, του σήμερα καί του αύριο // Χρονικό εφημερίδα Πολίτης. 2011. Τχ. 166. Σ. 21; *idem.* Η μονή της Παναγίας Χρυσοκουρδαλιώτησσας στο Κούρδαλι. Λευκωσία, 2012; *Γκιολές Ν.* Οι τοιχογραφίες του καθολικού της Μονής Διονυσίου στο Άγιο Όρος. Αθήνα, 2009; *Ηλιάδης Ι.* Ναός Μεταμορφώσεως του Σωτήρος (Αγιά Σωτήρα) Παλαιχωριού. Ιστορία — Αρχιτεκτονική καί Τέχνη = The Church of the Transfiguration of the Savior (Hagia Sotera): History, Architecture and Art. Λευκωσία, 2009; *Παπαδημητρίου Ε.* Λαϊκή ζωγραφική εγχάραξη και γλυπτική: Εκδόσεις εν τύποις. Λευκωσία, 2010; *Παπαγεωργίου Κ.* Η αναγεννησιακή αγιογραφία στην Κύπρο, τέλη 19ου και 20ής αιώνας. Κύπρος, 2010; *Rúa Aller Fr. J., Armesto Garsia. M. J.* San Mamed en Maragateria // Argutorio. 2011. Vol. 14. N 26. P. 49–54; The Veneration of St. Mamas in the Mediterranean: A Traveler, Border Detender Sait: Exhibition Cat., Oct. 2013 — Jan. 2014 = Η τιμή του αγίου Μάμαντος στη Μεσογείο: Ένας ακρίτης άγιος ταξιδέυει. Κατάλογος Έκθεσης. Οκτ. 2013 — Ιαν. 2014. Θεσ., 2013; *Сарабьянов В. Д.* Фрески Ливана по мат-лам реставрации последних лет // Лазаревские чт.: Искусство Византии, Др. Руси, Зап. Европы: Мат-лы 39 науч. конф. 2015 г. (в печати).

Ю. Н. Бузыкина

МАМА́НТ, мч. Кесарии Каппадокийской (пам. 3 дек.) — см. в ст. *Агапий, Селевк и Мамант.*

МАМА́НТ, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. ст. *Мелитинские мученики.*

МА́МАНТА СВЯТО́ГО МОНАСТЫ́РЬ [греч. ἡ μονὴ τοῦ ἁγίου Μαμᾶ], близ К-поля, был расположен на зап. (европейском) берегу прол. Босфор, в совр. стамбульском районе Бешикташ. Руины мон-ря и имп. резиденции рядом с ним были известны еще в 1-й пол. XX в.; к наст. времени полностью утрачены. Мон-рь был посвящен мч. *Маманту* Кесарийскому (пам. 2 сент.; пам. зап. 17 авг.).

В 469 г. на берегу Боспора (ныне Босфор) был построен торговый порт; с того же времени существовал имп. дворец с ипподромом. Об основании М. м. в Византии были известны 2 предания. Согласно 1-му, его основателем был евнух Фарасман, придворный имп. *Юстиниана I* (527–565) (*Zonara.* Epit. hist. Vol. 3. P. 300; *Σάθας.* ΜΒ. Τ. 7. P. 101). По 2-й версии, мон-рь построен Гордией, сестрой имп. *Маврикия* (582–602) (Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. T. Preger. Lipsiae, 1907. Vol. 2. P. 274). Вероятно, обе версии исторически обоснованы, т. к. мон-рь, возникший в сер. VI в., мог быть перестроен Гордией или

возведен в ранг дворцового владения. Существовало также мнение, что М. м. основан самим имп. Маврикием (*Nicet. Pector.* Vita Sym. 34 // OrChr. 1928. Vol. 12. P. 46). С VII в. в кафоликоне мон-ря находились могилы семьи имп. Маврикия и августы Константины, большинство членов к-рой погибли в результате переворота *Фоки* в 602 г. Дворец Маманта приобрел особое значение в VIII в.; здесь в разное время жили имп. *Лев III Исавр* (717–741), *Константин V* (741–775), *Константин VI* и имп. св. *Ирина* (80-е гг. VIII в.– нач. IX в.), в 809 г.– св. *Феодор Студит*, его дядя Платон и брат Иосиф (*Theod. Stud.* Laudatio s. Platonis hegumeni. 39 // PG. 99. Col. 841; *Idem.* Ep. 1. 48 // Ibid. Col. 1073). В 813 г. дворец и М. м. были разграблены болгарами из войска хана Крума, которые подходили к К-полю и угрожали городу осадой. Однако вскоре комплекс был восстановлен, его значение сохранялось в IX в. 24 сент. 867 г. во дворце Маманта был убит имп. *Михаил III*, также подолгу живший здесь и увлекавшийся скачками на ипподроме.

История М. м. также реконструируется фрагментарно. В 922 г. по приказу имп. *Романа I Лакапина* из М. м. в мон-рь *Мирелейон* в К-поле были перенесены 3 саркофага с останками имп. Маврикия и его родственников (*Const. Porphyr.* De cerem. 1829. P. 646–647). В это время район Маманта приобрел иной облик. Согласно договорам Византии с Русью 907 и 944 гг., порт Маманта был единственным местом, где имели право жить легально рус. купцы. Отсюда им позволяли ездить на основные рынки К-поля группами не более 50 чел., без оружия, и торговать беспошлинно (ПВЛ. 1996. С. 17, 24, 153, 160–161).

К кон. X в. мон-рь находился в упадке; его возрождение началось после того, как общину возглавил св. *Симеон Новый Богослов*. Он поступил в М. м. в кон. 70-х гг. X в., в 980 г. был здесь рукоположен во пресвитера. Спустя нек-рое время патриарх *Николай II Хрисоверг* (979–991) утвердил его в сане игумена М. м. Св. Симеон предпринял масштабную реконструкцию монастыря: приказал освободить храм от старых саркофагов, выстлал пол мраморными плитами, украсил новыми иконами и лампадами. Ок. 996–998 гг. группа монахов воспротивилась игуменству Симеона, жаловалась на него патриарху св. *Сисинию II* (996–998), но Симеон вскоре изгнал их из мон-ря. Из-за сложных отношений св. Симеона с церковными властями он вынужден был в 1009 г. покинуть М. м. Симеон умер в основанном им монастыре св. Марина в Хрисополе близ К-поля в 1022 г.; его мощи были перенесены в М. м. в 1053 г. (*Nicet. Pector.* Vita Sym. // OrChr. 1928. Vol. 12).

К сер. XII в. мон-рь вновь пришел в упадок, т. к. ранее был передан в частное владение неким феодалам в качестве *харистикия*. В 1147 г. его взял под свое покровительство придворный мистик Георгий Каппадокиец, который еще раз перестроил мон-рь, получив финансовую поддержку от патриархов *Космы II Аттика* (1146–1147) и *Николая IV Музалона* (1147–1151). Соборный храм был вновь украшен золотом и иконами. Монастырь располагал теперь большими владениями, получил независимый статус с правами самоуправления общины; игуменом стал Афанасий, прежде бывший экономом к-польского мон-ря Христа Филантропа. В конце жизни Георгий принял монашество в М. м. с именем Григорий. В 1158 г. игум. Афанасий составил Типикон, который сохранился до наст. времени. Община в то время состояла из 29 монахов, их подписи стоят под Типиконом. Он включал 48 глав и в основном опирался на *Евергетидский Типикон* (2-я пол. XI в.) (*Дмитриевский.* 1895; *Εὐστρατιάδης.* 1928). В 1164 г. Типикон получил апробацию и был одобрен комиссией имп. секретаря Иоанна Дифера, состоявшей из настоятеля *Студийского монастыря* Феофилакта, студийских монахов и нек-рых придворных. Вероятно, М. м. считался связанным со Студием и в ряде вопросов подчинялся этой столичной обители.

Имп. Исаак II Ангел (1185–1195) также проводил реконструкцию М. м. В то время некий монах принес в К-поль из Каппадокии главу св. Маманта и она была помещена в М. м. (Historia translationum S. Mamantis // ActaSS. Aug. T. 3. P. 444). В 1200 г. мон-рь посетил рус. паломник Антоний Новгородец, к-рый упомянул, что в М. м. хранятся мощи св. Маманта. В период *Латинской империи* (1204–1261) монашеская жизнь в М. м. была скорее всего прервана. В течение нек-рого времени в М. м. жили монахи-доминиканцы. В XIV в. М. м. упоминается в источниках трижды. Когда в 1350 или 1351 г. имп. *Иоанн Кантакузин* начал планировать отречение от престола, он первоначально избрал для своего уединения М. м., однако затем изменил свое решение (*Cantacus.* Hist. IV 16. 1832. Vol. 3. P. 107–108). В 1353 г. К-польский патриарх *Каллист I* (1350–1353, 1355–1363/64) из-за несогласия с возведением на имп. престол *Матфея Кантакузина* (1354–1357) был вынужден покинуть К-поль; он удалился в М. м., где провел в изгнании 4 года (Ibid. IV 36, 37. P. 259, 270, 275; *Niceph. Greg.* Hist. 1855. Vol. 3. P. 188). М. м. в последний раз упоминается в визант. источниках в 1399 г., когда патриарх *Матфей I* рассматривал в суде тяжбу мон-ря с неким землевладельцем Мануилом Раулем Палеологом; судебным решением независимость и привилегии М. м. были подтверждены (*Miklosich, Müller.* Vol. 2. P. 304–312). Сведений о дальнейшем существовании М. м. и времени его запустения нет.

Лит.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 702–715; *Pargoire J.* Les Saint-Mamas de Constantinople // ИРАИК. 1904. Т. 9. С. 261–316; *idem.* Saint-Mamas: Le quartier des russes a Constantinople // EO. 1908. Vol. 11. P. 203–210; *Εὐστρατιάδης Σ.* Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου Μεγαλομάρτυρος Μάματνος // Ἑλληνικα. 1928. Т. 1. Σ. 245–314; *Laurent V.* Remarques critiques sur le text du typikon du monastere de Saint Mamas // EO. 1931. P. 233–242; ODB. Vol. 1. P. 312; Vol. 2. P. 1278; *Janin.* Eglises et monasteres. P. 314–319; BMFD. 2000. P. 973–1041.

И. Н. Попов

МАМЕ́ЛХВА [греч. Μαμέλχθα] († 343 или 344), мц. Персидская (пам. 5 окт.). Краткое Житие М. сохранилось в визант. Синаксарях (PG. 117. Col. 92; SynCP. Col. 107–108, 111–112). Более пространное Мученичество из рукописи Hieros. Patr. 22 (XI в., Fol. 31v — 32v) остается неизданным. М. жила в Персии и была жрицей в храме Артемиды. Однажды она увидела во сне ангела, поведавшего ей тайны веры Христовой. Она рассказала свой сон сестре, к-рая была христианкой, и та отвела ее к епископу. М. приняла крещение, а сестра стала ее восприемницей. Язычники, разгневанные обращением М. в христианскую веру и отказом приносить жертвы Артемиде, забили ее камнями. С момента принятия таинства не прошло еще и 8 дней, святая была в белых крестильных одеждах. Тело М. бросили

Мученицы Мамелхва Персидская и Харитина Амисийская, Мученичество ап. Фомы. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

в ров, 2 христианина вынули и похоронили его в др. месте. Впосл. по ходатайству епископа того города, где жила М., персид. царь позволил разрушить храм Артемиды, на его месте построить церковь во имя мученицы и перенести туда мощи М. Видя, что от них совершались чудотворения и исцеления, мн. язычники обратились ко Христу. Во имя этой святой был построен мартирий в К-поле («по ту сторону [Золотого] Рога»), где 5 окт. совершался синаксис (соборная служба) (SynCP. Col. 112; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 60). С. А. Морчелли первым высказал мысль, что упоминание мц. Мамелхвы в ряде средневизант. календарей под 6 июня относится к М. и может быть связано с перенесением ее мощей в К-поль (*Morcelli S. A.* Calendarium Ecclesiae Constantinopolitanae. R., 1788. T. 1. P. 179; T. 2. P. 127).

Предположительно М. отождествляют с одноименной мученицей, упомянутой в сир. Мартирологе Карка-де-Бет-Селох Vat. syr. 160 (BHO, N 807) вместе с еп. сщмч. *Нирсой* (пам. 20 нояб.) и с мучениками из Бет-Гармая, пострадавшими при Шапуре II. Однако не все исследователи разделяют это мнение (напр., П. Дево).

Ист.: BHG, N 2245; ActaSS. Oct. T. 8. P. 53; ЖСв. Окт. С. 122–123; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 287–288.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 171, 309; Т. 3. С. 414–415; *Devos P.* Commémoraisons de martyrs Persans dans le synaxaire de Lund // AnBoll. 1963. Vol. 81. P. 146–147; *Sauget J.-M.* Mamelchta // BiblSS. Vol. 8. Col. 613–614; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 287–288; *Fiey J. M.* Saints syriaques. Princeton, 2004. P. 132; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Т. 2: Ὀκτώβριος. Ἀθῆναι, 2009². Σ. 57.

Иконография. Наиболее раннее известное изображение М. (под 5 окт.) находится в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 91, 1-я четв. XI в.). Мученица изображена коленопреклоненной (или ползущей на коленях), на ней светлые одежды, написанные серо-синим тоном, полностью покрывающие ее фигуру:

Мученичество св. Мамелхвы. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 91)

широкий хитон с шитыми вставками у плеча, платье с длинными рукавами, на голове плат. Святая прикрывает левой покровенной рукой голову, из раны на к-рой капает кровь, лик ее обращен к зрителю, а глаза подняты к ране. Два молодых палача, один с мечом в ножнах, камнями побивают мученицу. Фоном композиции служит гористый ландшафт, контуры фигуры М. повторяются в очертаниях горы пурпурного цвета, символизирующего избранность и страдание.

В последующих лицевых минологиях образ М. имеет иную трактовку, более традиционную для визант. искусства. Фигура святой появляется рядом с мц. Харитиной, память к-рой приходится на тот же день. Их фигурки в виде маргинальных миниатюр украшают страницы минология в рукописи лицевого Евангелия с Синаксарем (Vat. gr. 1156. Fol. 256v, 3-я четв. XI в.). М. стоит справа от мц. Харитины, имя к-рой упоминается первым, она облачена в синий мафорий и красное платье, в правой руке — белый крест, левая покрыта либо держит камень (так можно атрибутировать небольшое белое пятно). Обеих мучениц изображали в настенных минологиях храмов визант. периода на Балканах, напр. в нартексе ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318), с греч. подписью, рядом с М. ошибочно подписана дата — 6, а не 5 окт. В соборе в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320) на столбе в сев. нефе храма М. представлена слева от мц. Харитины, обе изображены по колени, на М. мафорий красного цвета, светло-зеленое платье, в правой руке крест, левая под покровом, слав. подпись. В росписи притвора (1561) ц. св. Апостолов (Св. Спаса) в Печской Патриархии воспроизведена композиция, восходящая к Минологию имп. Василия II. На своде центральной травеи вост. нефа изображено побиение камнями М., к-рая стоит на коленях, укрываясь от 2 палачей.

В рус. лицевых подлинниках образ М. (под 5 окт.) имеет вариации. Сводный иконописный подлинник XVIII в. сообщает, что М. «подобием аки Харитина, одежда на ней белая» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 167); в подлиннике под редакцией С. Т. Большакова также рекомендовалось писать обе-их святых сходно: «И святыя мученицы Мамелфы такова ж», одежды ее имели контрастные цвета: «риза празелен, испод киноварь» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 36). В руководстве акад. В. Д. Фартусова приводится описание облика М. (Мамелхфы), восходящее к к-польским образцам эпохи Македонской династии нач. XI в.: она — «типа персидского; молода, но не юна, так как была жрицей; в белом подпоясанном хитоне с широкими рукавами и с распущенными волосами» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 38).

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 194, 263, 291, 363; LCI. Bd. 7. Sp. 485.

М. А. Маханько

МА́МИКА ГО́ТСКАЯ, мц. (пам. 26 марта) — см. ст. *Готские мученики.*

МА́ММИЙ (Маммин), мч. Керкирский (пам. 28 апр.) — см. *Саторний* и др. мученики Керкирские.

МАМНЕ́ [груз. მამნე], груз. златоваятель XVI в. Его деятельность пришлась на период возрождения груз. искусства, когда в Грузии наблюдалось относительное внешнеполитическое спокойствие. Известны 6 созданных М. произведений,

все они содержат надписи с указанием имени мастера, что является редким фактом в истории не только грузинской, но и всей средневек. чеканки в целом: предалтарный крест из ц. во имя вмч. Георгия в сел. Садгери, выносной крест из мон-ря *Гелати* (оба в ГМИГ), предалтарный крест из церкви Баракони во имя Пресв. Богородицы в сел. Цеси, киот иконы «Распятие» (икона не сохр.) из Распятской ц. в сел. Кулаши, выносной крест из ц. во имя вмч. Георгия в сел. Хони (все 3 в *Кутаисском государственном историко-этнографическом музее*) и киот иконы в честь Успения Пресв. Богородицы из мон-ря *Шемокмеди* (киот и икона утрачены в 1920, сохр. фото: Нац. музей Грузии. Колл. Д. Ермакова. Негативы 18024, 18025; *Кондаков*. 1890. С. 123, 124. Рис. 62, 63; *Сакварелидзе*. 1987. С. 63–65. Табл. 27). Упоминание имен ктиторов-заказчиков, также зафиксированных в подписях, позволяет выделить в творчестве мастера 2 периода: его работу в Самцхе (Юж. Грузия) и в Зап. Грузии.

Наиболее значительным произведением М. считается крест из церкви в Садгери (дерево, покрыт позолоченными серебряными пластинами; 2,3×1,06 м). Сохранилась сочиненная клириком садгерской церкви диак. Симеоном Шотисдзе (также Шотишвили) ода, в к-рой прославляются крест и его автор, в ней упомянуты почти все лица, чьи имена присутствуют в надписях на кресте (*Абуладзе, Шарашидзе*. 1941. С. 683–688). В тематическую программу креста включены 26 композиций: Деисус (в центре), 13 сцен Господских праздников, житийный цикл вмч. Георгия. М. как мастер групповых сцен умело работает с композицией, его интересует прежде всего человеческая фигура. На крестах из церквей в Садгери и Баракони фигуры образуют высокий рельеф на гладком фоне, мастер пытается создать объемный образ, однако настоящая пластика отсутствует. Для М. характерны в большей или меньшей степени удлиненные фигуры, формы утрированы с нек-рой долей манерности. В творчестве М. привлекает внимание и декоративная составляющая произведений. Орнамент в его исполнении отличается большим мастерством, иногда особой утонченностью (киоты из мон-ря Шемокмеди и из церкви в Кулаши, ручки крестов из мон-ря Гелати и из церкви в Хони). В иконографических схемах его работ присутствует несколько редких типов: на кресте из церкви в Садгери изображены вмч. Георгий, держащий в руках

Крест из ц. во имя вмч. Георгия в сел. Садгери. XVI в. Мастер Мамне (ГМИГ)

свою отрубленную голову, а также поверженный вмч. Георгием имп. Диоклетиан на коне; на сионе креста из мон-ря Гелати Пресв. Богородица представлена между апостолами Петром и Павлом и др.

Ист.: *Кондаков Н.* Опись памятников древности в нек-рых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены и истолкованы Д. Бакрадзе. СПб., 1890.

Лит.: *Абуладзе И. В., Шарашидзе Х. Г.* К вопросу об имени и родине Руставели // Моамбе (Вестник) / АН Груз. ССР. Тб., 1941. Вып. 7. С. 681–688; *Амиранашвили Ш. Я.* История груз. искусства. М., 1950. Т. 1. С. 257–258; *Чубинашвили Г. Н.* Грузинское чеканное искусство: Исслед. по истории груз. средневек. искусства. Тб., 1959. С. 525, 526, 627, 628, 630, 631. Ил. 494–501; *Чхартишвили А. А.* Златоваятель Мамне и реалистические тенденции в позднефеод. искусстве чеканки Грузии: АДК. Тб., 1966; *он же.* Златоваятель Мамне. Тб., 1978 (на груз. яз.); *Сакварелидзе Т. А.* Грузинское чеканное искусство XIV–XIX вв. Тб., 1987. Т. 1: XIV–XVI вв. С. 37–78. Табл. 13–36 (на груз. яз.); Jewellery and Metalwork in the Museums of Georgia. Leningrad, 1994. Il. 218–221.

Т. А. Сакварелидзе

МАМО́НИЧИ, семья книгоиздателей, внесших значительный вклад в развитие кириллического книгопечатания в *Литовском великом княжестве* (ВКЛ) в посл. четв. XVI — 1-й четв. XVII в. Издателями являлись двое из 3 сыновей преуспевающего виленского купца И. Мамонича (среди прочего торговавшего книгами) — Лука (Лукаш) Иванович († 1606) и Кузьма Иванович († 1607). Братья занимали важные гос. должности: Кузьма в 1577, 1583, 1595 и 1601 гг. избирался виленским бурмистром; Лука был назначен старостой г. Дисна, в 1585 г. занял пост скарбного (казначея) ВКЛ. К маю 1574 г. они создали в своем доме в Вильно «Друкарню Мамоничов» («Друкарню дому Мамоничов»), просуществовавшую дольше, чем др. частные типографии в Юго-Зап. Руси,— почти 50 лет (с перерывами). В 1574–1623 гг. вышло из печати ок. 85 изданий, среди к-рых — богослужебные и библейские книги, офиц. документы, законодательные акты, учебные пособия и др. Типография М. объединила вокруг себя православных меценатов из Вильно (братья Иван и Зиновий Семеновичи-Зарецкие и др.) и др. мест (князья *Константин Константинович* Острожский и А. М. *Курбский*).

В деятельности типографии М. выделяют 3 этапа. На 1-м этапе (1574–1576) в типографии М. трудился приехавший в Литву из Москвы печатник Петр *Мстиславец*. Подготовленные им книги: Евангелие (30 марта 1575), Псалтирь (16 янв. 1576), Часовник (1574–1576) — по достоинству орнамента, гравюр, по качеству бумаги, по уровню набора превосходят все последующие издания М. Шрифт Мстиславца красив и четок, ориентирован на литургический полуустав московских рукописей. Впосл. отлитый Мстиславцем шрифт копировали везде, где печатались напрестольные Евангелия. В послесловиях к указанным изданиям Мстиславец благодарил своих покровителей М., которые во всем «изобильно его довольствовали». На 1-м этапе типография М. не испытывала давления со стороны правительства. Однако вступление в 1576 г. на польск. престол ревностного католика Стефана Батория побудило М., не желавших рисковать своим положением, остановить книгопечатание и расстаться с Мстиславцем, к-рый обратился в связи с этим в суд. М. были присуждены изданные книги, Мстиславцу – типографское оборудование и денежная компенсация. Однако решение суда исполнено не было, и в те-

чение неск. лет типография М. стояла опечатанной.

Возобновление работы типографии М. исследователи связывают с усилением позиций братьев в правящих кругах: Лука в 1582 г. получил привилей на войтовство, а Кузьма в 1583 г. вновь стал бурмистром Вильно. На протяжении 2-го, наиболее значительного этапа (1582–1601) книгоиздательской деятельности М. испрашивали у властей разрешение на издание правосл. книг, выполняли офиц. заказы, предоставляли типографский материал для униат. изданий. М. установили хорошие отношения с властями и заручились покровительством вице-канцлера (позднее канцлера) униата Льва Сапеги. 13 марта 1586 г. М. получили от кор. Стефана Батория исключительное право на печатание слав. и греч. книг на протяжении всей их жизни, право на продажу своих изданий в Польско-Литовском гос-ве и право на их беспошлинный вывоз за границу, что позволило братьям активизировать внешнюю торговлю, в т. ч. с Москвой.

Вернувшись в 1582 г. к типографской деятельности, М. значительно расширили материально-техническую базу: организовали производство бумаги в фольварке Повильно

Псалтирь. 1576 г. Печатник Петр Тимофеев Мстиславец. Типография Мамоничей (частная собственность)

(ныне Павильнис, Литва), приобрели неск. имений (на территории совр. Панявежского и Укмяргского районов Литвы), откуда поступали кожа и лен. Являясь равноправными владельцами типографии, М. со временем распределили между собой обязанности: книгоиздательскими и финансовыми делами ведал Лука, технические и снабженческие вопросы решал Кузьма.

Первым изданием, вышедшим после 7-летнего перерыва, стал Служебник (24 июня 1583), в послесловии к к-рому указано, что он напечатан «повелением короля Стефана». Это выражение в последующих изданиях М. не повторяется. Церковнослав. язык послесловия, упоминание в святцах «московского» святого — прп. Сергия Радонежского свидетельствуют об участии в работе над книгой московских эмигрантов. Шрифт Служебника скопирован со шрифта Петра Мстиславца. Две заставки (на листах 6 и 104) являются точными копиями (вплоть до гербового щита с сокращенным написанием имени Божидар — «Бож») плетеных заставок балканского стиля из Служебников 1519 и 1554 гг., напечатанных в типографии венецианских книгоиздателей *Вуковичей,* Божидара и его сына Виченцо. Стремление добиться сходства Служебника с венецианскими изданиями было, вероятно, продиктовано желанием М. продавать свои издания на Балканах, куда в 1572–1597 гг. не поступали книги венецианской печати вслед. того, что в Венеции четверть века славянские книги не издавались.

Деятельность кружка правосл. просветителей, объединившихся вокруг типографии, отразилась в изданиях М.: «Сборник» (11 марта 1585), «Грамматика» (8 окт. 1586) и «Диалектика» (1586). «Сборник» включает поучения святителей Геннадия I, патриарха К-польского, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, переведенные кн. Курбским (по-видимому, с помощниками). «Сборник» примечателен 2 мелкими шрифтами, которые, возможно, были отлиты учеником Ивана Фёдорова Гринем Ивановичем. Один из них воспроизводит канцелярские почерки XVI в., распространенные в ВКЛ, другой — менее оригинальный, близок к шрифту Фёдорова. Перевод учебника диалектики под заглавием «Другие диалектики Иона Спанинбергера о силогизме вытолкована» также был сделан кн. Курбским, по всей видимости, с руководства И. Шпангенберга «Trivii erotemata, hoc est Grammaticae, dialecticae, rhetoricae quaestiones» (Основы тривиума, или Вопросы грамматики, диалектики и риторики), изданного в Кракове в 1544 и 1552 гг. и в Будишине в 1560 г. Издание «Грамматики» — южнославянского грамматического трактата XIV в. «О осмих частех слова» — было предназначено для открывшейся в Вильно школы Свято-Троицкого братства. Рукопись трактата была передана М. кн. Константином Острожским. Сотрудничество М. с острожским издательским центром подтверждает и тот факт, что послесловие к «Грамматике» и весь текст «Диалектики» набраны шрифтом *Острожской Библии.* К М. попали незаконченные экземпляры Острожской Библии, для которых в сер. 90-х гг. XVI в. допечатали листы, получившие название Виленских.

Мн. богослужебные и библейские книги, выпущенные М., воспроизводят элементы изданий бывш. московских печатников Ивана Фёдорова и Петра Мстиславца. Исследователи усматривают в этом как нежелание М. афишировать свою деятельность в пользу православных (из этих же соображений М. не указывали выходные данные у большинства изданий), так и стремление продавать свою продукцию в России. Так, изданная М. Псалтирь с восследованием (10 февр. 1586) копирует Псалтирь с Часословцем Фёдорова (Заблудово, 23 марта 1570): воспроизведены шрифт, гравюра царя Давида со львом, широкая травная заставка перед 1-м псалмом. В 4 Псалтирях, выпущенных М. в 90-х гг. XVI в.: в 3 Псалтирях с восследованием (1591–1592; 30 нояб. 1593; после 1593) и Псалтири (8 янв. 1592) — использованы шрифты московского рисунка. Шрифтом московского рисунка набраны 3 издания Апостола (датировано только 1-е издание — 8 июня 1591), заставки в которых являются близкими копиями заставок во львовском Апостоле Ивана Фёдорова (15 февр. 1574). Евангелие учительное (1595 — два издания: с пагинацией и без) по набору, орнаментике, гравюрам повторяет Евангелие учительное Ивана Фёдорова и Петра Мстиславца (Заблудово, 17 марта 1569). Два напрестольных Евангелия (17 июня 1600 и 17 июля 1600) напечатаны по образцу изданного в типографии М. в 1575 г. Евангелия

Петра Мстиславца, но несколько упрощенно. Шрифту и орнаменту Мстиславца М. пытаются подражать в Псалтири в 2° (после 1600). М. достигли своей цели: их издания охотно покупали в Русском государстве. В частности, напрестольное Евангелие 1600 г. было приобретено патриархом Московским св. *Иовом*. В Московскую Русь попадали даже макулатурные листы типографии М. (*Гурилов А. А.* Две заметки о русской рукоп. традиции Пространного жития Константина-Кирилла Философа // Πολυιστωρ: Scripta slavica Mario Capaldo dicata. М.; Рим, 2015. С. 344–346).

М. получали от властей заказы на издание гос. актов. В 1586 г. братьям было поручено напечатать утвержденный в 1581 г. акт, регулирующий судопроизводство,— «Трибунал обователям Великого князства Литовского, на сойме Варшавском даный в року 1581» (1586). В 1588 г. М. получили заказ на издание свода законов, действовавших в ВКЛ,— «Статута Великого князства Литовского» (1-е изд. 1588; 2-е изд. 1592/93 г.; 3-е изд. 1594/95 г.), к-рый существовал до этого в рукописных вариантах разных редакций. «Трибунал...» и «Статут...» набраны курсивным шрифтом, ранее использованным в «Сборнике» 1585 г. Изданием офиц. характера была напечатанная курсивом однолистная «Грамота Сигизмунда III на проезд Иеремии, патриарха Константинопольского» (15 июля 1589), в к-рой король позволял патриарху проехать по землям своего гос-ва для освидетельствования церквей «закону греческого».

К изданиям М. 90-х гг. XVI в. исследователи относят нек-рые книги, не имеющие выходных данных: Пандекты Никона Черногорца (ок. 1592, не окончено), неск. малоформатных Букварей и Часословов (1592–1601).

С сер. 90-х гг. XVI в. М. выпускали униат. книги: труд Ипатия Потея «Уния, албо Выклад преднейших артыкулов, ку зъодноченью греков с костелом Рымским належащых» (1595), перевод соч. Петра Скарги «Synod Brzeski i jego obrona» (Kraków, 1597) — «Описанье и оборона собору рускаго Берестейского» (1597), «Справедливое описанье поступку и справы сынодовое и оборона згоды и едности съвершенное, которая ся стала на сыноде Берестейском в року 1596» (1597), «Возражение на Апокрисис и Отпис» (после 1599). Издание униат. лит-ры стало основным направлением деятельности типографии М. на 3-м, последнем этапе (1601–1623), когда руководство семейным делом перешло в руки Леона (Льва) Кузьмича (Козьмича), принявшего унию. Среди униат. книг, вышедших в этот период,— «Молитвы повседневные» (1-е изд. 1601 г.; 2-е изд. 1609 г.) под редакцией Леона Мамонича, «Апология Флорентийского собора» (1604), «Тезисы (ΘΕΣΕΣ)» Иосифа Вельямина Рутского (после 8 янв. 1608), «Гармония, албо Согласие веры, сакраментъов и церемоней святое Восточное Церъкви с костелом Рымъским» (ок. 1608). Униатский характер имеют Часослов (1617) и Служебник (1617), изданные под редакцией Льва Сапеги. Леон Мамонич напечатал богослужебные книги: Триодь цветная (1609) и Триодь постная (1609?) — точные копии московских изданий Андроника Невежи (24 нояб. 1591 и 8 нояб. 1589). Впосл. книг, предназначенных для реализации в России, типография М. не выпускала, поскольку началась регулярная работа на московском *Печатном дворе*. Последним изданием кириллического шрифта, напечатанным у М., была «Грамматика, албо Сложение письмени, хотящим ся учити славеньского языка малолетним отрочатом» (1621) — извлечение из «Грамматики» Мелетия (Смотрицкого) (Евье, 1619) с текстами для чтения из богослужебных книг. Леон Мамонич выпустил неск. изданий религиозно-полемического и офиц. содержания на польск. языке, в их числе — 2 издания «Статута...» (1614, 1619) и 3 издания «Трибунала...» (1616, 1619, 1623), а также значительное количество похвальных речей, надгробных и поздравительных слов для частных лиц.

После завершения деятельности «Друкарни дому Мамоничов» в 1624–1625 гг. типографское имущество было распродано и перешло в собственность виленских братских типографий, в т. ч. правосл. Свято-Духовской и униатской Свято-Троицкой.

Лит.: Документ касательно древней виленской Русской типографии Луки Мамонича, по претензии к оной Петра Мстиславцева / Ред.: И. Спрогис // Литовские ЕВ. Неофиц. ч. 1883. № 41. С. 366–368; *Lappo И. И.* К истории рус. старопечати: Виленская типография Мамоничей // Сб. Рус. ин-та в Праге. Прага, 1929. Т. 1. С. 161–182; *Iljaszewicz T.* Drukarnia domu Mamoniczów w Wilnie (1575–1622). Wilno, 1938. S. 24–56; *Зёрнова А. С.* Типография Мамоничей в Вильне (XVI–XVII вв.) // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1959. Сб. 1. С. 167–223; *Прашковіч М. І.* Культурна-асветніцкая роля друкарні Мамонічаў // 450 год беларускага кнігадрукавання. Мн., 1968. С. 155–169; *Лабынцев Ю. А.* Виленские издания Петра Мстиславца в собр. ГБЛ // Иван Фёдоров и восточнослав. книгопечатание. Мн., 1984. С. 170–179; *он же.* Пачатае Скарынам: Беларуская друкаваная літаратура эпохі Рэнесансу. Мн., 1990; *Покровский Н., Зольникова Н.* Хранители веры и книжности: Судьба правосл. книг: от Речи Посполитой до Нижнего Енисея // Родина. 2000. № 5. С. 150–152; *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта 2-й пол. XVI в.: Свод. кат. М., 2003. 2 кн. (по указ.).

Е. А. Кузьминова

МА́МОНТОВ (Мамантов) **ВО И́МЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ** (пустынь) (Тамбовской и Мичуринской епархии Тамбовской митрополии), находится близ с. Мамонтова Сосновского р-на Тамбовской обл. Первоначально мужской.

Ранее 1629–1904 гг. Основан, вероятно, ранее 1629 г. как пустынь строителем старцем Мамантом (Мамонтом), возможно постриженикомъ *Радовицкого во имя святителя Николая Чудотворца монастыря,* вотчина к-рого с кон. XVI в. располагалась в с. М. Пичаево. По преданию, старец Мамант нек-рое время подвизался на правом берегу р. Цны, а затем переселился на левый берег, где

Мамонтов во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь близ с. Мамонтова. Фотография. 2014 г.

впосл. появилось с. Мамонтово (*Магницкий.* 1874. № 3. С. 120). На липе старец обнаружил икону свт. Николая Чудотворца. К 1629 г. на этом месте был построен деревянный храм, посвященный святителю, а древесина от спиленной липы применялась при изготовлении киота для иконы и церковной утвари. По др. преданию, образ свт. Николая приплыл по реке к берегу, где и воз-

двигли церковь (Там же. № 10. С. 401–402).

Автор наиболее подробного описания мон-ря Ф. Магницкий, использовавший несохранившиеся документы, писал, что еще в 1620 (?) г. старец Мамант просил царя *Михаила Феодоровича* Романова, чтобы для собравшейся братии была отведена земля, к-рая «лежит впусте, никто на ней не пашет и не косит, и челобитчиков на нее нет» (Там же. № 3. С. 120–121). Согласно царской грамоте 1634 г., в 1629 г. инокиня Марфа, мать царя Михаила Феодоровича, пожаловала старцу Маманту земли в Ордашевском ухожье Верхоценской вол. и разрешила «устроить пустыню великого чудотворца Николы». Первоначально обитель, у к-рой не было крестьян, была бедна, пожалованные 30 четв. монастырской земли не обрабатывались. По грамоте 1634 г., налог с земли М. м. взимать запрещалось (Мамонтова пуст. 1887. С. 1, 6–7).

Согласно Тамбовским писцовым книгам писца Б. Карпова, в 1640 г. в пустынь был сделан 1-й значительный вклад — крестьяне сельца Носино передали братии Ордашевский «бортный ухожий» вместе со слободкой из 19 дворов на р. Цне «в прок без выкупу» (в 1662 здесь уже находилось полноценное монастырское село). В 1643 г. крестьянин с. Шацкого Пакида «дал вкладу Николе Чудотворцу» вотчину на р. Челновой, в 1646 г. Никифор Мещин из с. Серпового передал обители бортный ухожий «на Вороне», в 1649 г. Климент Учаватов из дер. Чиркиной пожаловал свой Ценский бортный ухожий (*Дубасов.* 1993. С. 311–312). Впосл. крестьяне сел Ялтунова, Серпового, Перкина жертвовали обители рыбные ловли по рекам Вороне, Цне, Питерке, Ивенке. В 1652 г. М. м. был приписан к *Саввиному Сторожевскому в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужскому монастырю* с крестьянами и бобылями. Вклады в пустынь увеличивались. В 1656 г. тамбовский боярский сын И. Балабанов пожертвовал пустыни вотчину «на Хопре и на Вороне и в Теллермановском лесу». К 1663 г. у монастырских стен образовались небольшое поселение Слободка, а также дер. Глубокое, а к 1682 г. вокруг мон-ря появились еще 3 деревни: Нов. Слободка, Отъясы и Сурки. Их жители были в основном переселенцами из Носин, Наровчата, Конобеева, Выши. Нередко местные крестьяне опустошали монастырские пчелиные борти, незаконно ловили рыбу, пустынь несла ощутимые убытки (в 1663 на 850 р., в 1665 на 520 р.). Причина возникновения конфликтов заключалась в том, что земли М. м. граничили с владениями крестьян, и часто граница была неопределенной. В связи с этим по прошению строителя в 1662 г. дважды проводилось межевание земель с полковым казаком Путилиным и земцами сел Татанова, Куксова и др.

Братия обители, граничившей с «дикой степью», нередко подвергалась опасности. Насельники подали царю Михаилу Феодоровичу жалобу, в которой рассказывали о бедствиях и отмечали, что «одна царская грамота не может защитить от разбойников». Царь повелел «защищать» обитель «накрепко» (*Магницкий.* 1874. № 3. С. 122). К сер. XVII в. в пустыни имелось вооружение, о чем свидетельствует опись Тамбовской крепости 1659 г.: «Да у съезжей избы под сараем... пищаль меденая без станка, по указу великого государя прислано из Тонбовскаго уезду Мамонтовы пустыни». В кон. 1670 г. пустынь и соседний Цнинский Свято-Троицкий мон-рь были разорены отрядами С. Т. Разина.

В 70-х гг. XVII в. в Мамонтове было инициировано строительство приходской церкви. В 1673 г. крестьянин А. К. Бастрыкин пожертвовал Евангелие, «с тем чтобы оно было положено на престоле» нового храма. Однако из-за недостатка средств приходская церковь так и не была построена (Там же). В писцовых книгах 1677 г. указывалось, что в пустыни близ Глубокого оз. стоял храм во имя свт. Николая Чудотворца с правым приделом во имя прп. Алексия, человека Божия. В церкви имелся 5-ярусный иконостас. К храму примыкала трапезная и паперть (круглый 5-стенный алтарь был прирублен отдельно). На св. воротах обители возвышалась колокольня, «рублена на 4-ре стены, крыта шатром, глава обита чешуею, крест деревянный, на колокольне колокол благовестной, пожаловала государыня великая старица Марфа Ивановна, 4-ре колокола приклад донских казаков» (Мамонтова пуст. 1887. С. 97, 100). В 1674 г. М. м. принадлежали 2 слободы и 2 деревни с 702 крестьянами муж. пола, в 1685 г.— 187 крестьянских дворов (Саввино-Сторожевский мон-рь. 1893. С. 154). К нач. 80-х гг. XVII в. мамонтовская братия по договору с земцами с. Кулеватова пользовалась «Ценскою, Кулеватовскою, Ордашевскою и Челнавскою водою» (тонями). Причем зимние тони принадлежали обители «исключительно», а летом и весной монахи и крестьяне «кормились на тех водах вопче» и ловили рыбу «сетьми и бреднями, дорожками и удами, и вершами» (*Дубасов.* 1993. С. 313–314).

В 1681 г. по Соборному уложению об учреждении новых епархий пустынь, приписанная к Сторожевскому мон-рю, была передана на содержание Тамбовского архиепископа (АИ. Т. 5. № 75; СГГД. Т. 4. № 128). 9 мая 1682 г. строитель М. м. иером. Иона писал настоятелю Саввина Сторожевского мон-ря, что по грамоте 1-го Тамбовского и Козловского еп. Леонтия в пустынь явились «староста поповский села Ивенья поп Василий, да села Перкина поп Гаврил... с понятыми многими людьми для описки того монастыря за него, епископа, в домовые». Иером. Иона потребовал от прибывших предъявить царский указ о передаче обители в ведение Тамбовского епископа. Указа у них не было. За сопротивление прибывшим иером. Иона был «посажен под караул». 20 июня 1682 г. М. м. вновь был утвержден в подчинении Сторожевского монастыря, чтобы «мамонтовские служебники» «Саввинским властем во всем были послушны, и пашню пахали, и все дела делали, и доходы платили». Еп. Леонтий получил указ освободить строителя Иону и впредь «ни в чем не ведать Мамонтовой пустыни» (см. подробнее: *Введенский С. Н.* Тамбовский еп. Леонтий: Очерк из истории Рус. Церкви кон. XVII — нач. XVIII в. // ИВ. 1900. Т. 80. № 6. С. 937–952). Однако 16 апр. 1685 г. свт. *Питирим,* еп. Тамбовский, в Москве просил царей Иоанна V и Петра I Алексеевичей пожаловать ему на содержание кафедры вместо скудной пустыни *Чернеев во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь* или др. обитель.

В 1764 г. М. м. был упразднен, село обрело статус дворцового. Озеро близ Никольской ц., ранее называвшееся Глубоким, переименовали в Святое, а в селе ежегодно стали устраивать ярмарки.

19 сент. 1768 г. еп. Тамбовский и Пензенский свт. *Феодосий (Голосницкий)* выдал свящ. Андрею Васильеву «храмозданную» грамоту, в которой повелевалось старую церковь «за ветхостию разобрать, а вместо ея построить новую» с «приличными» иконами и утварью. Новый деревянный холодный храм (1768–1775) был построен на кирпичном фундаменте в 5 саж. от старого, на небольшом взгорье, и 26 окт. 1775 г. освящен во имя свт. Николая Чудотворца. Стены были срублены из соснового леса «в лапу» и возводились на деревянной клети, установленной на кирпичном фундаменте. К храму примыкали рубленый 6-угольный алтарь и трапезная. Восьмигранный шатер и скаты крыш были покрыты «в чешую», глухой фонарь над куполом завершался луковичной главкой. Арки над крыльцом обрамляли сев. и юж. входы, 4-ярусная колокольня завершалась длинным шпилем с 6-угольным крестом. В 1865 и 1870 гг. были устроены на средства крестьянина Т. Яскина и освящены отапливаемый придел в честь Покрова Пресв. Богородицы и ризница.

Резной иконостас храма был декорирован витыми колонками, изображениями херувимов, покрытых листовым сусальным золотом. Первоначально иконостас венчало резное Распятие с фигурами Пресв. Богородицы и ап. Иоанна Богослова, замененное «живописным изображением Распятия» по распоряжению еп. Тамбовского и Шацкого свт. *Феофана Затворника (Говорова)*. Царские врата с искусным переплетением растительного орнамента дополняли выразительные фигуры 4 евангелистов, к-рые также по указу свт. Феофана были заменены новыми, «украшенными резьбою и изображениями» Благовещения Пресв. Богородицы и евангелистов (*Магницкий*. 1874. № 4. С. 160–162). Деревянная скульптура, созданная неизвестными моршанскими мастерами, традиционно на протяжении столетий украшала церкви Моршанского у. и близлежащих волостей, дополняя торжественность и уникальную неповторимость интерьеров. В храме находилась чудотворная резная икона свт. Николая, по молитвам перед к-рой совершались исцеления от тяжких болезней. В 1868 г. на средства гос. крестьянина И. Земцова вокруг Никольского храма вместо ветхой деревянной была построена каменная ограда.

На месте разобранной в 1780 г. старой Никольской ц. по прошению свящ. Василия Иларионова возвели храм во имя прп. Алексия, человека Божия (1792), перенесенный в 1848 г. в Моршанскую пригородную слободу.

В Никольской ц. служили священники: ок. 1754–1768 гг.— Андрей Васильев, ок. 1780 г.— Василий Иларионов и Ермолай Леонтьев, с 1790 г.— Георгий Никитин (до 1820), Гавриил Григорьев († 1816) и Борис Иванов, с 1816 г.— Филипп Петров († 1825), с 1820 г.— Василий Егоров († 1848), с 1825 г.— Иоанн Никольский, в 1827–1837 гг.— Андрей Сокольский, с 1837–1873 гг.— Петр Магницкий, с 1848 г.— Николай Успенский († 1855), с 1855 г.— Симеон Чижов, с 1873 г.— Алексий Кириллов, с 1889 г.— Иоанн Добросердов (см. *Димитрий (Добросердов)*, сщмч.). К нач. XX в. в Никольском храме служили 2 священника, диакон и 2 псаломщика. Причт владел 3 дес. усадебной и 33 дес. полевой земли. В Мамонтове имелось 28 дворов, 2 земские и одна церковноприходская школа, а также приют для «безродно-престарелых» (*Андриевский*. 1911. С. 268).

Святыни. Главной святыней монастыря был образ свт. Николая Чудотворца (Можайского), вырезанный из липы и расписанный красками (ныне в Моршанском историко-художественном музее. Скульптура КП № 2527; размер 96×57; 5×10 см). В правой руке святитель держит меч, в левой — дарохранительницу. В 1678 г. образ свт. Николая Чудотворца находился в трапезной Никольского храма (XVII в.), в 1874 г.— в 1-м ярусе иконостаса одноименного нового храма, справа от местной иконы Спасителя, в окладе (1860) и киоте с золоченой резьбой. Первоначально на главе святителя имелся лубочный венец с изображением Спасителя, Божией Матери и св. Иоанна Предтечи, замененный к 1847 г. малиновой бархатной митрой, шитой золотом (*Магницкий*. 1874. № 10. С. 401). К 1911 г. «местночтимая икона спасителя Николая Чудотворца» была почти полностью скрыта под новым серебряным окладом (*Андриевский*. 1911. С. 268). В 1913 г. юрист и общественный деятель Н. В. Давыдов († 1920) писал, что в Мамонтове «имелось при сельской церкви считавшееся окрестным населением чудотворным изображение святителя Николая,– небольшая деревянная статуя, облеченная в серебряную ризу».

К образу свт. Николая Чудотворца приходили множество паломников. Особенно много исцелений и чудес по молитвам перед иконой происходило во время Отечественной войны 1812 г. и во время мора (падежа) скота и др. эпидемий в окрестных деревнях осенью 1857 г. Согласно донесению местного благочинного Тамбовскому и Шацкому еп. *Макарию (Булгакову)*, свт. Николай «в золотом одеянии» троекратно явился во сне караульному, благочестивому старцу И. М. Шивалину, проживавшему при церкви, и повелел призвать местных жителей к покаянию. После того как караульный рассказал о видениях священнику, 21–23 нояб. 1857 г. были отслужены молебны перед иконой святителя, и падеж скота прекратился, больные выздоравливали без медицинской помощи. Считается, что летом 1861 г. с. Мамонтово было спасено от пожара заступничеством свт. Николая (*Магницкий*. 1874. № 10. С. 403–405). С тех пор скульптурную икону стали переносить в близлежащие селения крестным ходом. В 1887 г. при публикации документов по истории пустыни писали, что в с. Мамонтове ежегодно к 9 мая собирается «столько богомольцев, что приходская церковь не вмещает их всех во время богослужения. Богомольцы приходят помолиться святителю Николаю пред резным образом его, который остался единственным памятником упраздненной пустыни» (*Пискарев П. И.* [Введение] // Мамонтова пуст. 1887). Если в 1861 г. главный праздник в Мамонтове приходился на 9 мая (Николу Вешнего), то к 1911 г. престольные праздники отмечались 1 окт. (Покров Пресв. Богородицы) и 6 дек. (Никола Зимний) (*Андриевский*. 1911. С. 268).

В М. м. имелись и др. чтимые святыни: икона свт. Николая Чудотворца, украшенная серебряным окладом; образ прп. Алексия, человека Божия, написанный на полотне; Тихвинская и Казанская иконы Божией Матери, украшенные серебряными окладами. В ризнице хранились серебряные напрестольный крест (1797), дарохранительница, потир и дискос (1797) с чеканными изображениями (дары гр. И. П. Кутайсова).

Библиотека. Среди монастырских книг хранились Евангелие в серебряном окладе (дар 1673 г. крестьянина Бастрыкина), Евангелие (дар 1745 г. свящ. Евдокима Терентьева), украшенное малиновым бархатом и серебряными чеканными изображениями, Апостол (1751), сочинения святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, труды по истории Русской Церкви митр. Макария (Булгакова) и архиеп. Филарета (Гумилевского) и др. При храме обители имелась также «благочинническая библиотека», устроенная благочинным прот. П. Магницким по указу еп. Феофана (Говорова) и содержавшаяся за счет «кошельковой суммы» 8 храмов (*Магницкий*. 1874. № 17. С. 662).

1904–2016 гг. С 1904 г. крестьянки с. Мамонтова ходатайствовали об открытии жен. общины. К 1908 г. на средства «крестьянской девицы» А. Парамоновой был построен 2-этажный келейный корпус, крестьянками А. Романовой и Е. Заболотниковой пожертвовано 37 дес. пахотной «удобной» земли. К 1912 г. в общине проживали 20 вдов. 31 мая 1912 г. указом Синода на землях, принадлежавших Никольской ц., была официально открыта Мамонтовская жен. община во имя свт. Алексия, митр. Московского, с 25 насельницами. Начальницей общины стала Парамонова, вскоре принявшая постриг с именем Агния. По воспоминаниям мон. Ксении (Копыловой; † 20 марта 2002), к 1917 г. в обители проживали 85 сестер, к-рые занимались рыболовством, пчеловодством, держали лошадей, коров, кур. Земельные угодья составляли более 300 га. При общине существовала иконописная мастерская.

На средства прот. Алексия Кринова и прихожан рядом с деревянным был возведен каменный Никольский храм (1912–1915), в к-рый перенесли чтимый образ свт. Николая Чудотворца. Согласно преданию, в 1915 г., во время освящения новой церкви, к процессии подошел старец и, перекрестившись, сказал: «Долго строился храм, но мало служить будут. Все здесь уничтожат — и храм и монастырь. Будут уничтожать и Святое озеро, но не уничтожат. Исцелялись люди в этом озере и будут исцеляться».

В 1928 г. жен. обитель была упразднена, келейный корпус передан под школу крестьянской молодежи. Бóльшая часть сестер поселилась в окрестных селах (Отъяссы, Русское, Святое и др.). В Мамонтове оставались настоятельница общины игум. Агния (Парамонова; † 1940), монахини Ксения (Копылова), Анна (Виденина), Евдокия, Ольга и Пелагия. До нач. 30-х гг. XX в. в Никольском храме продолжали совершать богослужения прот. Петр Ястребцев (1870–1939?), иером. Пантелеимон (Дерябин; 1883–1969), псаломщик иером. Никандр (Щербаков), к-рых в сент. 1933 г. в числе 68 «служителей культа» арестовали и обвинили в создании контрреволюционной монархической организации. Репрессиям подверглись и сыновья прот. А. Кринова, уроженцы с. Мамонтова, священники Леонид, Николай, Василий, Иоанн, служившие в храмах окрестных сел. По решению Тройки ОГПУ по Центрально-Черноземной обл. священники были осуждены и приговорены к различным срокам заключения в концлагерях. Прот. П. Ястребцев скончался в тюрьме (его могила неизв.). Иером. Пантелеимон работал на строительстве каналов в Перерве, Москва—Волга, Шекснинской гидроэлектростанции, а после освобождения с 1937 г. работал сторожем в Моршанске, с 1945 г. служил на различных приходах, в т. ч. в кладбищенской Космодамиановской ц. г. Кирсанова, с 1955 г. проживал в *Троице-Сергиевой лавре*.

13 окт. 1940 г. монахини Ксения (Копылова) и Анна (Виденина) вновь были арестованы и 30 нояб. выездной сессией Тамбовского облсуда приговорены к 10 годам лишения свободы с последующим поражением в правах на 5 лет. Сестрам вменялось в вину неучастие во Всесоюзной переписи населения и в выборах в Верховный Совет СССР. После отбытия наказания, в кон. 50-х гг. XX в., монахини Ксения и Анна вернулись в Мамонтово и поселились в маленьком бревенчатом домике. Местные жители уважали их за стойкость веры, приходили за советом. В 2002 г. мон. Ксения была похоронена по монашескому чину на Мамонтовском кладбище.

В нач. 50-х гг. XX в. был частично разрушен храм (1912–1915). Но к Святому оз. совершались паломничества, особенно в дни празднования памяти свт. Николая Чудотворца, когда количество богомольцев достигало 10 тыс. чел. К нач. XXI в. из построек обители сохранились лишь

Архиерейское богослужение в Мамонтовом во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре. Фотография. 2016 г.

полуразрушенный келейный корпус (1908), фрагменты цокольной части каменного Никольского храма и небольшой домик.

В 2003 г. по благословению еп. Тамбовского Феодосия (Васнева) началось возрождение М. м., был создан благотворительный фонд «Возрождение православных святынь Тамбовской епархии». Решением Синода от 27 дек. 2007 г. М. м. был официально открыт. Первыми монахинями возрожденной обители стали бывш. насельницы *тамбовского в честь Вознесения Господня монастыря*.

Построены часовня-храм во имя свт. Николая (освящена малым чином еп. Феодосием 22 мая 2005), 2-этажный сестринский корпус с домовой ц. во имя прп. Марфы Тамбовской. По сохранившимся фотографиям был восстановлен Никольский храм. Отреставрирован деревянный домик, в к-ром проживала мон. Ксения. На Святом оз. построены бревенчатая купальня с часовней, ограда, оборудована монастырская набережная. 22 мая 2008 г. еп. Феодосий освятил в мон-ре бронзовый памятник свт. Николаю, в правой руке святитель держит меч, в левой — модель 5-главого храма.

Чудотворный образ свт. Николая благодаря 1-му директору Моршанского музея П. П. Иванову в 1922 г. вместе с др. древностями поступил в музейные фонды (подробнее см.: *Климкова*. 2011). Скрытый за серебряным окладом образ полностью не обследовался. В книге поступлений музея сохранилась запись о происхождении памятника: «Изъят из старой церкви села Мамонтово Моршанского уезда в 1922 году».

Ист.: Г. Тамбов в 1659 г. // Изв. Тамбовской УАК. 1885. Вып. 6. С. 10–30; Мамонтова пуст.

Тамбовской губ.: Док-ты, относящиеся к истории пуст. / Собр.: П. И. Пискарев. Тамбов, 1887; Опись док-тов, относящихся к Мамонтовой пуст. // Изв. Тамбовской УАК. 1891. Вып. 32. С. 70–82.
Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 47–48; СГГД. Т. 4. № 138; ДАИ. Т. 10. № 81; *Хитров Г. В., свящ.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861; *Магницкий Ф.* Ист.-стат. описание Николаевской в с. Мамонтове церкви // Тамбовские ЕВ. 1874. Отд. неофиц. № 3. С. 119–124; № 4. С. 159–164; № 10. С. 399–412; № 15. С. 606–608; № 17. С. 658–671; *Дубасов И. И.* Сообщения: [К истории Мамонтовой пуст.] // Изв. Тамбовской УАК. 1887. Вып. 14. С. 5–8; *он же.* Очерки из истории Тамбовского края. Тамбов, 1993; *Бл-ин П., свящ.* О благочинных б-ках // Тамбовские ЕВ. 1892. № 12. Ч. неофиц. С. 538; Саввино-Сторожевский мон-рь близ Звенигорода. М., 1893; *Андриевский А. Е., ред.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911; *Давыдов Н. В.* Из прошлого. М., 1913; *Кученкова В. А.* Тамбовские правосл. храмы. Тамбов, 1992. С. 72–73; *она же.* Святыни Тамбовской епархии. М., 1993; *Левин О. Ю., Просветов Р. Ю.* Кирсанов Православный. М., 1999. С. 142–143; *Мизис Ю. А.* Мамонтова пуст. // Тамбовская энцикл. Тамбов, 2004. С. 318; *Лисюнин В., Быкова Е.* Мамонтовская Свято-Никольская пуст. // Рус. мон-ри: Юж. часть Центр. региона России. М., 2005. С. 84–87; Никольская церковь с. Мамонтово // Храмы Тамбовской епархии: Фотоальб. / Сост.: С. А. Чеботарёв, авт. текста: О. Ю. Лёвин, С. А. Чеботарёв. Тамбов, 2005. С. 212–214; *Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае: Ист.-культурологический аспект. Саранск, 2006. С. 61–62; Тамбовский мартиролог: (1917–1953 гг.). Тамбов, 2007; *Абрамова Г. А.* Жертва Богу: По мат-лам архива УФСБ по Тамбовской обл. // Тамбовские епарх. вести. 2008. № 5. С. 24–29; Краткая история мон-ря Мамонтова пуст. // Экология Св. озера мон-ря Мамонтова пуст.: (История, совр. состояние и перспективы сохранения). Мичуринск, 2008. С. 25–49; *Полещук А.* Престольный праздник в Никольском мон-ре в Мамонтово // Тамбовские епарх. вести. 2008. № 5. С. 12–14; *Климкова М. А.* Резной образ Николы Можайского из Мамонтовой пуст. // Деревянная культовая скульптура: Проблемы хранения, изучения, реставрации: Междунар. науч.-практ. конф. (Москва, 25–26 окт. 2010 г.). М., 2011. С. 183–202.

Д. Б. Кочетов

МАМРЕ́ [евр. *mamrē';* араб. Харам-Рамет-эль-Халиль], в Библии название места (рощи, дубравы — евр. *'ēlōn*), где жил и построил жертвенник Богу ветхозаветный патриарх *Авраам* (Быт 13. 18; 18. 1; 23. 19); в христ. традиции почитается как св. место, где сохранился библейский т. н. мамврийский дуб. Владельцем этого участка земли в евр. тексте Свящ. Писания назван аморей Мамре (Быт 14. 13). М. находится в 3 км к северу от *Хеврона*, на зап. берегу Иордана.

«Мамврийский дуб» — также условное название для дерева теревинф, к-рое известно по упоминаниям в ВЗ (Быт 13. 18; 14. 13; ср.: 12. 6; Ис 6. 13). В Септуагинте и у Иосифа Флавия это τερεβίνθος (лат. наименование — Pistacia palaestina (палестинская фисташка); по-русски называется еще «терпентинное дерево»; не путать с др. видом — Quercus calliprinos, к-рый также распространен в Леванте и за которым в ряде европ. языков закрепилось название «палестинский дуб» (или «калепринский дуб»)). Это дерево упоминается в Книгах пророков (Ос 4. 13; Ис 6. 13; Сир 24. 19). В Свящ. Писании воспевается красота густой листвы теревинфа (Сир 24. 19), дающей летом тень, и потому дерево нередко называется ветвистым (Ис 57. 5; Ос 4. 13). Теревинф может достигать тысячелетнего возраста, но и после его гибели из корня растут молодые побеги — это свойство использовал в качестве сравнения

Мамврийский дуб в Хевроне. Фотография. 1900 г.

прор. Исаия в обетовании праведникам: «Как от теревинфа и как от дуба, когда они и срублены, [остается] корень их, так святое семя [будет] корнем ее» (Ис 6. 13).

Письменные источники. Иосиф Флавий упоминал, что Авраам жил рядом с Хевроном, рядом с дубравой под названием Огиг (ὠγύγος) (*Ios. Flav.* Antiq. I 186), добавляя, что эта местность расположена «в Ханаанее, невдалеке от города Хеврона». В др. сочинении (*Idem.* De bell. IV 533) Иосиф упоминает теревинф, к-рый рос в 3 км от Хеврона (18 стадий) со времени сотворения мира. Т. о., неясно, имеет ли автор в виду одно и то же место или нет. Иосиф не упоминал постройку вокруг дерева, однако, судя по археологическим данным, в его времена она уже здесь была. Не описал он также и постройку в *Махпеле,* кроме гробниц патриархов, хотя она также уже существовала.

В Книге Юбилеев (Юб 29. 17, 19; 37. 14, 17) упоминаются столица Авраама среди холмов Хеврона и построенная там башня. В раввинистических источниках место называется Бейт-Иланим, или Ботна. Здесь находился языческий рынок, один из нескольких в Палестине (Genesis Rabba. 47. 10). Евреям запрещалось

Мамре на мозаичной карте Св. земли в ц. вмч. Георгия в Мадабе, Иордания. 2-я пол. VI в.

посещать его, хотя, вероятно, запрет не действовал строго. Блж. Иероним (*Hieron.* In Jerem. VI 18. 6; *Idem.* In Zach. III 11. 4–5) также сообщал, что Веспасиан и Адриан продавали на рынке «Теребинфа» пленных евреев по цене лошади за одного человека (вероятно, недостоверное местное предание). Аналогичная история, рассказанная в Пасхальной Хронике (PG. 92. Col. 613), отличается некоторыми деталями. Неск. иначе ситуацию описал историк *Созомен* (нач. V в.; *Sozom.* Hist. eccl. II 4. 1–8), к-рый указывал, что в ярмарках участвовали не только идумеи и евреи, но и финикийцы и арабы. Язычники, иудеи и христиане приносили богатые жертвы, возжигали благовония и ладан; празднующие кидали в колодец глиняные лампы в качестве приношений, выливали в него вино, из чего можно заключить, что как источник воды колодец уже не использовался.

Паломник из Бордо (Itiner. Burdigal. 599. 3–7) сообщил, что имп. Константин построил базилику в М. Евсевий Кесарийский (*Euseb.* Vita Const. III 51–53) и Созомен (*Sozom.* Hist. eccl. II 4) оставили наиболее подробное описание этих событий.

Ок. 329 г. паломническую поездку в Палестину совершила Евтропия, теща имп. Константина. Посетив св. места *Иерусалима* и *Вифлеема,* она обратила внимание на М. Евтропия написала письмо императору, в к-ром пожаловалась на то, что св. место принадлежит иудеям и используется неподобающим образом. В ответ Константин распорядился передать право собственности на священный участок М. христианам и построить там храм. Праздники в М. с участием иудеев и язычников продолжались в течение долгого времени, поскольку Созомен еще в нач. V в. был их свидетелем. Согласно Евсевию, Созомену и блж. Иерониму, в М. в IV — нач. V в. находились следующие почитаемые объекты: дерево Авраама, дом Авраама рядом с ним, отдельная комната (или жилище) Сарры, колодец, вырытый Авраамом, колыбель Исаака (вероятно, в доме), жертвенники иудеев и язычников, перенесенные за пределы священной ограды при имп. Константине, а также некие идолы (вероятно, изображения племенных богов местного араб. населения), также разрушенные или перемещенные (*Euseb.* Vita Const. III 51–53; *Hieron.* Vita Paul. 11; *Sozom.* Hist. eccl. II 4). Расположение, а также дальнейшая история большинства этих объектов М. неизвестны.

На карте из *Мадабы* Ботна и М.— 2 места, между ними изображено дерево. В VII в. в М. был мон-рь, существовавший и после араб. завоевания (*Adamn.* De locis sanctis II 11. 6). При крестоносцах церковь была посвящена Св. Троице (*Mader.* 1957. Bd. 1. S. 95–121).

Т. о., в ряде источников — от сочинений Иосифа Флавия, нек-рых раввинов и до заметок христ. паломников VII в.— сообщалось, что со времен Второго храма на месте под одним из названий (Элонеэ-Мамре, Ботна, Теревинф или Бейт-Иланим) существовала почитаемая священная постройка, в центре к-рой рос священный дуб. На Мадабской карте дерево находится за пределами к.-л. постройки.

Рус. игум. *Даниил* (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в.) также описывал мамврийский дуб и упоминал под ним площадку, вымощенную белым мрамором. В 1884 г. патриархи Иерусалимский Никодим и К-польский Иоаким III посетили это место и благословили построить здесь храм. Совр. паломники почитают старое дерево, расположенное в 3 км на северо-запад от Махпелы (см. в ст.: *Святой Троицы монастырь в Хевроне*).

Исследование М. был впервые проведено в 1926–1928 гг. А. Э. Мадером в рамках работ католич. немецкого Об-ва Гёрреса (Görres-Gesellschaft). Раскопки были возобновлены в 1983–1990 гг. и позднее под рук. И. Магена и под эгидой Израильского мин-ва древностей и музеев.

Прямоугольная в плане постройка (49,3×65,1 м) возведена на каменистой поверхности, к-рая имела естественный уклон в юго-зап. направлении. Фундамент находится на высоте ок. 1 м над уровнем моря. Были использованы камни 3 основных размеров: камни основания достигали 0,5 м в высоту, следующие ряды были выложены еще более крупными квадрами — 0,9 и 1,13 м соответственно. В визант. период в вост. части обширной постройки была возведена церковь, которая использовалась еще при крестоносцах.

Гостеприимство Авраама. Жертвоприношение Авраама. Мозаика в ц. Сан-Витале в Равенне. 546 г.

В юго-вост. части здания обнаружен колодец, внутри к-рого сохранились следы арки (вероятно, более поздняя конструкция), подпорная стенка, а также канал с остатками свинцовой трубы. Пол основной прямоугольной постройки был облицован каменными мелкими и разноразмерными квадрами, но данная облицовка, обнаруженная in situ, появилась уже в периоды ранневизант. или средневек. перестроек, когда рим. квадры, располагавшиеся примерно на 1,5 м выше, были сняты для каких-то иных строительных целей (Мадер датировал сохранившуюся облицовку полов периодом разделенных Царств или хасмонейским временем).

Юж. стена достигает длины 65,1 м, толщины — 1,76 м. Местами она сохранилась в высоту до 5,83 м (в юго-вост. углу лишь до 2,56 м). Техника кладки простая: 2 ряда камней со внутренней забутовкой, а их обработка в точности совпадает с квадрами иродианских построек в Махпеле и на Храмовой горе: по краям сняты фаски, центральная часть квадра обработана не так тщательно, как боковые. Рядом с юж. стеной внутри здания обнаружены вырезанная в камне цистерна, к-рая, вероятно, существовала ранее, чем колодец, и постройка рим. периода.

Западная стена в длину составляет 49,35 м. В середине стены обнаружен дверной проем шириной 5,28 м, к-рый, судя по его размерам и ориентации в сторону основной дороги, был главным. В стене вторично был использован фрагмент рим. фриза (возможно, при перестройках оригинальный фриз оказался частью кладки стены). Дополнительный вход с сев. стороны был сделан позже, возможно во времена крестоносцев.

Длина северной стены составляет 64,77 м. В центральной части обнаружены неск. квадров с характерной для иродианских построек обработкой поверхности. Дверной проем располагался в сев. части стены (2 м шириной) и к нему также скорее всего вел дополнительный лестничный пролет.

По сторонам от дверного проема стену украшают т. н. лопатки (в отличие от пилястр лопатки не имеют ни баз, ни капителей). Они образуются искусно выполненными отступами стены в промежутках, к-рые подчеркнуты наклонными срезами. Края камней и по данному наклонному срезу, и по краям лопаток обработаны тонкими фасками, к-рые подчеркивали особенный монументально-суровый стиль и строгую геометричность кладки. Ширина лопаток — 0,88 м, расстояние между ними — 1,9 м (аналогичные лопатки встречаются в декоре внешних стен Махпелы и Храмовой горы). По реконструкции Магена они охватывали весь внешний периметр здания, фланкируя 2 входа.

Церковь. Остатки построенной в М. при имп. Константине Великом

церкви были найдены в вост. части здания. Строение занимало приблизительно $^1/_3$ всего здания, открытое пространство играло роль атриума. В его юго-зап. углу располагался сохранившийся от более раннего периода колодец. Церковь проста по своей планировке: это однонефное сооружение с единственной апсидой, обращенной на восток (вероятно, апсида могла играть роль алтаря еще в языческой постройке и т. о. предшествовала церкви). Все здание размещается внутри стен рим. постройки. Входу предшествовал нартекс во всю ширину. По бокам от церкви пристроены симметричные галереи и отдельные боковые комнаты, в плане они образуют подобие трансепта, сдвинутого к вост. части постройки. Дж. Уилкинсон датировал постройку церкви временем крестоносцев.

Здесь было найдено большое количество римско-визант. керамики, ламп, монет, фрагментов скульптурного декора. Среди наиболее интересных находок мелкой пластики выделяются статуэтка Диониса и миниатюрный алтарь, на к-ром сделана надпись в честь идумейского бога Коса. Иосиф Флавий рассказал историю одного из членов жреческой семьи (Костобара), к-рая была связана с культом этого бога (*Ios. Flav.* Antiq. XV 253–256).

Построенное здание реконструируется как открытое прямоугольное сооружение с пилястрами и напоминает аналогичные сооружения в Махпеле, в Хевроне и на Храмовой горе в Иерусалиме. Археологи сделали вывод, что здание в М. было возведено Иродом Великим специально для идумеев примерно одновременно с Махпелой и Вторым храмом, что имеет особое значение ввиду идумейского происхождения царя. Идумеи издревле населяли юг Иудеи и вели свое происхождение от Исава, брата Иакова, поэтому и Махпела, и М. были сакрально значимыми для них местами. После разрушения храма в 70 г. дуб продолжали почитать, видимо, и др. группы язычников, и он стал главной святыней региона.

Лит.: *Guérin V.* Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. P., 1868. Pt. 1: Judée. Vol. 3. P. 278–284; *Mader A. E.* La Basilica Constantiniana di Mambre presso Hebron second la traditione e gli ultimi scavi della Gerrs-Gesellschaft // RACr. 1929. Vol. 6. P. 249–312; *idem.* Mambre: Die Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligen Bezirk, Ramet el-Halil in Südpalästina 1926–1928. Freiburg i. Br., 1957. 2 Bde; *Ovadiah A.* Corpus of Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970. P. 131–132. Pl. 55; *Bagatti B.* The Church from the Gentiles in Palestine. Jerusalem, 1971. P. 67–68, 188–190; *idem.* Ancient Christian Villages of Judaea and the Negev. Jerus., 2002. P. 73–75; *Kasher A.* Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs. Tüb., 1988. P. 1–6, 45–78; *Magen Y.* Elonei Mamre: A Herodion Cult Site // Qadmoniot. Jerus., 1991. Vol. 24. P. 46–55 (на иврите); *idem.* Mamre // NEAEHL. 1993. Vol. 3. P. 939–942; *idem.* Mamre: A Cultic Site from the Reign of Herod // One Land — Many Cultures / Ed. G. C. Bottini e. a. Jerus., 2003. P. 245–257; *Hepper F. N., Gibson S.* Abraham's Oak of Mamre: The Story of a Venerable Tree // PEQ. 1994. Vol. 126. P. 94–105; *Беляев Л. А.* Христианские древности. СПб., 2000. С. 52–55; *Jericke D.* Abraham in Mamre: Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11. 27–19. 38. Leiden; N. Y., 2003.

С. В. Тарханова

МА́МШИТ [иврит. ממשית; араб. Курнуб; греч. Μάψ, Μάψις, Μέμφις, Мапсис, Мемфис], древний город в центральной части пустыни *Негев* (близ совр. г. Димона, Юж. Израиль).

План археологического города Мамшит
1–2. Зал с фресками; 3. Цистерна; 4. Термы; 5. Главные ворота; 6. Караван-сарай; 7. Ворота; 8. Башня; 9. Зап. церковь; 10. Вост. церковь

С 2005 г. вместе с древними городами Авдат, Элуса (ныне Халуца) и Шивта М. включен в список памятников ЮНЕСКО как участок античной караванной дороги «Путь благовоний» («Путь ладана»). В античных письменных источниках М. впервые упоминается как Μάψ, в труде Клавдия Птолемея «География» среди городов области Идумея (сер. II в. по Р. Х.; *Ptolem.* Geogr. V 16. 10). В позднеантичную эпоху среди семит. племен, в т. ч. у иудеев, город был известен под названием Мамшит, в то время как греки иногда облагораживали его, переделывая в Мемфис. Название Курнуб также восходит к античной эпохе; распространено в арабоязычной среде; могло быть заимствовано из набатейского языка. Средневек. араб. словари объясняют его значение как название местной еды из пальмового молока и фиников. В древности М. был одним из пунктов на караванных дорогах в Аравийской пустыне, к-рыми связывались с запада на восток Газа и Заиорданье, а с севера на юг — регион Иудеи и Синай. Сельское хозяйство здесь всегда играло лишь вторичную роль. До нач. II в. по Р. Х. город входил в сферу влияния Набатейского царства. М. был окружен крепостными стенами, территория за ними не застраивалась. После включения Набатейского царства в состав рим. пров. Аравия в 106 г. значение М. не претерпело существенных изменений; его роль в торговле сохранилась, а уровень развития наряду с уровнем развития др. городов Негева вырос, вероятно благодаря строительству рим. дороги Виа-Траяна в Заиорданье. Для поддержания торговли в М. разводили лошадей, что было еще одним источником процветания (обнаружено неск. конюшен). Рим. М. был в ряду наиболее важных остановок на караванной дороге Маале-Акрабим (Подъем Скорпионов). Свидетельством богатства М. в этот период может служить один из крупнейших кладов, найденных в Израиле: сосуд, в к-ром находились ок. 10,5 тыс. серебряных монет I–III вв., свинцовый слиток с литейными метками и папирусы с греч. текстами (хранится в музее Хехт в Хайфском ун-те). В позднерим. и ранневизант. эпохи М. редко упоминается в письменных источниках. *Евсевий* Памфил кратко сообщил о М. в «Ономастиконе» (нач. IV в.), отметив лишь, что на расстоянии дня пути от М., рядом с дорогой из Хеврона в Айлу (ныне Эйлат, Израиль), находится военное поселение Тамара (Θάμαρα; *Euseb.* Onomast. 8. 8). М. также упоминается в налоговом эдикте VI в., изданном для Беэр-Шевы. В географических трактатах Иерокла (1-я пол. VI в.; *Hierocles [Grammaticus].* Synecdemus / Ed. A. Burckhardt. Lipsiae, 1893. P. 721. 8) и Георгия Кипрского (VII в.; *Georgius Cyprius.* Descriptio orbis Romani / Ed. H. Gelzer. Lipsiae, 1890. P. 53) М. встречается в списке городов пров. Палестина Третья. На Мадабской карте (1-я пол. VI в.) М. изображен в виде города с арочными воротами с 2 башнями, над которыми возвышается здание с черепичной крышей, возможно, главный городской собор — Восточная ц. Упоминание М. встречается также в одном из папирусных документов, найденных в Ниссане (P. Nessana. 39; ок. сер. VI в.). В ранневизант. пери-

од экономическая ситуация несколько изменилась; торговый «Путь благовоний» прекратил действовать; конюшни в М. были перестроены в жилые дома, однако город продолжал процветать. По предположению Ф. Мейерсона (*Mayerson.* 1994), источниками нового расцвета М. в ранневизант. период были развитие монашеской жизни в пустынях Палестины, а также появление паломнических маршрутов из Палестины по направлению к Синаю. Однако А. Негев (*Negev.* 1988. P. 4) оспаривает эту теорию, показывая, что М. лежал вне дороги, связывавшей Иерусалим с Синаем, а небольшой мон-рь, прилегающий к Восточной церкви в М., едва ли мог привлекать много паломников. Однако, несмотря на приведенные аргументы, усиление паломнической активности должно было сказаться на всем регионе, через к-рый пролегали столь важные пути сообщения. О епископской кафедре в М. сведений нет. Вероятно, город входил в состав епархии Элуса, подчиненной митрополии Палестины Третьей с центром в Петре. Предположительно М. был разорен араб. племенами уже в сер. VI в. и заброшен задолго до завоеваний арабов-мусульман VII в.

Исследование города. На карте У. Я. Зеетцена (1806) М. отмечен под названием Курнуб. Зеетцен описал здесь руины крепости у подножия низкого холма, а также следы виноградников и садов в окрестностях. Э. Робинсон был в окрестностях М. и, видя его с расстояния, отметил возможные остатки церквей или общественных построек. Первое детальное описание и зарисовка плана М. принадлежат А. Музилю (1901). Помимо крепостных стен его внимание привлекли 2 церкви, башня и колодец. Работа Музиля особенно важна, т. к. Восточная ц. позднее была сильно повреждена. Ч. Л. Вулли и Т. Э. Лоуренс зарисовали др. часть города в 1914 г. без тщательной деталировки, но отметили плотину и часовую башню в окрестностях.

Наиболее тщательное исследование М. было проведено Дж. Э. Кирком и Ф. Л. О. Гаем в 1937 г. в рамках программы Палестинского исследовательского фонда. Был составлен новый план города. Рядом с сев. городскими воротами были обнаружены набатейское кладбище, остатки 2 огромных зданий и мн. др. постройки рим. и визант. периодов.

В 1956 г. Ш. Аппельбаум при поддержке Еврейского ун-та в Иерусалиме провел шурфовку рядом с зап. стеной. Была выстроена археологическая стратиграфия из 9 фаз в 4 основных слоях. Было установлено, что М. активно развивался до кон. III в. по Р. Х., а затем деятельность пошла на спад, вероятно, отчасти из-за того, что торговля между Индией и Римом несколько сократилась. В кон. IV — нач. V в. значительная часть построек была уничтожена землетрясением, которое разрушило и Западную ц., возведенную незадолго до этой катастрофы. В V–VI вв. активное строительство возобновилось. В это время появилась та хаотичная планировка М., к-рую можно видеть в наст. время. Городские стены были датированы этим же периодом, но эти выводы пересматриваются.

В 1965–1972 гг. раскопки Еврейского ун-та проводились под рук. Негева. Были исследованы 5 основных участков: городские фортификации, зап. и вост. кварталы, караван-сарай, набатейское и римское кладбища. На основании керамики в кладке стен было определено, что существующие в М. здания строились в средненабатейский (кон. I в. до Р. Х.— I в. по Р. Х.), поздненабатейский (II–III вв.) и позднеримский (IV в.) периоды. Раскопки были возобновлены в 1990 г.

Описание города. К средненабатейскому периоду относятся некоторые крупные постройки, в т. ч. расположенное в самой высокой части города прямоугольное здание с окружающими его комнатами, напоминающее крепость. В то же время появились набатейская круглая башня со ступенчатым подъемом, а также ряд зданий, на месте которых позднее были выстроены христ. базилики. В поздненабатейский период М. был существенно перепланирован. Главная улица, проложенная с севера на юг, отделила кварталы общественных зданий от жилых районов, на западе от нее были сооружены 3 больших здания.

В позднеантичный период в М. появились христ. храмы. Наиболее значительны из них 2. По найденным в кладке стен монетам Негев датирует их строительство эпохой визант. имп. Феодосия I (379–395).

Восточная церковь расположена на самой высокой точке города, на месте набатейской цитадели. Она представляет собой комплекс зданий, в к-рый входят основное церковное помещение, боковая капелла, баптистерий, пристройки (возможно, монастырские), башня (могла быть колокольней) и небольшие термы. Размеры комплекса довольно крупные, 55×35 м. Строительная техника и качество постройки высокого уровня. Внешние стены возведены из хорошо обработанных квадров известняка. Их поверхность разделена плоскими лопатками, к-рые украшены розеттами в типичном набатейском стиле. Лопатки или пилястры такого типа редко использовались в ранневизант. архитектуре. В Палестине есть лишь несколько подобных примеров (храм св. Иосифа в Назарете), однако пилястры находили применение в декоре синагог IV–VI вв. в Галилее. В целом композиции из пилястр характерны для александрийской школы эллинистического и рим. периодов, откуда они и были скорее всего заимствованы в эту эпоху.

К базилике с сев. стороны ведет широкий лестничный пролет. Главный тройной вход из-за особенностей рельефа находился не на западной, а на сев. стороне атриума. С зап. стороны были асимметрично расположены второстепенные входы; к ним вел узкий лестничный подъем. Атриум храма был оформлен 4 колоннадами, образующими квадрат. В центре атриума была устроена глубокая 4-метровая цистерна (6×5 м). Ее перекрытие поддерживалось 4 арками. Видимо, центральная часть атриума оставалась открытой, а боковые помещения были перекрыты.

Из атриума 3 входа вели в наос базилики (размер по внутреннему периметру 27,5×15 м). Ширина главного нефа вдвое больше каждого из боковых, что типично для ранневизант. базилик. Пространство делится 2 рядами колонн, по 9 в каждом. Их ритм поддерживается парой пилястр по зап. стене, расположенных точно по линии колоннад. Внешние стены базилики украшают лопатки, к-рые точно соответствуют размещению колонн в наосе. Облицовка полов в боковых нефах каменная; центральный неф украшен мозаикой. Необычно то, что пьедесталы колонн не расположены на каменных стилобатах, а сдвинуты относительно них внутрь, сужая т. о. центральный неф. Это можно отнести к ошибке

строителей, которые первоначально центральный неф слишком расширили для перекрытия. Двускатная крыша над базиликой опиралась на деревянные балки и была покрыта черепицей. Вост. часть базилики завершалась полукруглой алтарной апсидой, к-рая намного у́же по сравнению с центральным нефом. Внутри апсиды располагался 3-ступенчатый синтрон с архиерейским престолом. По бокам апсида фланкировалась 2 пастофориями. Алтарная часть выделялась поднятой на 2 ступени вимой в ширину главного нефа. Вима была огорожена алтарной преградой из привозного проконнесского мрамора.

В результате раскопок 1971 и 1990 гг. в боковых нефах были обнаружены свидетельства почитания святых. В полу с обеих сторон открыли реликварии, рядом с к-рыми находились небольшие алтари; погребения закрывались каменными крышками с отверстиями, через к-рые, видимо, наливали масло. В юж. части базилики была открыта могила, которая находилась там до строительства храма. Ее полы были вымощены зеленой черепицей, а стены покрыты росписями рим. эпохи (по стилю похожи на росписи здания XII в.).

Вдоль юж. стены расположены сиденье, а также 2 входа, ведущие в боковую капеллу и баптистерий. От баптистерия сохранилась купель в форме креста с остатками 4 колонок для балдахина. С сев.-зап. стороны к комплексу примыкает башня, являвшаяся, возможно, колокольней. В ней были обнаружены солнечные часы.

Западная церковь (церковь Нилуса) находится в юго-зап. части М., рядом с городской стеной. По размеру она меньше Восточной, но по планировке в основном идентична ей. С юж. стороны к церкви также примыкают пристройки, но баптистерий отсутствует. Атриум приобрел более вытянутую прямоугольную форму. Рядом с ним обнаружены остатки небольшой печи, в к-рой, вероятно, выпекали хлеб для церковных нужд. Размер наоса базилики по внутреннему периметру стен — 17,5×10 м. Трехнефный наос разделен 2 колоннадами, по 4 колонны в каждой. Каменные стилобаты здесь не использовались, но они имитируются мозаичными панелями, к-рые украшают интерколумнии. Как и в Восточной ц., в центральном нефе пол мозаичный; боковые облицованы камнем. В мозаике среди изображений флоры и фауны есть ктиторская надпись, в к-рой упоминается некий Нилус, строитель храма. Полукруглая апсида фланкируется 2 боковыми пастофориями, вима поднята на 2 ступени, вдоль апсиды расположен 2-ступенчатый синтрон. Двухъярусная алтарная преграда также была привезена из проконнесских мастерских.

Лит.: *Seetzen U. J.* Reisen durch Syrien, Palästina, Phonicien, die Transjordan-Lander, Arabia Petraea und Unter-Aegypten. B., 1859. Bd. 4. S. 403; *Applebaum S.* Kurnub // IEJ. 1956. Vol. 6. N 4. P. 262–263; *Negev A.* Oboda, Mampsis and Provincia Arabia // Ibid. 1967. Vol. 17. N 1. P. 46–55; *idem.* The Churches of the Central Negev: An Archaeol. Survey // RB. 1974. T. 81. P. 400–422; *idem.* The Architecture of Mampsis: Final Report. Jerus., 1988. Vol. 2: The Late Roman and Byzantine Periods; *idem.* Kurnub // NEAEHL. 1993. Vol. 3. P. 882–893; *Wenning R.* Die Nabataer — Denkmaler und Geschichte: Eine Bestandsaufnahme des archäol. Befundes. Freiburg; Gött., 1987; *Patrich J.* The Formation of Nabatean Art. Jerus., 1990; *Mayerson P.* Urbanization in Palaestina Tertia: Pilgrims and Paradoxes // *Idem.* Monks, Martyrs, Solders and Saracens: Paper on the Near East in Late Antiquity (1962–1993). Jerus., 1994. P. 232–245; *Murphy-O'Connor J.* The Holy Land: An Oxford Achaeol. Guide. Oxf.; N. Y., 2008[5]. P. 371–374.

С. В. Тарханова

МАНА́СИЯ [серб. Манасија] (Ресава), жен. мон-рь во имя Св. Троицы (Пятидесятницы) Браничевской епархии Сербской Православной Церкви. Находится на берегу р. Ресава близ г. Деспотовац (Сербия). М. был основан в 1406–1407 гг. сербским деспотом *Стефаном Лазаревичем*. Об основании монастыря сообщается в Житии деспота Стефана, составленном *Константином Костенечским*. Первоначально обитель имела название по р. Ресава, совр. наименование получила значительно позже. Освящение храма состоялось 15 мая 1418 г. при участии деспота Стефана и Сербского патриарха *Кирилла I*. В XV в. в обители находился скрипторий; считается, что он был центром т. н. ресавской книжной школы, влияние к-рой распространилось не только на серб. земли, но и на Болгарию и Македонию. После того как храм окружили мощными стенами с 11 башнями и рвом шириной 10 м и глубиной 6 м, наполненным водой, а также дополнительной внешней стеной (не сохр.), мон-рь превратился в хорошо укрепленную крепость, поэтому в 1439 г. здесь разместился османский гарнизон. В 1456 г. мон-рь пострадал во время сильного пожара, в 1458 г. вновь был занят османами. Из османской описи 1467 г. известно, что тогда в М. жили 2 монаха, их владения, за пользование к-рыми они были обязаны служить османам, оценивались в 2,785 акчи. В 1516 г. упоминается, что в М. жили представители ислам. духовенства. Во время австро-тур. войны, в 1689 г., монастырь заняли австр. войска, но уже в 1690 г. сюда вернулся османский гарнизон. В 1718–1739 гг. в М. находились австр. военные: при заключении Пожаревацкого мира (1718) на карте монастырь был обозначен как крепость. В 1725 г. монастырский комплекс был отремонтирован, в 30-х гг. XVIII в. в нем действовала школа для священников. После заключения Белградского мира (1739) австр. власти вновь отмечали высокий фортификационный характер монастырского комплекса. Во время австро-тур. войны 1788–1791 гг. турки собрали в М. и убили более 200 знатных сербов из окрестных городов и, вероятно, попытались разрушить обитель. После провозглашения Сербского государства, в 1806 г., при игум. Иоанникии, началось восстановление М. при помощи ресавского обер-кн. Милии Здравковича. В 1826 г. путешественник Иоаким Вуич отмечал, что церковь сильно пострадала при турках, настенная роспись сильно повреждена, на образах святых выколоты глаза, а монастырские здания разрушены. В Описи церквей и монастырей, действовавших в княжестве Сербия в 1836 г., данные о М. отсутствуют, вероятно, из-за ее плохого состояния. Масштабное восста-

Монастырь Манасия

новление завершилось в 1844 г. при поддержке сербского кн. Александра Карагеоргиевича. В 80-х гг. XIX в. австр. путешественник Ф. Ф. Каниц сообщал, что М. находится в хорошем состоянии, имеет 2 прихода и большие земельные владения. В 1954 г. монастырь стал женским. В 1959–1962 гг. в храме проведены реставрационные работы, худож. Б. Живкович восстановил 641 кв. м фресок (из них 140 кв. м впосл. были утрачены). В 2006 г. во время исследований были обнаружены останки деспота Стефана, похороненного здесь в 1427 г.

Храм М., прототипом к-рого является собор афонского мон-ря *Ватопед*, имеет основу вписанного креста, комбинированного с триконхом, возведен из тесаного камня. Храм венчают большой и 4 малых купола. С зап. стороны к храму примыкает притвор с куполом (после взрыва пороха восстановлен в 1735, сохр. первоначальный пол из плит разноцветного мрамора, в юго-вост. части находится могила деспота Стефана). Внешние стены храма украшены мелкими пилястрами и аркатурным фризом. Роспись церкви (завершена в 1418) является вершиной серб. изобразительного искусства того периода; считается, что ее выполнили мастера из Фессалоники. Программа роскошной и изысканной росписи отличается совершенством соотношения света и тени и богатейшей тематикой и включает (сохр. $^1/_3$ фресок) крупные композиции двунадесятых праздников, сцены из жизни и чудеса Иисуса Христа (Благословение 5 хлебов, Иисус-Ребенок беседует с мудрецами в Иерусалимском храме и др.), Страстной и Богородичный циклы (Успение Пресв. Богородицы), образы многочисленных святых (в алтаре среди архиереев представлен свт. *Савва I*, архиеп. Сербский; на стенах в храме образы святых воинов Никиты, Меркурия, Феодора Тирона и Феодора Стратилата и др. в доспехах и с оружием). На ктиторской композиции деспот Стефан, облаченный в багряную златотканую одежду, стоит на украшенной золотом подушке и преподносит модель храма Св. Троице, представленной в виде 3 ангелов.

В комплекс мон-ря входят развалины трапезной (у юж. стены, являлась самой большой подобной средневек. постройкой в Сербии, общей площадью ок. 1000 кв. м; на 2-м этаже, возможно, находился скрипторий), большой жилой корпус с часовней св. Стефана (у вост. стены; 1975, фрески Д. Яшовича) и малый жилой корпус с часовней Животворящего Креста Господня (у зап. стены; восстановлен в 1985–1989).

Лит.: *Петковић В.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 282–285; *Томић де Муро В., Томић С.* Манасија-Ресава: Историја, архитектура, сликарство. Београд, 1977; *Зиројевић О.* Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. г. Београд, 1984. С. 176; *Каниц Ф.* Србија, земља и становништво. Београд, 1991[5]. Књ. 1. С. 272–277; *Джурич В.* Византийские фрески: Средневек. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000. С. 293–300, 434–435; Деспот Стефан и његова Манасија: Научни скуп, Деспотовац–Манасија, 4. авг. 2007. Београд, 2007; Манастир Манасија (Ресава) у виђењима историјских и књижевних извора, путописаца, картографа и песника XIX–XXI в.: Научни скуп, Деспотовац–Манасија, 20. август 2006. Београд, 2007; *Радосављевић Н.* Православна црква у Београдском пашалуку, 1766–1831: Управа Васељенске патријаршије. Београд, 2007. С. 390, 397, 401, 443; *Симић Г., Тодоровић Д., Брмболић М., Зарић Р.* Манасија–Ресава. Београд, 2007.

Н. В. Радосавлевич

МАНА́ССИ – см. *Константин Манасси.*

МАНАССИ́Я [евр. מְנַשֶּׁה, *mənaššeh;* греч. Μανασσῆ], старший сын ветхозаветного патриарха – прав. *Иосифа*, родоначальник одноименного колена израильского. Был рожден в Египте от Асенефы, дочери егип. жреца Потифера. Нарекая имя своему первенцу, Иосиф объяснил его значение тем, что с рождением сына Бог дал ему «забыть [*naššanî*] все несчастья мои и весь дом отца моего» (Быт 41. 51). Согласно представленной в этих словах этимологии, евр. имя *mənaššeh* по форме – регулярное причастие от корня *nšh*, в каузативной породе означающее «тот, кто заставляет забывать» (BDB. P. 674).

Патриарх Иаков благословляет Манассию и Ефрема. Миниатюра из «Венского Генезиса». VI в. (Vindob. Theol. gr. 31. Fol. 45)

На смертном одре патриарх *Иаков* усыновил своих внуков, детей Иосифа – М. и Ефрема, и уравнял их в правах со своими сыновьями (родоначальниками Израилевых колен), говоря: «Ефрем и Манассия, как Рувим и Симеон, будут мои» (Быт 48. 5). Благословляя их, патриарх Иаков в первую очередь благословил младшего Ефрема, а не первородного М., о к-ром он сказал, что «от него произойдет народ, и он будет велик», тем самым пророчествуя о буд. могуществе и величии представителей этого колена (Быт 48. 19). Сцена потери М. своего первенства в предсмертном благословении Иакова напоминает рассказ о потере Исавом своего первородства (Быт 27. 1 – 28. 5 – *Wenham G. J.* Genesis 16–50. Dallas (Tex.), 1994. Vol. 2. P. 460, 465). В благословении прор. Моисея 12 племенам Израиля описательно прославляются представители колена М. и Ефрема в лице их отца Иосифа, чьим сыновьям обещано великое будущее: «...Крепость его, как первородного тельца, и роги его, как роги буйвола; ими изободет он народы все до пределов земли: это тьмы Ефремовы, это тысячи Манассиины» (Втор 33. 17). Историческое родство колен Ефрема и М. подчеркивается словосочетанием «земля Ефремова и Манассиина» (ср.:Втор 34. 2; 2 Пар 30. 10), которое обозначало весь центральный горный массив Палестины к западу от Иордана. Оба колена также представлены в Свящ. Писании как единое племя словами «дом Иосифа» (Нав 17. 17; 18. 5; Суд 1. 22, 35; 2 Цар 19. 20; 3 Цар 11. 28; Ам 5. 6; Авд 18, Зах 10. 6). Соперничество между 2 коленами нашло отражение в библейской традиции.

Колено М. было одним из самых многочисленных: если через год после исхода из Египта взрослых мужчин, годных к войне, было 32,2 тыс. (Числ 1. 34), то уже к концу странствования по пустыне – 52,7 тыс. (Числ 26. 34), что превосходило по числу представителей колена Ефремова. Во время передвижения по пустыне колено М. располагалось станом к западу от скинии, рядом с коленами Ефрема и Вениамина. При длительных переходах эти 3 колена,

как потомки Рахили, шли вместе следом за левитами, несущими ковчег завета (Числ 2. 18–24).

Часть представителей колена М. вместе с коленами Рувима и Гада пересекла р. Иордан и поселилась на склонах гор Галаада — от р. Иавок к северу от Галилейского м., получив во владение земли на вост. стороне Иордана еще до завоевания Ханаана (Числ 32. 33, 39–42; Нав 13. 9–11). Колонизация Заиорданья М. происходила вместе с захватом представителями колена Ефремова этого же региона (Суд 12. 4; 2 Цар 18. 6). При разделе Ханаана колено М. получило основной надел в центральной части страны — от р. Иордан на востоке до Средиземного м. на западе, от *Сихема* на юге до горы Гелвуй на севере. Колено М. занимало обширные плодородные нагорья и маленькие равнины к северу от колена Ефремова, их территории были смежными и впосл. составили костяк Северного (Израильского) царства; на севере территория колена М. граничила с коленами Иссахара и Завулона. По-видимому, в древности центральная часть горного массива Палестины была покрыта лесами. Расширяя свои небольшие наделы, колена М. и Ефрема вырубали лес (Нав 17. 14–18). Представители колена М. заселили прибрежную долину на западе, склоны горы Кармил на северо-западе, долину Изреель на востоке, долину Беф-Сан на северо-востоке. В Заиорданье владения М. были ограничены горной грядой Галаада и низиной р. Иавок. Главными поселениями на западе М. были Сихем, Васан, Астароф, Дофан, Тирца, Тевец, Арума, Офра, Везек, Арюбоф. На востоке основными городами колена были Иавис Галаадский и Авел-Мехола. Поселения Сукхоф, Пенуэл, Цартан, Цафон, расположенные в долине р. Иавок, вероятно, имели статус совместного с коленом Гада владения. Но мн. места так и остались во владении у местного ханаанейского населения (Нав 17. 12 сл.; 3 Цар 4. 13). На территории колена отдельные города принадлежали колену Ефрема (Нав 16. 9) и 4 города получили левиты (Нав 21. 25, 27). Обладание М. территорией по обе стороны Иордана является показателем его большего успеха в завоевании Св. земли, нежели у колена Ефрема.

Генеалогия потомков М. в 1 Пар 7. 14–18 начинается с сыновей М.— Асриила и Махира, к-рый был рожден от наложницы-арамеянки и как первенец рода играл особую роль в истории колонизации Заиорданья. Сын Махира Галаад имел 6 сыновей, к к-рым восходят столько же «поколений» внутри рода (Числ 26. 28–32; Нав 17. 1, 2). В Свящ. Писании род Махира представлен как главный род колена М. (Нав 17. 1). Ввиду значимости Махира его упоминание в контексте Суд 7. 14 некоторыми исследователями рассматривалось как одно из древнейших наименований колена М., чье основное название было введено уже после появления у колена обширных владений, когда возникла необходимость в более нормативном термине в процессе формирования системы израильских племен (*Gottwald.* 1979. P. 451; *Hom.* 2014. С. 79, 109). Др. исследователи считают упоминание особой роли Махира свидетельством возросшего конфликта за власть как между родами внутри колена М., так и с соседями (*Geus.* 1992. P. 494).

В повествованиях, связанных с завоеваниями Ханаана, особым образом отмечаются представители колена М. (Нав 17. 14–18; Суд 7. 24 — 8. 3), многие из к-рых отличались воинственным духом. Одним из самых выдающихся представителей этого колена был судья *Гедеон* (Суд 6. 15). Храбрость и воинская доблесть представителей колена М. упомянуты в повествовании о борьбе царя Давида за трон (1 Пар 12. 19–22; 12. 31, 37–38). В эпоху разделенного царства колено М. составило костяк Израильского царства, где сохранилось предание об отдельных благочестивых членах колена М., перешедших в Иудейское царство при царе *Асе* из-за идолопоклонства на их территории (2 Пар 15. 9–15). В рассказе о централизации культа во время религ. реформы иудейского царя *Езекии* говорится, что отдельные благочестивые представители колена М. прибыли в Иерусалим на празднование Пасхи, после к-рого участвовали в разрушении языческих идолов на своей земле (2 Пар 20; 30. 11). В пророчестве Иезекииля о новом мессианском царстве колено М. получает свой удел между землями колен Неффалима и Ефрема (Иез 48. 4, 5). В Книге прор. Исаии противостояние М. с Ефремом представлено в виде ужасающей картины насильственного самоуничтожения, предсказывающей падение Северного царства (Ис 9. 19). Как один из собирательных образов Израильской земли колено М. упоминается в поэтических текстах (Пс 59. 9; 107. 9).

В ряде списков М. и Ефрем выступают как отдельное колено — Иосифово, прежде всего когда речь идет о благословении колен (см., напр.: Быт 49. 1–28; Втор 27. 12–14; 33). В списке из Числ 13. 12 М. хоть и упомянут отдельно, но представлен через Иосифа. В списках др. типа М. и Ефрем — 2 разных колена, но при этом колено Левия не включено в список (оно отсутствует, как не имеющее своей территории), тем самым получается 12 колен (Числ 2. 18–24; 26. 29–37; 34. 23–24). В Нав 16–17 наряду с их отдельным упоминанием колена М. и Ефрема выступают как «сыны Иосифа». История происхождения М., представленная в Быт 48. 13–14, повлияла на место этого колена: несмотря на формальное генеалогическое старшинство, во всех списках (кроме Числ 26. 28; 34. 23–24, 34–35) оно всегда упоминается после колена Ефрема, что отражает политическое превосходство последнего. Возможно, что приоритетное упоминание колена М. в кн. Числа отражает факт обладания коленом большей территорией и многочисленностью его представителей. Уникальный порядок расположения колен представлен в НЗ: в списке запечатленных печатью спасенных праведников представители колена М. упомянуты в Откровении св. Иоанна Богослова между коленами Неффалимовым и Симеоновым, при этом колено Ефрема опущено (Откр 7. 6), но названо колено Иосифа. По мнению Р. Бокема, М. здесь замещает колено *Дана,* чтобы достичь символичность общего числа колен — 12 (*Bauckham.* 2008. P. 171–172).

В святоотеческой экзегезе эпизод с предпочтением старшего М. младшему Ефрему рассматривается в чреде др. сходных историй из ВЗ, когда первородным сыновьям предпочитаются следующие за ними (напр., Каин и Авель, Иафет и Сим, Измаил и Исаак, Исав и Иаков, Рувим и Иуда и т. д.— *Theodoret.* In Gen. 111). В благословении 2 братьев патриарх Иаков приоткрыл великую тайну: старший М. знаменует собой старший народ, т. е. хвалящихся законом иудеев (*Hipp.* De bened. Is. et Jac. 11). По мнению прп. Ефрема Сирина, благословение Иаковом меньшего из братьев вместо старшего

должно означать тайну буд. спасения языческих народов, в замысле к-рого М. предображает евр. народ,— он будет умален по сравнению с Ефремом, в то время как языческий народ будет возвеличен (*Ephraem Syr.* In Gen. 47. 11; *Idem.* In Deut. 33. 17). Эта символика колена получает дальнейшее раскрытие: упомянутые во Втор 33. 17 «тьмы Ефремовы... тысячи Манассиины» становятся поводом для провозвестия того, что «Христос будет править и иудеями, и язычниками и в каждом народе обретет Себе полноту Церкви» (*Ambros. Mediol.* De patriarch. 11. 56). Крестообразное благословение (правая рука над левой) патриархом Иаковом М. и Ефрема предзнаменовало буд. благословение во Христе всех народов посредством его Крестной Жертвы (*Tertull.* De bapt. 8; *Isid. Pel.* Ep. 362). Особое место занимает истолкование имени Манассия. По мнению свт. Кирилла Александрийского, оно означает «забвение случившихся зол» и указывает на язычников, пришедших в Церковь и забывших прежнее зло и печаль (*Cyr. Alex.* Glaph. in Gen. VI 3). Свт. Амвросий Медиоланский на основании Быт 41. 51 считал, что это имя означает «из забвения» и указывает символически на то, что «народ иудейский забыл своего Бога, Который его сотворил (Втор 32. 18), так что каждый, кто из этого народа обретет веру, как бы из забвения призывается» (*Ambros. Mediol.* De patriarch. 1. 3–7). Значение имени Манассия получает аллегорическое истолкование у св. Максима Исповедника, к-рый полагал, что оно указывает на праведника, к-рый достигает забвения «посредством трудов добродетели» (*Maximus Conf.* Exp. in Ps. 59). Колена Рувима, Гада и половина колена М., отказавшись, согласно Числ 32. 5, перейти Иордан из-за плодородных земель, служат символами тех верующих, кто, «будучи верными, при этом не ищут жительства в небесном отечестве, оставаясь занятыми преходящими делами» (*Paterius.* De expositione Veteris et Novi Testamenti. 23 // PL. 79. Col. 773–774). Согласно свт. Андрею Критскому, имя колена М., упомянутое среди 144 тыс. «запечатленных» праведников ВЗ в Апокалипсисе (Откр 7. 6), означает непрестанную молитву, к-рой обозначаются те, кто прилепляются к Богу благодаря ей (*Andr. Caes.* Apoc. 7 19 [На Откр 7. 6]).

Согласно раввинистической традиции, аннулирование прав М. на первородство в благословении патриарха Иакова отразилось на всей последующей судьбе представителей этого колена: даже потомки Ефрема правили перед представителями колена М. (напр., Иисус Навин перед Гедеоном, Иеровоам перед Ииуем — Берешит Рабба. 97. 5; Бэмидбар Раба. 14. 4). В агадических сказаниях М. выступал как наиболее близкий помощник Иосифа. По просьбе отца он присматривал за остальными братьями в Египте (Танхума Берешит. 202) и выступал переводчиком между братьями и Иосифом (Быт 42. 23), когда тот забыл родной язык в Египте (Берешит Рабба. 91. 8–10). Именно М. был послан Иосифом в погоню за братьями, чтобы обвинить их в краже серебряного кубка (Танхума Бэрешит. 197). Будучи управляющим домом своего отца, М. отвечал за трапезу для братьев (Таргум Псевдо-Ионатана на Быт 43. 16). Традиц. символом колена М., возможно изображенным на его знаменах (Числ 2. 18, 20), был буйвол (ср.: Втор 33. 17) (Бэмидбар Рабба. 2. 7).

Лит.: *Geus C. H. J., de.* The Tribes of Israel. Assen, 1976; *idem.* Manasseh // ABD. 1992. Vol. 4. P. 494; *Bright J.* A History of Israel. L., 1977[4]; *Gottwald N. K.* The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE. Maryknoll (N. Y.), 1979; *Kallai Z.* The Twelve-Tribe Systems of Israel // VT. 1997. Vol. 47. N 1. P. 53–90; *Gottwald N. K.* Manasseh // EncJud. 2007[2]. Vol. 13. P. 450–452; *Bauckham R.* The List of the Tribes of Israel in Revelation 7 // *Idem.* The Jewish World around the New Testament. Tüb., 2008; *Hom M.* История древнего Израиля. СПб., 2014.

А. Е. Петров

МАНАССИ́Я (VII в. до Р. Х.), 14-й царь иудейский, сын и преемник царя *Езекии,* рожденный от Хефцибы (4 Цар 21. 1). М. царствовал 55 лет (4 Цар 21. 1; 2 Пар 33. 1 — по МТ и LXX), т. е. дольше всех царей Израиля и Иудеи, но, по-видимому, в первые 10 из них (с 12 лет) являлся соправителем больного отца (*Thiele.* 1994. P. 293; *Horn.* 1988. P. 136 сл.). Предполагаемые годы царствования: 698/7–643/2 (*Kolberg.* 2010. P. 293; *Liver, Sperling.* 2007. P. 452); 697–642 (*Schoors.* 2013. P. 100); 696–641 (*Thiele.* 1994. P. 10, 217); 687–642 (*Albright.* 1945. P. 22).

М. изображен в Библии как самый нечестивый царь из династии Давида: он восстановил «высоты, которые уничтожил отец его Езекия, и поставил жертвенники Ваалу, и сделал дубраву, как сделал Ахав, царь Израильский; и поклонялся всему воинству небесному, и служил ему... И соорудил жертвенники всему воинству небесному на обоих дворах дома Господня, и провел сына своего чрез огонь, и гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов (букв.— «вызывал духов предков» — *И. Т.*) и волшебников (букв.— «духов ведения» — *И. Т.*)» (4 Цар 21. 3–6; ср.: 2 Пар 33. 3–6). Многие из народа при нем впали в идолопоклонство (4 Цар 21. 9–15; 2 Пар 33. 9–10). Высказывается предположение, что радикальный отход М. от религ. политики своего отца, направленной на очищение культа Господа и его централизацию в Иерусалимском храме (см.: 4 Цар 18. 3–6; 2 Пар 31. 1; см.: *Horn.* 1988. P. 131 ff.; *Shoors.* 2013. P. 110 ff.), мог быть связан с представлением о том, что Иудея претерпела многочисленные бедствия и потеряла значительные территории именно вслед. запрета Езекией на отправление в Иудее местных хананейских языческих культов и обрядов (ср., напр.: 4 Цар 16. 10–18; 2 Пар 28. 22–25; ср.: Иер 44 — *Cogan.* 1993. P. 403–414). Др. причина отпадения М. могла быть связана с влиянием Ассирии на религ. политику Иудеи (ср., напр.: 4 Цар 16. 18), по сути зависимой от нее в тот период, особенно в области астральных культов (*Spieckermann.* 1982. S. 164; *Shoors.* 2013. P. 108–110). Библейское указание на то, что М. пролил «весьма много невинной крови, так что наполнил [ею] Иерусалим от края до края» (4 Цар 21. 16; ср.: 24. 4), предполагает существование в тот период в Иудее мощной религиозно-политической и социальной оппозиции действиям М., возглавлявшейся, по-видимому, пророками Господа (ср.: 4 Цар 21. 10; 2 Пар 33. 10, 18). Полагают, отголоски этого противостояния можно усмотреть, напр., в Книге прор. Наума (*Dietrich.* 1994. S. 463–490; ср.: *Shoors.* 2013. P. 107). Именно в этот период царствования М. могла быть сокрыта в Иерусалимском храме «Книга закона» («Книга учения» прор. Моисея — 4 Цар 23. 24), обнаруженная позднее в храмовом святилище и обнародованная вновь уже при царе *Иосии* (4 Цар 22. 8; 2 Пар 34. 14–15).

Судя по данным ассир. источников, Иудея при М. (*mi-in-si-i* или *me-na-si-i*) находилась в вассальной зависимости от Ассирии. В анналах

Асархаддона (680–669) М. фигурирует как «царь города Йехуда», предположительно Иудея в то время представляла собой по сути город-государство, т. е. Иерусалим и окрестности (*Ahlström.* 1993. P. 715). Тяжелое экономическое положение страны в определенный период правления М. (ср., напр.: *Horn.* 1988. P. 137) характеризует ассир. документ, в котором говорится, что Аммон платит Ассирии дань в 2 мины золота, Моав — мину золота, а Иудея — лишь 10 мин серебра (ANET. P. 301). В одном из источников времен Асархаддона М. упомянут вместе с 22 царями Сиро-Палестинского региона и Кипра, в обязанности которых входило доставлять древесину и камни на строительство царского дворца в Ниневии (ANET. P. 291). Согласно т. н. цилиндру Рассама, большинство этих царей, включая М., участвовали в 1-й егип. кампании (667 г. до Р. Х.) ассир. царя Ашшурбанипала (668–627) против фараона Тахарки (ANET. P. 294). Вероятно, М. восстал против зависимости от ассирийцев: согласно 2 Пар 33. 11, 13, он был взят ими в плен и отправлен в цепях в Вавилон, хотя впосл. и возвращен на царство в Иерусалим. В этой связи полагают, что М., напр., мог примкнуть к восстанию вавилонского царя Шамашшумукина против своего брата Ашшурбанипала в 652–648 гг. (см.: *Ehrlich.* 1965. S. 281–286). Ассирийцев могла насторожить фортификационная активность М., к-рый «построил внешнюю стену города Давидова... и провел ее вокруг Офела и высоко поднял ее. И поставил военачальников по всем укрепленным городам в Иудее» (2 Пар 33. 14). Среди этих усиливаемых царем цитаделей, как полагают, могли быть Арад, Телль-эль-Хеси (*Ahlström.* 1982. P. 79), Хорват-Узза (*Finkelstein, Silberman.* 2006. P. 156) и др.

Ассирийский царь и Манассия. Манассия возвращается в Иерусалим. Манассия в темнице. Миниатюра из лицевого списка «Хроники» Георгия Амартола. Кон. XIII — нач. XIV в. (РГБ. Ф. 173. Л. 107 об.— 108)

Согласно рассказу т. н. хрониста (или летописца), еще пребывая в заключении, М. раскаялся и, будучи возвращен на царство, очистил Иерусалимский храм и отверг чужеземные культы, хотя служить Господу Богу Израиля продолжали при нем и на высотах (2 Пар 33. 12–17; покаяние М. широко отображено в апокрифических источниках). Историчность рассказа о раскаянии М. вызывает сомнения у совр. исследователей (см., напр.: *Liver, Sperling.* 2007. P. 452; *Evans.* 1992. P. 498; *Japhet.* 1993. P. 1003 и др.). Так, «девтерономистский историк» (или «девтерономист» — подробнее в ст. *Исторические книги*), работавший в эпоху вавилонского изгнания иудеев, ок. сер. VI в. до Р. Х., т. е. задолго до «хрониста», неоднократно подчеркивает, что Иудея и Иерусалим пали именно из-за идолопоклоннических грехов М. (4 Цар 21. 11–15; 23. 26–27; 24. 3–4) и что тот так и не был прощен Господом (4 Цар 24. 4), а это вряд ли было бы возможно, если ему был известен факт глубокого раскаяния иудейского царя. Сообщение о том, что сын и преемник М. Аммон «ходил тою же точно дорогою, которою ходил отец его, и служил идолам, которым служил отец его... и оставил Господа Бога отцов своих» (4 Цар 21. 21–22), тоже свидетельствует в пользу данного вывода. Также реформа царя Иосии, сына Аммона, направленная на искоренение идолопоклонства в Иудее, была бы по сути неуместна в случае историчности рассказа о действиях М. по очищению культа после своего раскаяния. Можно предположить, что автор Книг Паралипоменон коррелирует свой рассказ о раскаянии М. и его возвращении из изгнания в Иерусалим с судьбой евр. народа, вернувшегося в Иудею из вавилонского плена (*Evans.* 1992. P. 498), и потому в этом тексте упоминается именно Вавилон, а не естественная для данного сюжета столица Ассирии Ниневия, как место заточения иудейского царя. Возможно, история раскаяния М. была призвана объяснить, почему самый нечестивый иудейский правитель пребывал на престоле дольше всех др. царей Южного царства (*Soggin.* 1985. P. 239).

В Талмуде имя Манассия, как производное от глагола *nāšā* («забывать»), истолковывается в смысле «он забыл Бога» или на основании каузативной породы этого же глагола — «он заставил Израиль забыть своего Отца на Небесах» (Санхедрин. 102b). Согласно раввинистической традиции, М. является одним из «трех царей» (наряду с израильскими *Иеровоамом I* и *Ахавом*), у которых «нет доли в грядущем мире» (Мидраш Санхедрин. 10. 2; Санхедрин. 102b — 103a). М. погубил прор. *Исаию:* спасаясь от царя, тот, произнеся Имя Божие, чудесным образом укрылся внутри ствола кедра и был поглощен им; однако царь приказал распилить дерево надвое и умертвил тем самым пророка (Йевамот. 49b; ср.: Санхедрин. 103b). В то же время в раввинистической традиции присутствуют и апологетические суждения в отношении М. Так, рабби Йехуда, ссылаясь на 2 Пар 33. 13, полагал, что у М. «есть доля в грядущем мире», ибо он раскаялся (Мидраш Санхедрин. 10. 2; Санхедрин. 102b; ср.: Иерусалимский Талмуд. Санхедрин. 10. 2, 27c). Согласно др. преданию, М. слыл истолкователем законов. Когда рабби Аши спросил М., явившегося ему во сне, почему столь рассудительный человек, как он, впал в идолопоклонство (букв.— «служил звездам»), царь ответил: «Будь ты там (т. е. живи ты в то время.— *И. Т.*), ты ухватился бы за края [моего] облачения и поспешил бы за мной» (Санхедрин. 102b – 103b).

Лит.: *Albright W. F.* The Chronology of the Divided Monarchy of Israel // BASOR. 1945. Vol. 100. P. 16–22; *Ehrlich E. L.* Der Aufenthalt des Konigs Manasse in Babylon // ThZ. 1965. Bd. 21. S. 281–286; *Ahlström G. W.* Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine. Leiden, 1982; *idem.* The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest. Sheffield, 1993; *Spieckermann H.* Juda unter Assur in der Sargonidenzeit. Gött., 1982; *Soggin J. A.* A History of Ancient Israel. Phil., 1985; *Cogan M., Tadmor H.* II Kings. Garden City, 1988; *Horn S. H.* The Divided Monarchy: The Kingdoms of Judah and Israel // Ancient Israel / Ed. H. Shanks. Wash. etc., 1988. P. 109–150; *Evans C. D.* Manasseh, King of Judah // ABD. 1992. Vol. 4. P. 496–499; *Cogan M.* Judah under Assyrian Hegemony:

A Reexamination of Imperialism and Religion // JBL. 1993. Vol. 112. N 3. P. 403–414; *idem.* I Kings: A new transl. and comment. N. Y., 2001; *Japhet S.* I and II Chronicles: A Comment. Louisville; L., 1993; *Dietrich W.* Der eine Gott als Symbol politischen Widerstands // In Gott allein? / Hrsg. von W. Dietrich, M. A. Klopfenstein. Gött. etc., 1994. S. 463–490; *Thiele E. R.* The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. Grand Rapids, 1994²; *Larsson G.* The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System // ZAW. 2002. Bd. 114. N 2. S. 224–235; *Finkelstein I., Silberman N. A.* David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Tradition. N. Y., 2006; *Hayes J. H., Hooker P. K.* A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature. Eugene (Oregon), 2007ʳ; *Liwak R.* Israel and Judah // Chronologies of the Ancient World: Names, Dates and Dynasties / Ed. W. Eder, J. Renger. Leiden etc., 2007. P. 56–59; *Liver J., Sperling S. D.* Manasseh // EncJud. 2007. Vol. 13. P. 452–453; *Galil G.* Dates and Calendars in Kings // The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception / Ed. A. Lemaire, B. Halpern. Leiden; Boston. 2010. P. 427–444; *Kolberg B.* Redating the Hebrew Kings. Brisbane, 2010; *Schoors A.* The Kingdoms of Israel and Judah in the 8th and 7th Cent. B. C. E. Atlanta, 2013.

И. Р. Тантлевский

В экзегезе древней Церкви раскаяние М. становится одним из центральных ветхозаветных образов покаяния, приобретая в христ. проповеди характер назидательного примера для подражания верующим, и в то же время служит им укором (*Greg. Nazianz.* Or. 13. 3). Его раскаяние, именуемое «исповедание Манассии» (*Ioan. Chrysost.* Ad Theodor. I 6; *Greg. Nazianz.* Or. 13. 3),— проявление дара непостижимой милости Божией (*Ephraem Syr.* In 3 Regn. // Opera omnia. 1737. Vol. 1. P. 512). Оно становится свидетельством того, что Бог, прощая грешников, возводит их в прежнее достоинство; во время покаяния скованного в узах М. «появилось вокруг него пламя огненное, и расплавилось все железо вокруг него» (Const. Ap. II 22). Памятуя о страшных злодеяниях М., христ. авторы рассматривали его покаяние в контексте представления о том, что «нет такого греха, который не покорился бы силе покаяния» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 22. 4–5) и риторически восклицали, что, если уж М., распиливший прор. Исаию, «спасся покаянием, неужели не спасешься ты, ничего такого не соделавший?» (*Cyr. Hieros.* Catech. 14).

М. в апокрифической традиции. Яркая картина покаяния М., основанная на апокрифических преданиях, представлена у Иосифа Флавия, к-рый говорит, что покаяние царя повлияло и на состояние народа в целом, а сам он «провел остаток своей жизни в полном раскаянии, так что... стяжал себе славу счастливейшего и достойнейшего человека» (*Ios. Flav.* Antiq. X 3. 1–2 [10. 44–46]). В неканонической Книге Товита говорится: М. «творил милостыню, и спасен от смертной сети, которую расставили ему» (Тов 14. 10).

Согласно ветхозаветному апокрифу «Вознесение Исаии» (Ascensio Isaiae; CAVT, N 218), после смерти Езекии М. отошел от служения Господу и, став последователем Велиала, начинает преследовать праведных людей и пророков Божиих. По его приказу был схвачен прор. Исаия и подвергнут жестокой казни: он был распилен деревянной пилой (OTP. 1985. Vol. 2. P. 163–164). Нечестие М. также подробно представлено в сир. «Апокалипсисе Варуха» (кон. I в. по Р. Х.; Apocalypsis Baruch — CAVT, N 233), где говорится, что царь воздвиг идола с 5 лицами, из-за его нечестия слава Всевышнего покинула святилище храма, и в результате М. «обрел свое жилище в огне», т. е. получил посмертное наказание (64. 1–8 — *Stone M. E., Henze M.* 4 Ezra and 2 Baruch. Minneapolis, 2013. P. 127).

Наиболее ярко покаяние М. представлено в атрибутированном ему псевдоэпиграфе «Молитва Манассии» (Oratio Manasse; CAVT, N 178), к-рый по жанру является покаянным псалмом, состоящим из 15 стихов. По содержанию он логически продолжает историю, изложенную в 2 Пар 33. 10–19. Молитва содержит 3 основных раздела: благодарность и прошение к Господу, прославляющее Его величие в творении и безмерную милость (стихи 1–7); оплакивание и признание собственной вины и прошение о прощении (стихи 8–13); славословие Господа (стихи 14–15). Содержание молитвы выражает твердое убеждение в том, что искреннее раскаяние обретает действенность перед лицом бесконечной милости Божией: дважды автор исповедал свой грех и умолял об отпущении грехов, обращаясь к долготерпению Господа. Кульминацией этого молитвенного воззвания служат слова: «преклоняю колени сердца моего» (ст.11).

Лексический состав молитвы (особенно стихи 9–11) обнаруживает наибольшую близость к 2 Пар 33. 6–12, а по содержанию стихи 7, 9, 10, 12, 13 близки к покаянным словам Пс 50. 1, 3, 4, 9, 11, 14. Также в тексте молитвы обнаруживается влияние и др. библейских образов (Быт 19. 15; Пс 22. 6; 26. 4; 102. 9; 138. 15; 144. 5; Иоил 2. 13). В апокрифической литературе наибольшую тематическую близость отдельные выражения обнаруживают с апокрифом «Иосиф и Асенефа» (стихи 12. 5, 12; Joseph et Aseneth — CAVT, N 105).

Текст молитвы представлен в 2 основных версиях. Издание на сир. языке (The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version / Ed. W. Baars, H. Schneider. Leiden, 1972. Pt. 4. Fasc. 6. P. I–VII, 1–9) базируется на рукописи IX в. из Лауренцианской б-ки (Флоренция) (Laurent. Orient. Ms 58) и на рукописи VIII–IX вв., содержащих текст *«Дидаскалии апостолов»*. Греч. текст включается в полные критические издания Септуагинты (Psalmi cum Odis / Ed. A. Rahlfs. // Septuaginta. VTG. Bd. 10. S. 361–363) и подготовлен на основании т. н. Александрийского кодекса (V в.), где молитва входит в состав 14 библейских песней, следующих за Псалтирью, и Codex Turicensis (XII–XIII вв.). Лат. версия имеет позднейшее происхождение, она не была переведена блж. Иеронимом и введена в издание Вульгаты только в XIII в. (Biblia sacra iuxta vulgatam versionem / Ed. R. Weber. Stuttg., 1969. Vol. 2. P. 1909; описание всей рукописной традиции см.: CAVT. P. 125–130; также: *Osswald.* 1977. S. 17–19 и др.). В изданиях перевода LXX молитва помещена среди собрания библейских песней (разд. «Odae» — *Rahlfs A.* Septuaginta. P. 180–181); в синодальном переводе она расположена в качестве дополнения после 2 Пар 36.

Наиболее древние версии молитвы происходят из христ. источников. Самое раннее свидетельство относится к III в. по Р. Х., когда она была включена в состав «Дидаскалии апостолов» (Didasc. Apost. VII 1. 87–92; 2. 80–88) как цитата из Свящ. Писания, следующая за 4 Пар 33. 1–13 в качестве назидательного примера раскаяния худшего из грешников для нерадивых епископов. Более поздний и переработанный вариант на греч. языке содержится в «Апостольских постановлениях» (IV в.— Const. Ap. II 22).

Оригинальный текст молитвы является предметом дискуссий: одни исследователи полагают, что она была изначально написана на греч.

языке (см., напр.: *Harrington D. J.* Invitation to the Apocrypha. Grand Rapids (Mich.), 1999. P. 167), другие, несмотря на отсутствие ранних рукописей, высказывают мнение о существовании оригинала на семит. языке (см. подробнее: *Osswald.* 1977. S. 19–20; OTP. Vol. 2. P. 626–627). Однако краткий наиболее древний греч. текст не позволяет привести серьезные доказательства наличия семит. оригинала в его основе, его существование — всего лишь вероятная гипотеза (OTP. Vol. 2. P. 626; *Osswald.* 1977. S. 20; *Davila.* 2007. P. 80).

Исследователи XIX–XX вв. полагали, что не сохранилось следов молитвы в иудейской традиции (OTP. Vol. 2. P. 632), однако открытия последних десятилетий изменили это представление. Существует ее фрагментарный кумран. вариант из 4 стихов (4Q381. 33. 8–11 — DJD. Vol. 11. P. 122–126) из состава т. н. неканонических псалмов, где от лица царя сказано, что он «был отвергнут от вечной радости... и не служил Тебе» (стихи 8, 11). Кроме того, в отличие от остальных версий здесь представлена тема вавилонского плена как наказания всего народа за грех царя (ст. 10). Текст молитвы не зависит от Книги Паралипоменон и др. версий; считается, что он представляет самостоятельную более раннюю традицию (*Schniedewind.* 1996; *Idem.* 2000. P. 505). Среди т. н. магических текстов из Каирской генизы была обнаружена евр. версия «Молитвы Манассии» из рукописи X в. в составе сборника серии молитв и заклинаний, связанных с именами библейских персонажей (*Schäfer P., Shaked S., Hrsg.* Magische Texte aus der Kairoer Geniza. Tüb., 1997. Bd. 2. S. 27–78). В отличие от основных версий в этом тексте есть отсылка к «будущему веку», а ее содержание несет следы раввинистического иудаизма. Эта версия также не имеет ничего общего с кумранским вариантом и не позволяет однозначно подтвердить ту или иную т. зр. о происхождении оригинального текста. Высказывалась гипотеза, что этот поздний средневек. отрывок является повторным переводом греч. текста из Codex Turicensis с рядом заимствований из сир. версий (*Leicht.* 1996; ср.: *Davila.* 2007. P. 80). Др. авторы оспаривают это предположение, считая, что эта версия отражает независимый от христ. источников вариант бытования текста исключительно в раввинистической средневек. традиции (*Peursen.* 2015).

Широко представленные в молитве покаянные образы, связанные с глубоким исповеданием личного греха, дают основание нек-рым авторам рассматривать ее как христ. источник, соотнося его происхождение с авторами литургико-канонических памятников древней Церкви. Др. исследователи полагают, что молитва была составлена иудеем; эта гипотеза основана преимущественно на свидетельствах 1-го и 8-го стихов, содержащих обращение к ветхозаветным патриархам, что рассматривается как образец послепленной идеологии эпохи Второго храма (Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English / Ed. R. H. Charles. Oxf., 1913. Vol. 1. P. 612; *Osswald.* 1977. S. 20; OTP. Vol. 2. P. 627). Тем не менее подобные ветхозаветные реминисценции присущи и раннехрист. традиции, к-рая демонстрирует обилие таких образов, основанных на использовании игравшего значимую роль в жизни Церкви перевода LXX (*Davila.* 2007. P. 82). Возможная дата происхождения колеблется в широком промежутке: II/I в. до Р. Х.— III в. по Р. Х. (Ibid. P. 81; OTP. Vol. 2. P. 627).

«Молитва Манассии» рано вошла в христ. богослужебную традицию, она содержится уже в палестинских Часословах IX в.: в сир. Часослове Berlin MS Or. Oct. 1019 молитва входит в состав службы, близкой к совр. великому *повечерию* (см.: *Black M.* A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin MS Or. Oct. 1019). Camb., 1954. P. 91), а в греч. Часослове Sinait. gr. 864 — в особую службу в середине ночи (ἀκολουθία τῶν μεσονυκτίνων) (см.: *Maxime (Leila) Ajjoub.* Livre d'Heures du Sinaï (Sinait. gr. 864). P., 2004. P. 232–236. (SC; 486)). В совр. греч. и рус. богослужебных книгах «Молитва Манасии» входит в состав великого повечерия (напр., см.: Ὡρολόγιον τὸ μέγα. Βενετια, 1870. S. 164–165; Часослов. М., 1995. С. 199–202).

Лит.: *Metzger B. M.* An Introduction to the Apocrypha. N. Y., 1957; *Osswald E.* Das Gebet Manasses // Poetische Schriften. Gütersloh, 1977. Lfg. 1. S. 15–29. (JSHRZ; 4. 1); OTP. Vol. 2. P. 626–637; *Charlesworth J. H.* Manasseh, Prayer of // ABD. Vol. 4. P. 499; *Leicht R.* A Newly Discovered Hebrew Version of the Apocryphal «Prayer of Manasseh» // Jewish Studies Quarterly. Tüb., 1996. Vol. 3. N 4. P. 359–373; *Schniedewind W. M.* A Qumran fragment of the ancient Prayer of Manasseh? // ZAW. 1996. Bd. 108. N 1. S. 105–107; *idem.* Manasseh, King // EncDSS. 2000. Vol. 1. P. 504–505; *Davila J. R.* Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets / Ed. L. LiDonnici, A. Lieber. Leiden; Boston, 2007. P. 75–86; *Gutman A., Peursen, W., van.* The Two Syriac Versions of the Prayer of Manasseh. Piscataway (N. Y.), 2011; *Peursen W., van.* Linguistic Observations on the Hebrew Prayer of Manasseh from the Cairo Genizah // Hebrew of the Late Second Temple Period / Ed. E. Tigchelaar e. a. Leiden; Boston, 2015. P. 112–131.

А. Е. Петров

Иконография. Изображения М. достаточно редки. Со средневизант. периода его образ встречается в иллюминированных рукописях, где он предстает в виде средовека или старца с короткой округлой бородой, чаще всего в царском венце или короне, как, напр., на миниатюрах: в Хлудовской Псалтири (ГИМ. № 129д. Л. 158 об., ок. сер. IX в.— «Молитва царя Манассии»), Псалтири из мон-ря Пантократор на Афоне (Ath. Pantel. Cod. 61. Fol. 220, IX в.), Гомилиях свт. Григория Назианзина (Paris. gr. 510. Fol. 435v, IX в.— сцена молитвы М. перед несостоявшейся казнью в медном быке), Псалтири с Новым Заветом из Дамбартон-Окса (MS 3. Fol. 82 v, 1084–1101 гг.) (LCI. Vol. 3. Sp. 145–146).

В «Хрониках» Григория Амартола (РГБ. Ф. 173. Фунд. № 100 (МДА 100). Л. 107 об.— 108, кон. XIII — нач. XIV в., Тверь) представлены сцены: Ассирийский царь и М.; М. в темнице; М. возвращается в Иерусалим (*Popova O.* Les miniatures russes du XI-e au XV-e siècle = Russian minuatures of the 11th to the 15th cent. Leningrad, 1975. P. 48, Il. 34). Наиболее подробный цикл истории М. представлен в иллюстрациях Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (Хронографический сборник. БАН. ОР. № 76. (17.17.9) Л. 367–370 об.), сюжеты: «И воцарился Манассия... И поставил жертвенник Ваалу, и создал кумиров из дерева» (л. 367); «И водил сыновей своих через огонь, и утоплял... и поставил языческих богов в храме» (л. 367 об.); «И великого Исаию убил, Иерусалим кровью невинных наполнил... и четырехликого идола бога Дия в нем [храме] поставил» (л. 368 об.); «Не прекращались волхования по птицам... царь взят в плен» (л. 369); «И повели его в Вавилон ...и давали ему... немного воды, смешанной с уксусом» (л. 369 об.); «И взыскал он лица Господня и помолился... и услышал Бог глас его... и возвратил в Иерусалим на царство свое» (л. 370); «И когда вошел в Иерусалим, все храмы идольские разрушил... И в благочестии завершил свои дни, и умер М. и похоронен был с отцами своими» (л. 370 об.) (Лицевой летописный свод XVI в.: Библейская история / Пер. с древнерус.: Е. Н. Казакова и др. М., 2009. Кн. 4. С. 57–65).

В монументальном искусстве образ М. встречается в развернутых циклах с изображениями предков Иисуса Христа в со-

ответствии с родословием по Евангелию от Матфея (композиция «Древо Иессеево»). В этом качестве его образ, вероятно, был в базилике Рождества Христова в *Вифлееме* (1161–1165/69, не сохр.), он представлен на мозаике юж. купола экзонартекса мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321) — старец в короне, красном плаще и голубоватом коротком хитоне (*Underwood P. A.* The Kariye Djami. L., 1967. Vol. 1. P. 53). В составе родословия Христа изображение М. известно и в иконописи (напр., на иконе «Древо Иессеево», XVII в., ГТГ; см.: София Премудрость Божия: Кат. выст. рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России. М., 2000. Кат. № 17. С. 86–89).

В греч. руководстве для иконописцев, «Ерминии» иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733), в разд. № 129 «Двенадцать сынов Иакова и их потомки» упоминается изображение М. как старца «с широкой, раздвоенной бородой» (Ерминия ДФ. С. 79 (№59)).

В западноевроп. искусстве широко распространен сюжет молитвы М.

М. И. Антыпко

МА́НАСТИР, мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца в с. Манастир в окрестностях г. Прилепа (Республика Македония), на правом берегу р. Црна. Об истории мон-ря до 1271 г. сведений не сохранилось; в XVI в., в период тур. господства, он не был разрушен и продолжал существовать. Монастырский храм во имя свт. Николая Чудотворца был возведен в 1095 г. при имп. Алексее Комнине; в 1266 г. перестроен и расписан (1271) по заказу игум. Акакия (в миру — Иоанникий) при визант. имп. *Михаиле VIII Палеологе*. Работами мастеров руководил диак. Иоанн, референдарий Охридской архиепископии. Эти сведения известны благодаря сохранившейся в росписи пространной посвятительной надписи (на греч. языке), к-рая помещена на стенах центрального нефа над ростовыми изображениями святых в нижнем ярусе (надпись прочел и расшифровал проф. Ф. Баришич; см.: *Баришић*. 1964).

Церковь свт. Николая Чудотворца представляет собой 3-нефную базилику, сложенную из туфа и камней; главный неф перекрыт цилиндрическим сводом и отделен от боковых аркадой. В качестве опор для нешироких, но высоких пролетных арок использованы столбы. Потолки в боковых нефах деревянные, плоские (результат реставрации кон. XIX — нач. XX в.). Центральный неф заканчивается на востоке апсидой, цир-

Церковь во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря Манастир

кульной внутри и граненой снаружи, с двойным окном в нижней части, боковые апсиды — полукруглые; все 3 снаружи украшены декоративными слепыми нишами.

Росписи в ц. свт. Николая Чудотворца были открыты в 1954 г. и впервые опубликованы Д. Коцо и П. Мильковиком-Пепеком в 1958 г. Их тематика обширна. В центральной апсиде композиции: «Богоматерь с поклоняющимися архангелами» (в конхе), «Причащение апостолов» и «Поклонение Жертве» (в нижней зоне); над апсидой на вост. стене — «Благовещение». На сев. и юж. стенах главного нефа: в 2 нижних ярусах — фигуры святых воинов, мучеников ростовые (в нижнем ряду), поясные (во 2-м ряду) и в медальонах; циклы земной жизни Спасителя и Страстной (в верхнем ярусе). В нижнем ярусе росписи главного нефа особо выделены образ свт. Николая Чудотворца, небесного покровителя церкви (на сев. стене), и ростовой 3-фигурный Деисус (на юж. стене); они расположены ближе всего к зоне алтаря, напротив друг друга. В сев. нефе: в апсиде — архангел (в конхе) и святители Ахиллий и Епифаний, в сев.-вост. углу справа от апсиды — 2 диакона и 2 столпника, один из к-рых прп. Симеон; на стенах — святые в рост и по пояс (в 2 нижних ярусах), ктиторская композиция в нижнем ярусе, в 3-м ярусе на юж. стене развернутая сцена «Страшный суд». В юж. нефе в апсиде — ап. Иоанн Богослов (бюст, в конхе), ниже — святители Онисифор и Тарасий (в рост). Святительский ряд на том же уровне на сев. стене апсиды продолжают фигуры Петра Александрийского, Климента Анкирского, на юж. стене изображения утрачены. На сев. и юж. стенах нефа — по аналогии с центральным и сев. нефами — расположены однофигурые изображения избранных преподобных и святителей (в рост и по пояс); рядом с ростовым образом свт. Николая Чудотворца на сев. стене помещено изображение Богоматери с Младенцем, а также композиция «Древо Иессеево» (частично переходит на стены арок), на западной — «Лествица прп. Иоанна Лествичника» (встречается впервые в памятниках Македонии); помимо этого в верхнем ярусе стенописи на вост., юж. и сев. стенах находится житийный цикл свт. Николая Чудотворца, включающий 8 сцен.

На склонах арок, разделяющих центральный и боковые нефы,— полуфигуры избранных святых, среди к-рых преобладают образы праотцев и пророков. Редким по иконографии является изображение праотца Авраама, держащего в руках медальоны с образами Ревекки и Исаака; это 1-й известный пример такого извода в визант. искусстве Македонии.

Исследователи росписи М. (Коцо и Мильковик-Пепек, В. Джурич, П. Костовска, А. В. Захарова) единодушны во мнении, что стенописи ц. свт. Николая Чудотворца были выполнены группой мастеров, работавших одновременно. Они выделяли руки 3 или 4 художников и отмечали присутствие в стенописи неск. манер, представляющих различные стилистические направления в визант. искусстве XIII в. Коцо и Мильковик-Пепек писали о 3 манерах: в 1-й выполнены образы пророков в арках между центральным и сев. нефом и образы святых в диаконнике, во 2-й — росписи центральной апсиды, фигуры одних святых в боковых нефах и других в центральном (святые Георгий Победоносец, Димитрий Солунский, Феодор Тирон, Феодор Стратилат), а также праотцев в арках между центральным и южным нефом, в 3-й — остальные фрески центрального нефа. Манеры 4 художников различает Костовска. Джурич считал самой слабой с художественной т. зр. роспись сев. нефа.

Архангел.
Роспись конхи
ц. во имя свт. Николая Чудотворца
мон-ря Манастир.
1271 г.

Наиболее развитыми в стилистическом отношении он находил росписи в главном нефе и на столпах, ведущих в юж. неф, а архаическими, связанными с традициями визант. искусства XI–XII вв., в частности с фресками ц. Св. Софии в Охриде,— росписи в юж. нефе. В росписи главного нефа в неск. ликах, исполненных пластично и обобщенно, исследователь видел черты, современные палеологовскому искусству (*Джурич.* 2000. С. 49). По мнению Захаровой, бóльшую часть фресок в апсиде и юж. нефе выполнил мастер, для к-рого характерны нек-рая консервативность и сознательная подчеркнутая ориентация на произведения позднекомниновского маньеризма (ц. вмч. Георгия в Курбинове, 1191; фрески в апсиде ц. свт. Николая в г. Прилепе). Второй мастер исполнил значительную часть отдельных фигур в главном нефе и, вероятно, нек-рые сцены евангельского цикла в верхних частях стен; этот художник ориентировался на новейшие столичные образцы (фрески ц. Св. Троицы мон-ря Сопочани, ок. 1265; ц. Архангелов в г. Прилепе, ок. 1394, и др.). Третий художник написал неск. фигур праотцев в проходах из главного нефа в южный. Его манера ближе всего к манере знаменитых солунских мастеров Михаила и Евтихия, создавших росписи ц. Богородицы Перивлепты в Охриде (1295). Фрески М.— «ранний пример того стиля, для которого характерен подчеркнутый интерес к передаче трехмерности, жесткая моделировка словно граненых поверхностей, гипертрофированная мощь фигур, резкая выразительность некрасивых, грубоватых лиц, нередко граничащая с гротеском» (*Захарова.* 2012. С. 127).

Т. о., росписи М. свидетельствуют, с одной стороны, о глубокой приверженности мастеров традициям визант. искусства комниновского времени, а с другой — об их знакомстве с передовыми художественными течениями современного им искусства 2-й пол. XIII в.

Лит.: *Koco D., Miljković-Pepek P.* La basilique de St. Nicolas en village Manastir dans la région de Moriovo // CIEB, 10. 1957. P. 138–140; *они же (Коцо, Мильковик-Пепек).* Манастир. Скопје. 1958; *Ljubinković R.* La peinture murale en Serbie et en Macédoine aux XI[a] et XII[a] siècle // Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. 1962. Vol. 9. P. 430–431; *Баришић Ф.* Два грчка натписа из Манастира и Струге // ЗРВИ. 1964. Кн. 8. Бр. 2. С. 13–31; *Miljković-Pepek P.* Contribution aux recherches sur l'évolution de la peinture en Macédoine à XIII siècle // L'art byzantine du XIIIe siècle. Beograd, 1967. P. 189–196; *Gerstel S. E. J.* Beholding the Sacred Mysteries: Programs of the Byzantine Sanctuary. Seattle, 1999; *Џурич В.* Византийские фрески: Средневек. Сербия, Далмация, Слав. Македония. М., 2000. С. 48–53, 339–342 (примеч. 12); *Костовска П.* Маченичките допосја во Свети Никола, во Манастир, Мариово // Зб. средновековна уметност. Скопје, 2007. Бр. 6. С. 43–49; *Захарова А. В.* Фрески ц. св. Николая в с. Манастир и основные направления в живописи Македонии XIII в. // Лазаревские чт.: Искусство Византии, Др. Руси, Зап. Европы: Мат-лы науч. конф. 2011 г. М., 2012. С. 123–136.

С. П. Заиграйкина

МА́НБИДЖ [араб. منبج; сир. ܡܢܒܓ — Маббуг; греч. Ἱεράπολις — Иераполь], город в Сев. Сирии (в 80 км к северо-востоку от Халеба (Алеппо), в 30 км к западу от излучины Евфрата), значительный христианский центр в позднеантичную эпоху и средние века. Находится на плодородной равнине, в оазисе, с юга и запада окруженном пустыней. Местоположение города в одном дневном переходе от переправы через Евфрат и наличие водных запасов сделали М. с древности главным связующим звеном на пути между долинами Оронта и Евфрата, Средиземноморьем и Месопотамией.

Древность. Первые достоверные свидетельства существования М. (Маббуга) относятся к IX в. до Р. Х.; в 856 г. ассирийцами было завоевано небольшое арам. царство Бит-Адини, а М. входил в его состав. Вскоре Салманасар III построил здесь царскую резиденцию. В IX–VII вв. до Р. Х. город неоднократно переходил под власть Ассирии и вновь обретал независимость. В составе Персидской державы Ахеменидов (сер. VI–V в. до Р. Х.) М. сохранял нек-рую автономию; здесь правили местные цари, к-рые одновременно являлись верховными жрецами культа Ашторет-Атаргатис. После завоеваний Александра Великого и образования системы эллинистических гос-в на Ближ. Востоке М. в кон. IV в. до Р. Х. вошел в состав державы Селевкидов. В 53 г. до Р. Х. вместе со всей Сирией город почти на 700 лет перешел под власть Рима. В эллинистическую, рим. и визант. эпохи население М. было преимущественно сирийским, в обиходе преобладал сир. язык, хотя высшие классы часто использовали греческий в офиц. надписях и на надгробиях. Святилище Атаргатис в М. в античном мире на протяжении мн. столетий пользовалось большой славой. Его ранняя история малоизвестна из-за отсутствия источников. Особое значение святилище приобрело в эллинистическую эпоху, когда реконструкцию древних храмов в М. начали Селевкиды; с этого времени распространяется и название Иераполь (Священный город), к-рое широко употреблялось до средневековья. В нач. III в. до Р. Х. покровительство святилищу оказывала царица Стратоника, жена Селевка I Никатора. С этого времени древний семито-арам. культ был эллинизирован; семит. божества были отождествлены с греческими, а затем с римскими. Его основу составила триада богов Геры (Атаргатис), Зевса (Ваала-Шамема) и Диониса (Таммуза). Во II в. по Р. Х. святилищу М. посвятил обширный трактат греческий ритор Лукиан из Самосаты (или Псевдо-Лукиан). Благодаря ему культ в Иераполе остается одним из наиболее детально описанных в античной лит. традиции (*Ovid.* Met. 5. 331; *Idem.* Fast. 2. 459–474; *Lucian.* On the Syrian Goddess / Ed. J. L. Lightfoot. Oxf., 2003; *Ps.-Melito.* Apologia // Spicilegium Syriacum / Ed. W. Cureton. L., 1855. P. 25; рус. пер.: *Афиногенов Д. Е.* Псевдо-Мелитон: Проблемы веры и власти в одном раннесирийском тексте // Раннехристианские апологеты II–IV вв.: Переводы и исслед. М., 2000. С. 145). В то же время к.-л. археологические остатки античных памятников в М. неизвестны. Иераполь сильно пострадал в ходе тяжелых римско-персид. войн в 50–90-х гг. III в.; вероятно, святилище было уничтожено персами. Однако город был быстро восстановлен. Хорошо укрепленный Иераполь часто служил местом кон-

центрации рим. и визант. армии в войнах против персов. В сер. IV в., после серии адм. реформ имп. Диоклетиана и его преемников, Иераполь стал столицей пров. Евфратисия, включавшей правобережье среднего течения Евфрата и окрестные районы с городами Зевгма, *Самосата, Кирр,* Германикея и др. Здесь неоднократно бывал имп. *Констанций II.* В 363 г. имп. *Юлиан Отступник* собирал в Иераполе и Самосате войска для Персидского похода; историк Аммиан Марцеллин, описавший эти события, называл оба города большими и знаменитыми (*Amm. Marc.* Res gest. XIV 8. 7). Имп. *Юстиниан I* вложил значительные средства в строительство и реконструкцию стен Иераполя, который, по свидетельству историка *Прокопия Кесарийского* (сер. VI в.), был крупнейшим городом в Приевфратье (*Procop.* De aedif. II 9. 12–17). Иераполь неоднократно успешно отражал нападения персов, а в 540 г. откупился от большой армии шаха Хосрова I.

История христ. общины в Иераполе до IV в. неизвестна. Вероятно, из-за наличия сильного языческого культа христианство здесь распространялось сравнительно медленно. В 325 г. 1-й известный епископ Иераполя Филоксен присутствовал на I Вселенском Соборе в Никее. Еп. Феодот в кон. IV в. был известен своей аскетической подвижнической жизнью (*Theodoret.* Hist. eccl. V 4). К V в. в Иераполе сложилась церковная митрополия, которая занимала 5-е место в иерархии кафедр *Антиохийской Православной Церкви* (после Тира, Тарса, Эдессы и Апамеи). В состав митрополии в V–VII вв. входил Кирр. В это же время наиболее посещаемым местом паломничества христиан в Евфратисии стал г. *Сергиополь,* где покоились мощи мучеников *Сергия и Вакха.* Митрополиты Иераполя активно участвовали в устройстве епархии Сергиополя. В V–VII вв. Иераполь был одним из значительных центров богословских споров. Предстоятели кафедры и вместе с ними паства неоднократно уклонялись в различные ереси; настроения местных жителей, вероятно, сильно менялись от десятилетия к десятилетию. В 30-х гг. V в. еп. *Александр* был известен активной поддержкой Нестория. В 433 г. он отказался признать соглашение о восстановлении общения между Антиохийской и Александрийской Церквами, к-рые вступили в конфликт на III Вселенском Соборе в 431 г. Из-за этого несогласия с позицией своей Церкви 15 апр. 435 г. соборным постановлением в Антиохии Александр был низложен и отправился в мон-рь в Египет (ACO. T. 1. Vol. 4. P. 201). В 475 г. жители Иераполя выступили как горячие сторонники халкидонского православия. Чиновники имп. *Василиска,* прибывшие в город, чтобы объявить промонофизитский «Энкиклион», были ими перебиты. В кон. V — нач. VI в. кафедру возглавлял *Филоксен,* один из крупнейших учителей *монофизитства.* Он активно поддерживал партию севириан, к-рая стремилась поставить Антиохийскую Церковь под свой контроль. После его низложения в 519 г. горожане активно выступали в его поддержку, обращались к Антиохийским патриархам с требованиями вернуть Филоксена, за что подвергались гонениям.

Средние века и Новое время. В кон. 30-х гг. VII в. в ходе *арабских завоеваний* мусульм. армии покорили города Сев. Сирии. М. сдался арабам в янв. 637 г., обязавшись выплачивать дань в 15 тыс. динаров (*Большаков.* 1993. С. 76; в лит-ре встречается также дата 637 г.— см.: *Elisseeff.* 1991. P. 379). В 40-х гг. VII в. М. с прилегающей областью вносил в казну 100 тыс. динаров, что было равно налоговым поступлениям от Дамаска и его округи; о значении М. говорит и то, что он был одним из центров монетной чеканки (*Большаков.* 1993. С. 145; 1998. С. 277). Степи вокруг города входили в зону кочевий бедуинов-христиан племени бану таглиб, пользовавшихся особым покровительством Омейядов. В ходе адм. размежевания земель халифата М. был причислен к джунду (военному округу) Киннасрин. В 786 г. халиф Харун ар-Рашид, стремясь активизировать *джихад* против Византии, сформировал из пограничных крепостей Киликии, Сев. Сирии и В. Месопотамии новую пров. Эль-Авасим (Твердыни) со столицей в М. Город был главной базой и отправным пунктом летних походов на византийские земли. Впосл. столица провинции была перенесена из М. в Антиохию (*Le Strange.* 1890. P. 36–39).

Площадь городской застройки и численность населения средневек. М. неизвестны. Значительную часть его жителей составляли христиане халкидонитского и монофизитского исповеданий. В городе сохранялся даже языческий храм Луны — место паломничества сабиев из соседнего Харрана. Хроника Псевдо-Дионисия Телль-Махрского упоминает ц. св. Фомы в М. и храм во имя Пресв. Богородицы за городскими стенами (Chronique de Denys de Tell-Mahré: Pt. 4 / Éd., trad. J.-B. Chabot // BEHE.Ph. 1895. Vol. 112. P. 47, 68 [сир. текст]). Арабский географ Ибн Хордадбех ок. 885 г. писал, что, по словам румов (православных), среди сооружений из дерева нет прекраснее, чем церковь в М., арки которой сделаны из древесины юбы (*Ибн Хордадбех.* Книга путей и стран / Пер. с араб.: Н. Велиханова. Баку, 1986. С. 128). Во время сильного землетрясения 748 г. яковитская церковь рухнула, похоронив под развалинами прихожан. В М. хранился ряд знаменитых реликвий. По преданию, ап. *Фаддей,* ночевавший в окрестностях М. по пути в Эдессу, спрятал плат с Нерукотворным образом Христа в груду черепицы, и лик Христа чудом запечатлелся на одной из керамических плиток. Эта черепица почиталась как главная городская святыня и обеспечила М. заметное место в христианской сакральной географии Сирии (*Лев Диакон.* История. М., 1988. С. 40, 186–187).

Община халкидонитов в VIII в. была расколота противостоянием православных и монофелитов (*маронитов*). Антиохийский патриарх *Феофилакт бар Канбара* в кон. 40-х гг. VIII в., опираясь на силовую поддержку халифа Мервана, пытался привести к покорности монофелитов М., однако долгий конфликт закончился институциональным отделением монофелитской общины, построившей собственную церковь (*Mich. Syr.* Chron. T. 2. P. 511). Впосл. маронитская община М. исчезла (точное время неизв.). Правосл. архиереи в М., судя по упоминаниям в различных источниках, сохранялись по меньшей мере до XII в. (*Todt.* 1995. S. 181). Среди епископов города наиболее известен *Агапий Манбиджский,* автор одной из первых арабо-христ. хроник. Появление этого текста (ок. 941) свидетельствует о высокой степени арабизации северосир. мелькитов к сер. X в.

В ходе дезинтеграции халифата в кон. IX — сер. X в. М. некоторое время пребывал в сфере влияния егип.

династий Тулунидов и Ихшидидов, окрестных бедуинских племен кальб и килаб и, наконец, в 945 г. вошел в состав эмирата Хамданидов, принявшего на себя основной удар визант. «реконкисты». В 962 г. М. был на короткое время захвачен визант. полководцем Никифором Фокой (с 963 имп. *Никифор II Фока*), а правитель города Абу Фирас, известный поэт и родственник хамданидского эмира, уведен в плен. В 966 г. Никифор снова подступил к стенам М. и потребовал выдать ему главную городскую святыню — черепицу с ликом Христа; получив реликвию, император отступил, не тронув города (*Eutych.* Annales. 1909. Pt. 2. P. 127; эта история с большими искажениями воспроизводится также у Льва Диакона: *Лев Диакон.* История. М., 1988. С. 40, 186–187). В 974 г. М. был взят визант. войсками имп. *Иоанна I Цимисхия,* к-рый вывез из города хранившиеся там реликвии — сандалии Христа и волосы св. Иоанна Предтечи (Там же. С. 86, 217). Византийцы и в этот раз недолго удерживали город. На протяжении большей части XI в. М. пребывал под контролем халебской династии Мирдасидов. В кон. 1068 г. им овладел визант. имп. *Роман IV Диоген,* стремившийся обезопасить коммуникации между Эдессой и Антиохией.

После поражения византийцев в битве с тюрками-сельджуками под Манцикертом (1071) М. снова перешел под власть мусульм. правителей — им попеременно владели различные сельджукские эмиры, при к-рых в городе была построена мечеть и укреплена цитадель. С нач. XII в. М., вблизи которого находилась единственная стационарная переправа через Евфрат (Джиср-Манбидж), оспаривали друг у друга атабеги Мосула, эмиры Халеба и крестоносцы Антиохии и Эдессы. В 1111 г. франки захватили и разграбили М.; удерживая город очень недолгое время, они успели учредить здесь кафедру лат. епископа, но его титул в последующие годы оставался чисто номинальным. В 1127 г. правобережье среднего Евфрата вошло в состав владений Имад ад-Дина Зенги, правителя Мосула и Халеба, завоевавшего в 40-х гг. XII в. графство Эдесса. М. управляли эмиры-вассалы Зенгидов, а в 1176 г. город перешел под власть Салах-ад-Дина, основателя династии *Айюбидов,* вытеснившего Зенгидов из Сирии.

На протяжении кон. XII — 1-й пол. XIII в. в М. правили различные ветви рода Айюбидов, иногда воевавшие между собой за обладание этим городом. Он приобретал все более мусульм. облик: в посл. трети XII в. там были построены шафиитская и ханафитская мадрасы, минарет соборной мечети. Путешественник Ибн Джубайр в 1184 г. отмечал благочестие местных жителей-шафиитов (*Ибн Джубайр.* Путешествие / Пер. с араб.: Л. А. Семенова. М., 1984. С. 177). Мусульманские источники того времени упоминают традиции паломничества в М., в частности к гробнице доислам. прор. Халида ибн Синана аль-Абси.

В нояб. 1240 г. район среднего Евфрата подвергся опустошительному нашествию хорезмийцев. Цитадель М. устояла, но остальной город был сожжен, а множество его жителей перебито. Вслед за хорезмийцами на Ближ. Восток двинулись монголы. В кон. 1259 г. войско Хулагу-хана перешло Евфрат и разграбило М. Егип. мамлюкам удалось отразить монг. натиск и отвоевать Сирию. М. оказался на переднем крае мамлюкских владений. В кон. 1299 г. он был снова разрушен во время очередного монг. вторжения в Сирию. В 1349 г. город был опустошен пандемией чумы, прокатившейся по всему Ближ. Востоку, а в 1400 г. пострадал во время нашествия Тимура. Причиной упадка М. помимо 400-летних войн, разоривших этот пограничный регион, и экологической деградации окружающих ландшафтов послужило и смещение в XIV в. к югу главного пути из Сирии в Ирак, в результате чего город остался в стороне от торговых путей.

С сер. XVI в. М. все реже упоминается в источниках. В османскую эпоху его положение по отношению к главным политическим и экономическим узлам региона оставалось таким же периферийным. Путешественники кон. XVIII–XIX в. описывали М. как маленький городок, полный античных и средневек. руин. Население, занимавшееся прежде всего животноводством, составляли курды, арабизированные туркмены, с кон. XIX в. к ним добавились переселившиеся с Кавказа черкесы, после 1915 г.— армяне. Начиная с эпохи франц. мандата население стало быстро расти: в 1932 г. оно насчитывало 2 тыс. чел., в 1960 г.— 8,5 тыс., в 1981 г.— 30,8 тыс., в 2012 г.— 78 тыс. Подъем региона в последние десятилетия был связан со строительством плотин на Евфрате и с сельскохозяйственным освоением приевфратских степей.

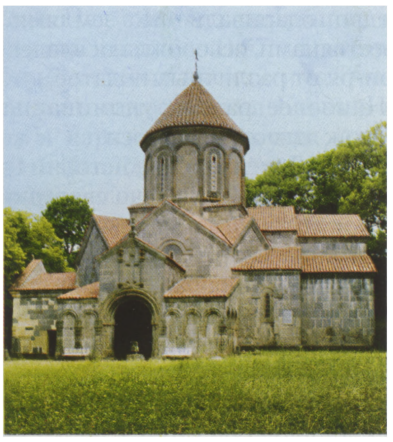
Известные епископы М.: Филоксен (325), Феодот (378 — после 381), Луций (394), Александр (несторианин, низложен; до 431–435), Панолбий (444), Иоанн, Стефан (до 448 — после 457), Кир (монофизит, низложен в 484), Филоксен (Ксенайа; монофизит; 485–519), Феодор (553), Стефан (кон. VI в.), Михаил (?) (787), Николай (?) (787), Агапий (1-я пол. X в.), Иоанн (XI в.), Никон (XII в.), Константин (XII в.). Епископы Сирийской яковитской Церкви: Иаков (564), Фома (600), Иосиф (685), Иоанн (790), Сергий (между 818 и 845), Авраам (между 818 и 845), Симеон (между 846 и 873), Иоанн (между 878 и 883), Михаил (между 887 и 896), Феодор (между 923 и 935), Иаков (между 936 и 953), Тимофей (между 986 и 1002/3), Филоксен (митр. М. и Гишры; между 986 и 1002/3), Филоксен (между 1031 и 1042), Афанасий (между 1086 и 1088), Филоксен (между 1090 и 1129), Игнатий (между 1090 и 1129), Иоанн (между 1090 и 1129), Бар Андреас (1130, низложен), Бар Туркая (епископ М. и Телль-Башера; XII в.?), Дионисий (1155), Филоксен (между 1166 и 1199), Афанасий (до 1253 — после 1264).

Лит.: *Le Quien.* OC. Vol. 2. Col. 925–930; *Le Strange G.* Palestine under the Moslems. L., 1890. Beirut, 1965[r]. P. 36–39; *Chabot J.-B.* Les évêques jacobites du VIIIe au XIIIe siècle d'après la Chronique de Michel le Syrien // ROC. 1899. Vol. 4. P. 444–451, 495–511; 1900. Vol. 5. P. 605–636; *Pauly, Wissowa.* Suppl. Bd. 4. Sp. 732–742; *Devreesse R.* Le patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe. P., 1945. P. 283–284; *Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle. Louvain, 1951. P. 66–68; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 782–783; *Elisseeff N.* Manbidj // EI. 1991. Vol. 6. P. 377–383; *Большаков О. Г.* История халифата. М., 1993. Т. 2; 1998. Т. 3; *Todt K.-P.* «Notitia» und Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jh. // Orthodoxes Forum. St. Ottilien, 1995. Bd. 9. S. 173–185; *Burns R.* Monuments of Syria: An Hist. Guide. L.; N. Y., 1999[3]. P. 159.

К. А. Панченко, И. Н. Попов

МАНГА́НЫ — см. *Большой дворец в Константинополе.*

МАНГЛИ́СИ [груз. მანგლისი], мон-рь (не позже XVII в.), кафедра древней *Манглисской епархии* (ныне Манглисско-Тетрицкаройской) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) с кафоликоном в честь Животворящего Креста Господня (позже — Успения Пресв. Богородицы). Памятник искусства национального значения (2006). Расположен на окраине одноименного поселка в историчес-



Кафоликон мон-ря Манглиси

кой провинции Грузии Квемо-Картли (муниципалитет Тетри-Цкаро), на юж. склоне Триалетского хребта, на левом берегу р. Алгети.

История. В научной лит-ре этимологию М. производят от древнегруз. მანგალი (серп), и, т. о., Манглиси — место, где изготовлялись серпы (*Меликсет-Бег.* 1924. С. 72; *Чумбуридзе.* 1971. С. 63). Согласно др. версии, наименование связано с названием племени алгов (ალგ), зафиксированным также в местной топонимике (напр., Алгети и др.), и, т. о., обозначает место, где проживают алги (*Бердзенишвили.* 1990. С. 646).

Впервые место Манглиси, в к-ром был заложен один из первых груз. храмов, упоминается в груз. летописи «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Грузии) при описании событий, последовавших за крещением *Картли* (Вост. Грузии): в 20-х гг. IV в. царь Картли св. *Мириан* попросил у рим. имп. св. *Константина* I Великого «каменотесов и плотников». Первую церковь они основали в Эрушети и оставили там подножные доски Креста Господня, затем отправились в Манглиси, где «положили фундамент церкви» и оставили гвозди Креста Господня (Мокцеваи Картлисай. 1963. С. 86–87; 1989. С. 27). В повествовании Леонтия Мровели о крещении Грузии сказано, что посланный имп. Константином I епископ вначале также заложил церковь в Эрушети, где оставил гвозди Креста Господня, затем в Цунде, после чего «пришел... в Манглиси, приступил к строительству церкви и оставил там доски Господни» (*Леонти Мровели.* Жизнь груз. царей // КЦ. 1955. Т. 1. С. 117–118; *Он же.* 2008. С. 61). Во 2-й пол. V в., при царе св. *Вахтанге Горгасали,* храм М. стал епархиальной кафедрой (*Джуаншер Джуаншериани.* Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 199; *Он же.* 2008. С. 100; Книга посланий. 1968. С. 97). Архитектурный анализ подтверждает, что в это время вместо маленькой церкви был построен большой купольный храм, более подходящий для церковной кафедры (*Двали.* 1974. С. 48–54). Церковь была освящена в честь Животворящего Креста Господня (ჯვარი — Джвари). Наряду с Мцхетским *Джвари* М., к-рый в источниках и лит-ре называют также Манглисским Джвари, являлся одним из важнейших центров паломничества на раннехристианском Кавказе. М. в числе значимых центров ГПЦ упомянут во «Всеобщем послании» арм. католикоса *Авраама I* арм. пастве, созданном после грузино-арм. церковного раскола (607/8): католикос запретил армянам, принявшим монофизитство, поклоняться груз. святыням, в т. ч. М. (Книга посланий. 1968. С. 122).

На протяжении веков М. оставался важным религ. и адм. центром Квемо-Картли. Значение М. было настолько велико, что во 2-й пол. X в. в календарь мон. *Иоанна-Зосима* было внесено празднование Манглисского Креста (20 мая, отмечается до сих пор) (*Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 67). М. пользовался особым вниманием первых царей единой Грузии — Баграта III (978–1014), Георгия I (1014–1027) и Баграта IV (1027–1072). В 1-й пол. XI в. почти по всей Грузии были возведены храмы, по своей грандиозности превосходящие церковные здания предыдущих эпох. Именно в это время был основательно перестроен храм М. Инициаторами нового строительства стали царь Георгий I и еп. Манглисский Квирике, сведения об этом сохранились в эпиграфике кафоликона М. В лапидарной надписи на входной арке юж. портика указано имя Георгия I (*Шанидзе.* 1926. С. 227–228; *Барнавели.* 1961. С. 8), над южной дверью — еп. Квирике (не сохр.) (*Такаишвили.* 1913. С. 138). Имя строителя храма (не было прочитано) упоминалось в несохранившейся надписи над окном южного входа портика храма (копия, выполненная М. И. Броссе, хранится в РНБ: Фонд М. Броссе, коробка Р 19). В надписи также была указана дата постройки храма — 1020 г. (240 г. по груз. системе летосчисления короникон), которая подтверждается грузинскими и армянскими источниками (*Такаишвили.* 1913. С. 138–139; *Шанидзе.* 1926. С. 235; *Барнавели.* 1961. С. 18–20). Та же дата была указана в надписи юж. входа (утрачена): фрагменты архивольта, содержащие группу букв, обозначающих число, были найдены в 1948 и 1954 гг. во время экспедиции Ин-та истории груз. искусства (хранятся в ГМИГ; *Такаишвили.* 1913. С. 138; *Барнавели.* 1961. С. 15–17). Т. о., становится известно, что к 1020 г. были окончены основные работы по строительству храма, прерванному, видимо, из-за начавшейся в 1021 г. войны с Византией. После заключения мирного договора в 1023 г. М. был окончательно достроен (сев.-зап. стена и зап. портик) (*Двали.* 1974. С. 65–66). В сер. XIX в. груз. историк Д. Мегвинетухуцесишвили (1815–1878) на территории штаб-квартиры Карабинерного полка близ новой полковой церкви нашел камень, увезенный из М. и содержавший надпись с датой окончания строительства храма: «Слава Тебе, Господи... освятили в первый день луны, месяца февраля... в короникон 247 (1027 г.)» (*Такаишвили.* 1913. С. 139; *Двали.* 1974. С. 39–40). Груз. палеограф Т. Барнавели группу букв მთრსა вместо მთვარისა ა (в 1-й день луны) читает как მღვდელმთავრობასა (в архиерейство) (*Барнавели.* 1961. С. 20–21). Архитектурный анализ храма позволяет утверждать, что этот камень принадлежал западному портику (*Двали.* 1974. С. 66).

На стенах храма в 1-й четв. XI в. были вырезаны имена ктиторов и строителей храма — манглели (Манглисского архиерея) Афанасия (?) и светских лиц Туалая Годомаисдзе, Абуларба, Феодора Евчинисдзе, Сакварела, Гавриила, Саввы Бибилури (*Такаишвили.* 1913. С. 132–138; *Барнавели.* 1961. С. 3–8, 11–14, 21). Особый интерес вызывает 6-строчная надпись, вырезанная на юж. портике справа от входа. Броссе и прав. *Евфимий* Такаишвили прочли упоминаемое в конце надписи имя как «Багваши», родовое имя клдекарских эриставов (*Такаишвили.* 1913. С. 132–136), А. Шанидзе и Барнавели — как «Багатур» (*Шанидзе.* 1926. С. 231; *Барнавели.* 1961. С. 12–14), что считается маловероятным, поскольку имя Багатур стало распространяться в Грузии только с XIII в., времени монг. владычества (*Джавахишвили.* 1982. С. 32). Из эпиграфических памятников Грузии известно,

что Георгий I возвратил Клдекарское эриставство, обращенное при Баграте III в царский домен, дому Багваши (*Такаишвили.* 1913. С. 82–85; *Силогава.* 2000. С. 222–223, 242), представители которого служили царям Грузии до 30-х гг. XI в. М. был церковным центром их обширной сеньории. В ограде храма Такаишвили нашел фрагмент камня с группой букв, которые расшифровал как «сильный Баграт» (*Такаишвили.* 1913. С. 139) — очевидно, имеется в виду Баграт IV.

Во время походов Тамерлана (1386–1403) монголы неоднократно превращали с. Манглиси в центр, откуда совершали набеги и разоряли страну (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 271–272). По сведениям историка кон. XVIII — нач. XIX в. царевича Давида Багратиони, Тамерлан разрушил все церкви Вост. Грузии и «во всей Иверии оставлена была тогда без повреждения одна церковь Манглиси... сохранение сего храма приписывают тому, что на одной стене оного изображен Магомед сидящим на льве (имеется в виду

Западный вход в кафоликон мон-ря Манглиси

персонифицированное изображение солнца в куполе храма.— *Авт.*). Магометане не дерзнули разрушить изображение, представлявшее их пророка в восхитительном для них виде» (*Давид Багратиони.* 1971. С. 130).

В груз. источниках М. именуется также храмом Пресв. Богородицы — возможно, благодаря иконе Божией Матери, хранившейся в церкви. Когда М. был освящен в честь Успения Пресв. Богородицы, неизвестно. Историки ссылаются на грамоту царя Грузии Александра I еп. Тбилисско-Манглисскому Иоанну от 1441 г. (*Двали.* 1974. С. 41), однако это не совсем правомерно, поскольку в документе речь идет об освобождении от гос. повинностей крестьян сатбилело (т. е. Тбилисской епархии, а не Манглисской), и, следов., обращение царя относится к Тбилисскому Сиони (в честь Успения Пресв. Богородицы), а не к М. (Корпус груз. ист. док-тов. 2013. С. 222–223). Самое раннее упоминание о «Манглисской Богородице» зафиксировано в грамоте царя Картли Симона I от 1595 г., в к-рой храму М. даруются выморочные поместья князей Джавахишвили в ущелье р. Тедзами (*Какабадзе.* 1913. С. 84–86). В источниках начиная с этого времени наименование М. в честь Пресв. Богородицы становится приоритетным, иногда одновременно встречаются оба названия — Пресв. Богородицы и Животворящего Креста (ПГП. 1970. Т. 3. С. 584; Док-ты по соц. истории Грузии. 1940. Т. 1. С. 169; [*Иессей*]. 1866. С. 31), изредка — только Животворящего Креста (*Пурцеладзе.* 1881. С. 11).

«Манглисская Богородица» считалась покровительницей и М., и всей страны, в источниках зафиксированы связанные с этим чудесные события. Так, в 1609 г. в царство Картли вторглись крымские татары, которые «прошли Триалети и достигли Манглисского ущелья. Но, по промыслу Всевышнего, не заметили величественную Манглисскую церковь Богородицы, ибо ее покрывали столь густые тучи и туман, что проходившее мимо нас многочисленное воинство не увидело ни церкви, ни деревни» (*Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили).* 1989. С. 36; *Цулая.* 1998. С. 72). Когда по Вост. Грузии прошла эпидемия чумы, принесенной из Египта (кон. XVII в.), и вся страна «была поражена страхом и ужасом», царь Картли Георгий XI (1676–1688, 1703–1709) и его войско «предстали пред всечестным и преславным храмом» М. и «со слезами просили... об избавлении нас от жестокой и губительной болезни». В благодарность за чудесное избавление («не лишились ни одного даже воина») Георгий XI пожертвовал М. выморочные села Кезети и Угудети в Алгетском ущелье близ М., а также освободил жителей с. Манглиси от гос. податей (*Пурцеладзе.* 1881. С. 8–9). Цари Картли щедро одаривали М. землями и крестьянами, освобождали владения мон-ря от различных податей.

Наиболее раннее упоминание о М. как о мон-ре относится к кон. XVII в. (Док-ты по соц. истории Грузии. 1940. С. 83), однако сведений о настоятелях, братии, хозяйстве монастыря не сохранилось. В стене ограды храма М. справа от врат вставлен камень с надписью, выполненной мхедрули: «Господи, помилуй строителя сего, Манглисского епископа мастера Арсения, февраля 3-го, в короникон 355 (1667 г.)». По мнению Такаишвили и Барнавели, речь идет о строительстве ворот ограды (*Такаишвили.* 1913. С. 140; *Барнавели.* 1961. С. 15), однако М. Двали предположил, что еп. Арсений восстановил всю ограду и провел некоторые реставрационные работы в храме, в частности выстроил из кирпича алтарную преграду (*Двали.* 1974. С. 43). В 1669 г., при еп. Арсении, царь Картли Вахтанг V (Шах-Навваз) (1658–1676) пожертвовал М. земли и крестьян в провинции Саджавахишвило (Аннотированный словарь. 1991. С. 299; *Пурцеладзе.* 1881. С. 7).

В XVIII в. М., несмотря на деятельную поддержку со стороны царской власти, из-за вражеских набегов постепенно пришел в упадок. К нач. XIX в. мон-рь и окрестности с. Манглиси были опустошены, монастырские сооружения, в т. ч. кельи, руинированы. В это же время погибла малая часовня, выстроенная к северу от главного храма во 2-й пол. XVII в. После присоединения Грузии к Российской империи в М. в 1824 г. был расквартирован 7-й Карабинерный (позже 13-й лейб-гренадерский Эриванский) полк. При строении казарм и новой полковой церкви храм М., по свидетельству очевидцев, подвергся разорению; также были вывезены тесаные камни с надписями, которые впосл. бесследно исчезли (*Сливицкий.* 1902. С. 18–19).

На М. обратил внимание экзарх Грузии архиеп. *Исидор* (*Никольский;* 12 нояб. 1844 — 1 марта 1858); он убедил командира полка кн. И. К. Багратиона-Мухранского восстановить древний исторический памятник (*Бобровский.* 1895. Ч. 4. С. 251). Работы начались в 1850 г., в 1857 г. завершилось восстановление кафоликона и юж. портика, церковный двор был очищен от руин и превращен

в сад. Над входом в диаконник сохранилась надпись 1857 г., в которой упомянуты российский имп. Александр II, наместник на Кавказе кн. А. И. Барятинский, экзарх Грузии митр. Исидор, а также указано, что восстановление храма было осуществлено архитектором полка Чулковым при «ревностном содействии» 13-го лейб-гренадерского Эриванского полка под командованием полковника Ф. Х. Де-Саже. Работу проводили не подготовленные к реставрации мастера, что привело к бессистемной кладке фасадного камня, уничтожению части надписей и орнаментов, добавлению к фасадам несоответствующих элементов. 14 сент. 1858 г. на куполе церкви был воздвигнут крест, в том же году был устроен позолоченный иконостас. В 1862 г. кафоликон М. был причислен к штабу 13-го лейб-гренадерского Эриванского полка и обращен в кладбищенскую церковь. На пожертвования офицеров и нижних чинов был восстановлен зап. портик и сооружена колокольня. Сохранилась русскоязычная эпиграфика (слева от царских врат, на зап. портике, над аркой под колокольню), передающая историю восстановления различных частей храма (*Бобровский*. 1898. Ч. 5. С. 11, 335–336; *Сливицкий*. 1902. С. 53–54; *Такаишвили*. 1913. С. 141–142; *Двали*. 1974. С. 45). 9 июня 1862 г. экзарх Грузии архиеп. *Евсевий* (*Ильинский;* 1 марта 1858 — 8 дек. 1877) торжественно освятил храм М.

С тех пор богослужения в храме, в т. ч. и в советское время, не прекращались. Во время реставрационных работ были повреждены фасадные камни с надписями, стенная роспись в интерьере церкви была побелена (*Такаишвили*. 1913. С. 131, 142; *Двали*. 1974. С. 35). В нач. 90-х гг. XIX в. нек-рые исторические надписи М. все еще сохранялись (*Бобровский*. 1898. Ч. 5. С. 11, 335; *Хаханов*. 1898. С. 64), однако впосл. были либо утрачены, либо повреждены.

После восстановления автокефалии ГПЦ (1917) решением IV Поместного Собора (1927) была возобновлена Манглисская епархия, и М. стал кафедрой Манглисского архиерея (*Анания (Джапаридзе)*. 2012. С. 133). В 1995 г. по решению XIII Поместного Собора ГПЦ М. стал кафедрой и резиденцией Манглисского епископа (Там же. С. 158). В 1956 г. Комитет охраны архитектурных памятников (руководитель Двали) восстановил обрушившуюся часть юго-зап. апсиды. Работы по консервации росписи были проведены в 1959 (руководитель Ш. Абрамишвили) и 2012 гг. (руководитель Н. Купрашвили).

Крест в мон-ре Манглиси

Архитектурный ансамбль включает в себя кафоликон, возвышающийся на площади, окруженной высокой оградой. Во дворе находится кладбище с надгробными плитами большей частью 2-й пол. XIX в. На одном из надмогильных камней изображен плуг, на другом — всадник со щитом и с оружием в руках. К юго-востоку от церкви, около ограды, сохранились следы неидентифицированного большого здания, а также маслобойный жернов. К югу от храма на базе крупного камня воздвигнут массивный равноконечный крест (*Двали*. 1974. С. 18).

Святыни. В храме М. хранились значимые общехрист. святыни — подножие и гвозди (по др. источникам, гвоздь) Креста Господня. Во время персид. похода визант. имп. Ираклий I (610–641) пошел на Картли и «забрал из Манглиси и Эрушети подножные доски и гвозди Господа нашего Иисуса Христа, что были даны Мириану Константином» (*Джуаншер Джуаншериани*. Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 227–228; *Он же*. 2008. С. 107). Предположительно эти святыни были возвращены в Грузию в XI в. в связи с бракосочетанием царя Грузии Баграта IV (1027–1072) и визант. царевны Елены. При царице Русудан (1223–1245) гвоздь был вставлен в специально изготовленную для этого митру манглели (*Иоселиани*. 1866. С. 147). По приказу Давида VI Нарина (царь Грузии в 1247–1259, царь Зап. Грузии в 1259–1293) для хранения митры был сооружен серебряный чеканный ларец с надписью: «Царь всея Грузии Давид, сын Русудан, соорудил вместилище для святого гвоздя» (Древности Российского гос-ва. 1849. С. 67). Во времена монгольского владычества или нашествия кочевых тюрк. племен митра с гвоздем была перенесена в Тбилисский Сиони (*Иоселиани*. 1866. С. 147). В 1681 г. лишившийся престола царь Имерети Арчил II эмигрировал в Россию и забрал с собой в числе прочего и митру с гвоздем, «и лишилась с тех пор Картли этих даров Божиих» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 458; *Иоселиани*. 1866. С. 147). Арчил II украсил ковчег золотой коронкой с 4-конечным крестом с драгоценными камнями и обновил надпись царя Давида VI. До 1715 г. гвоздь хранился в домовой церкви Арчила II в Москве. По просьбе брата, царя Картли Георгия XI, Арчил II отправил гвоздь в Вост. Грузию, однако в Казани он был конфискован местным губернатором и по велению российского имп. Петра I отослан в Москву и упокоен в *Успенском соборе Московского Кремля* (Древности Российского гос-ва. 1849. С. 67–68. Рис. 41). До кон. XIX в. гвоздь и митра находились в приделе собора св. апостолов Петра и Павла (*Рычин*. 1887. С. 37, 39), сохранилась цветная зарисовка акад. Ф. Г. Солнцева (Древности Российского гос-ва. 1849. Табл. 41, 68). Позже святыни были перенесены в *Оружейную палату Московского Кремля* (*Двали*. 1974. С. 34).

В М. хранились несколько живописных древнегруз. икон: Спасителя (90×75 см, частично повреждена) в деревянной позолоченной раме; св. Иоанна Предтечи «Ангел пустыни» (96×75 см, сильно повреждена) (*Двали*. 1974. С. 30); «весьма древняя икона Божией Матери с Младенцем» (70×54 см) с древнегрузинской надписью: «Первого века молитвенница Богородица» (პირველი საუკუნის ვედრების ღვთისმშობელი); в кон. XIX в. в ризнице кафоликона хранилась (ныне утрачена) живописная икона арх. Гавриила (*Бобровский*. 1898. Ч. 5. С. 335; *Хаханов*. 1898. С. 64). В 90-х гг. XX в. по благословению католикоса-патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* из Тбилисского Сиони в М. была перенесена чудотворная икона Пресв. Богородицы, принадлежавшая манглели свт.

Иоанну (Саакадзе). Большинство икон в М. рус. происхождения и датируются XIX в.

Г. Чеишвили

Кафоликон. ***Архитектура.*** Храм (длина 22,3 м, ширина 16 м, высота 23,5 м) представляет собой сложное строение разных периодов. Совр. здание церкви демонстрирует единство резко отличающихся друг от друга художественных направлений V и XI вв. Подобная «общность» внесла некоторые сложности во внутреннее пространство и внешний вид храма. Храм 2-й пол. V в. имел форму простого в плане тетраконха, помещенного в восьмиугольник (предположительные внутренние размеры: 14,5×13 м). Форма тетраконха была довольно широко распространена в то время в Грузии, к аналогичным храмам относятся древние церкви Квашвети в Тбилиси (утрачена; *Беридзе*. 1994. С. 114–116), Дзвели-Гавази в Кахети (*Чубинашвили*. 1959. С. 216–232), храм в Нокалакеви в Эгриси (сохр. фрагменты фундамента; *Закараия, Капанадзе*. 1991. С. 236–241). Во время работ в 20-х гг. XI в. для увеличения пространства храма М. и устройства 3-частного алтаря восточная часть тетраконха была разобрана; т. о., в совр. церкви сохранились 3 апсиды древней церкви, к-рые были включены в конструкцию храма. Восточный рукав (алтарь) в то же время был передвинут на 3,5 м к востоку, место прежнего алтаря занял довольно широкий трансепт, вставленный по всей ширине храма между подкупольным пространством и 3-частным алтарем. По размерам алтарь повторяет алтарь V в., по бокам к нему добавлены жертвенник и диаконник. Пастофорий с полукруглыми вост. апсидами связан с главным пространством храма дверью, прирезанной к трансепту. Зап. часть является тетраконхом. Его полукруглые рукава с 3 сторон связаны с подкупольным пространством. Фасады переоблицованы и украшены резьбой.

Необычными являются 3 входа с запада (один в средней части центральной апсиды и 2 по бокам, в прямоугольных апсидных помещениях с юга и с севера), а также юж. вход, к которому пристроена часовня. Возможно, был вход в алтарную апсиду — в 20-х гг. XI в. алтарь был полностью разобран и новый алтарь существенно продвинули вперед. Входы оформлены перекрытыми портиками, южный понижен и составлен из сегментов, украшенных орнаментами.

Переход от квадрата подкупольного пространства к окружности купола осуществлен с помощью парусов. Сверху они обведены широким поясом; там, где пересекаются старые и новые фрагменты кладки, напр. в сев. части, линия пояса нарушена. Основным источником света являются 6 окон, прорезанных в круглом барабане. Пол трансепта и алтаря поднят на 2 ступени, и в центре устроена полукруглая солея.

Несмотря на полную каменную облицовку храма в XI в., во внешнем виде кафоликона просматриваются 2 строительных слоя. На продольных фасадах купол от центра передвинут к западу. Эту асимметрию не сглаживает наличие зап. портика. Также заметна неорганичная связь древнего восьмиугольника и трансепта XI в. Фасады облицованы хорошо тесанным алгетским серым базальтом (исключение — зап. фасад зап. портика, где для облицовки использован желтоватый камень). Часть облицовки выполнена и исправлена во время ремонта в XIX в. Исключением является барабан, который сохранился почти в первозданном виде. Храм полностью перекрыт черепицей с желобами.

Рельеф. Облицовка XI в. не лишена декора. Сравнительно скупо украшены фасады храма V в.: здесь декорированы резьбой только карнизы (внешние массы тетраконха многофронтонные и завершаются пиловидными карнизами). Фасады алтаря, трансепта, портиков и купол богато декорированы резьбой. Репертуар резьбы кафоликона М. (использование равномерного листовидного и геометрического орнамента, большая глубина резьбы, четкое изображение орнамента) типичен для церквей 1-й пол. XI в. Барабан снаружи 12-гранный. Каждая грань покрыта тройным валиком и сверху перекрыта 12 арками. Окна декоративно обрамлены наличниками. Украшены резьбой базисы и капители вертикальных валиков.

Вост. фасад несколько акцентирован декором. Две треугольные ниши и между ними окно алтаря соединены общим декоративным архивольтом, к-рый повторяет полукруглую форму 2 арок и окна, помещенного в украшенный декором наличник. Окна жертвенника и диаконника без наличника, их украшают только декоративные архивольты с горизонтальными краями.

Декор фасада кафоликона мон-ря Манглиси

Более декорированы фасады портиков. Украшены широко открытый арочный вход, декоративная аркада, опирающаяся на колонны; фон ниш позади колонн придает пластичность фасадам храма (над юж. портиком в XIX в. по аналогии с убранством фронтона восточного фасада добавлены крест и малые колонны). Ввиду древности, а также в связи с проведенным в XIX в. ремонтом нек-рые древние надписи храма (все выполнены асомтаврули) были частично или полностью утрачены.

Г. Марсагишвили

Роспись датируется 20-ми гг. XI в. В куполе помещены композиция «Вознесение Креста ангелами» и персонифицированное изображение солнца, в барабане находится композиция Деисус с фигурами 8 пророков. Остальная роспись была утрачена в результате ремонта храма в XIX в.

Композиция «Вознесение Креста ангелами» характерна для груз. настенной живописи. Она находится на месте, традиционно отводящемся изображению Христа Пантократора, и встречается как во мн. купольных храмах (в мон-рях *Ишхани, Хахули,* Долискана, *Тбети, Икорта, Кинцвиси, Тимотесубани, Никорцминда*), так и в зальных церквах (кафоликон монастыря *Шиомгвиме,* собор в честь Благовещения Пресв. Богородицы в мон-ре *Удабно,* диаконник кафоликона в мон-ре *Моцамета,* церковь Калаубани во имя вмч. Георгия в Тбилиси, храм в мон-ре *Вардзиа,* кафоликон и трапезная в мон-ре Бертубани). По мнению Г. Н. Чубинашвили, фресковые изображения композиции «Вознесение Креста анге-

лами» появляются в XI в. и их предваряют рельефные кресты, помещенные в более ранней росписи куполов храмов (Мцхетский Джвари, Дзвели-Шуамта, *Атени Сиони,* церковь в Канчаети). Тема «Вознесение Креста ангелами» была популярна и в каменных рельефах (Мцхетский Джвари, Тетри-Цкаро, Сапара, Качаганский Джвари, Никорцминда, Кацхи, Хахули и др.).

Манглисская композиция является древнейшей из сохранившихся до наших дней в монументальной живописи Грузии. На фоне голубого звездного неба представлен большой равноконечный Крест, помещенный в мандорлу и возносимый архангелами Рафаилом, Уриилом, Михаилом и Гавриилом. Лики парящих архангелов, облаченных в серо-белые одежды, обращены друг к другу. Центральный и внешний сегменты мандорлы, а также глаза и концы крыльев архангелов огненно-красные — один из характерных традиц. элементов груз. монументальной живописи начиная с VIII–IX вв. Семантически этот цвет подразумевает благодатный огонь. Крест выполнен золотистой краской, украшен изображением розовато-голубоватых драгоценных камней и мелкого жемчуга. Прозрачно-красные и оливковые тени подчеркивают красочность одежд архангелов, завершающий пурпурный рисунок пластичный и монументальный. Композиция «Вознесение Креста ангелами» отделена от росписи барабана широким орнаментом, выполненным на черном фоне и представляющим собой законченный образ из концентрических кругов растительных завитков. Аналогично украшены окна барабана, в орнамент одного из них включен 3-личный образ (фрагментирован).

Изображение солнца (по мнению Барнавели, признанному ошибочным,— мч. Маманта Кесарийского) в юж. части неба является уникальным: оно представлено в виде восседающего на оранжево-золотистом льве юноши в пурпурно-красных одеждах, в обеих руках держащего украшенный драгоценными камнями рог изобилия. Мощная пластичная фигура льва с антропоморфной мордой, с распушенной наподобие протуберанцев гривой, с поднятой передней левой лапой находится в движении. Привлекает внимание выполненный с анатомической точностью рисунок когтей. Изображение вписано в концентрические круги, обозначающие диск солнца.

Вост. часть плоскости барабана занята композицией «Спас в силах». Восседающий на орнаментированном престоле Спаситель благословляет правой рукой и левой придерживает раскрытое Евангелие (Ин 10. 11). Нимб и престол украшены изображениями драгоценных камней и жемчуга. Христу предстоят Пресв. Богородица и прор. Давид (северо-восток), св. Иоанн Предтеча в красном хитоне и темно-вишневом гиматии и прор. Исаия с открытым свитком в левой руке (Ис 11. 12) (юго-восток), а также пророки Иезекииль, Иона, Даниил, Амос, Илия, Иеремия (по 2 в каждом оконном проеме) со свитками (Иез 14. 12; Иона 2. 18; Дан 7. 9; Ам 1. 2). Фигуры пророков обращены в разные стороны, их правые руки указывают либо на композицию «Вознесение Креста ангелами», либо друг на друга. Тексты объединены эсхатологическим содержанием и посвящены теме Боговоплощения и прославления Господа.

Персонифицированное изображение солнца. Роспись кафоликона мон-ря Манглиси. 20-е гг. XI в.

Роспись купола храма М.— яркий пример груз. монументальной живописи высокого качества, соответствующей стилистике столичных памятников X–XI вв., эпохи расцвета груз. церковного искусства.

А. Окропиридзе

Другие постройки. Ограда выстроена из дробленого камня на известковом растворе, согласно надписи, выполненной мхедрули на камне (вставлен над вост. входом), в 1667 г. еп. Арсением. Она неправильной 4-угольной формы, укреплена боевыми круглыми башнями (сев.-зап. башня утрачена предположительно в результате ремонтных работ 1850–1861 гг.) и носит следы многочисленных переделок. Главный вход в монастырь помещен с юж. стороны под сводом колокольни; узкая дверь имеется также в вост. части ограды; зап. вход заложен. Лучше всего сохранилась вост. часть ограды (высота свыше 3 м, толщина свыше 1 м) с боевым обходом поверху.

Колокольня, судя по русскоязычной надписи над аркой, была построена над юж. входом в 1862 г. под рук. подпоручика Пономарёва и предположительно повторяет план и форму более ранней колокольни. Нижний ярус представляет собой куб с арочным сквозным проходом, верхний этаж открыт аркадой, многогранной беседкой, покрытой 5-гранной пирамидальной крышей. По планировке и внешнему виду относится к архитектуре позднефеодальной Грузии (*Двали.* 1974. С. 46). Внутри ограды было множество культовых и хозяйственных строений, во время ремонта в 1862 г. двор полностью расчистили, к северу от кафоликона сохранились следы построек (*Сливицкий.* 1902. С. 53–54).

Г. Марсагишвили

Ист.: Древности Российского государства. М., 1849. Отд. 1. Вып. 7; *Уманец А.* Древний храм в Манглисе // Кавказский календарь за 1852 г. Тифлис, 1851. Отд. 1. С. 463–472; *[Александр I].* Об отмене казенных взысканий с крестьян Тифлисо-Манглисской церкви, 1441 г. // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 5–6; *[Вахтанг VI].* О тарханстве крестьян Манглисской церкви, 1711 г. // Там же. С. 30; *[Иессей].* Об отмене подати соколами с крестьян Манглисской церкви, 1715 г. // Там же. С. 31; *[Ираклий I].* Об освобождении деревень Манглисской церкви от казенных податей, 1689 г. // Там же. С. 23–24; *[Хварашан].* О пожертвовании Манглисской церкви вина и денег, 1694 г. // Там же. С. 24–25; *Пурцеладзе Д.* Грузинские церковные гуджари (грамоты). Тифлис, 1881; *Бобровский П.* История 13-го лейб-гренадерскаго Эриванскаго Его Величества полка за 250 лет, 1642–1892. СПб., 1895. Ч. 4; 1898. Ч. 5; *Хаханов А.* Экспедиции на Кавказ 1892, 1893, 1895 // МАК. 1898. Вып. 7. С. 1–68; *Какабадзе С.* Исторические док-ты. Тифлис, 1913. Т. 3 (на груз. яз.); *Такаишвили Е.* Археологические экскурсии, разыскания и заметки. Тифлис, 1913. Вып. 4; Документы по соц. истории Грузии. Тб., 1940. Т. 1 / Сост.: Н. Бердзенишвили; *Барнавели Т.* Надписи храма Манглиси. Тб., 1961 (на груз. яз.); Мокцеваи Картлисай. Тб., 1963. (ПДГАЛ; Т. 1) (То же [Обращение Грузии] / Пер. с древнегруз.: Е. Такаишвили; ред., исслед., коммент.: М. Чхартишвили. Тб., 1989); Книга посланий / Арм. текст с груз. пер., исслед.: З. Алексидзе. Тб., 1968 (на арм., груз. языках); *Давид Багратиони.* История Грузии / Ред.: А. Рогава. Тб., 1971; *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; Т. 4) (на груз. яз.); *Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили), католикос-патриарх.* Мученичество

царя Луарсаба. Тб., 1989. С. 33–49. (ПДГАЛ; Т. 5); *Цулая Г.* Из истории груз. агиографии: «Мученичество царя Луарсаба»: Этнокультурный аспект // Этногр. обозр. М., 1998. № 2. С. 67–78; *Силогава В.* Надписи Квемо-Картли // Дманиси. 2000. Вып. 2. С. 214–280. Табл. 281–313 (на груз. яз.); *Леонти Мровели.* Жизнь грузинских царей // Картлис Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 13–74; *Джуаншер Джуаншериани.* Жизнь Вахтанга Горгасали // Там же. С. 75–136; Корпус груз. ист. док-тов. Тб., 2013. Т. 2: Груз. ист. док-ты XIV–XV вв. (на груз. яз.).

Лит.: *Иоселиани П.* Описание древностей города Тифлиса. Тифлис, 1866; *Рычин Ф.* Путеводитель по Московской святыне. М., 1887[4]; *Сливицкий С.* Древний храм в Манглисе. Тифлис, 1902; *Меликсет-Бег Л.* Манглисский район с ист.-археол. точки зрения // К новой школе. Тифлис, 1924. № 2/3. С. 71–83 (на груз. яз.); *Шанидзе А.* Еще раз о надписях храма Манглиси // Мимомхилвели (Обозреватель). Тифлис, 1926. № 1. С. 220–243 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г.* Архитектура Кахетии. Тб., 1959; *Чумбуридзе З.* Как тебя зовут? Тб., 1971 (на груз. яз.); *Двали М.* Архитектурный памятник в Манглиси. Тб., 1974 (на груз. яз.); *Джавахишвили И.* Сочинения. Тб., 1982. Т. 3: История груз. народа (на груз. яз.); *Бердзенишвили Н.* Вопросы истории Грузии. Тб., 1990 (на груз. яз.); Аннотированный словарь личных имен по груз. ист. док-там XI–XVII вв. / Сост.: Д. Клдиашвили и др. Тб., 1991. Т. 1 (на груз. яз.); *Закараия П., Капанадзе Т.* Цихегоджи—Археополис—Нокалакеви: Архитектура. Тб., 1991 (на груз. яз.); *Беридзе В.* Грузинская церк. архитектура XVI–XVIII вв. Тб., 1994; *Вирсаладзе Т.* Грузинские купольные схемы зрелого средневековья // *Она же.* Избранные труды. Тб., 2007. С. 237–238; *Анания (Джапаридзе), митр.* Церковное право. Каноны. Тб., 2012 (на груз. яз.).

МАНГЛИ́ССКАЯ ЕПА́РХИЯ [груз. მანგლისის ეპარქია] (V — нач. XIX в., 1917–2013) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) с кафедрой в церкви (позже мон-ре) *Манглиси* в честь Животворящего Креста (позже — Успения Пресв. Богородицы).

География. Территории М. е. находились в исторической груз. провинции *Картли* (Вост. Грузия). Наиболее ранние сведения о границах епархии относятся к XVIII в. По описанию царевича *Вахушти Багратиони* (1696–1757), «ниже сего (Клдекари.— *Авт.*) есть Манглиси, церковь с куполом... Сидит там... епископ, пастырь Алгетского ущелья и (земель.— *Авт.*) выше Кции до Триалети» (*Вахушти Багратиони.* 1904. С. 39–40; *Он же.* 1973. С. 325). До образования Цалкской епархии (XII в.) Манглисский архиерей (манглели) окормлял также провинцию Триалети, т. о., зап. граница М. е. проходила по Джавахетскому хребту и соприкасалась с *Кумурдоийской епархией.* После образования Цалкской епархии граница между нею и М. е. пролегла по левому берегу р. Храми и горным вершинам, разделяющим ущелья рек Алгети и Кциа. Отдельными селениями в Триалети манглели владели до кон. XVIII в. (ПГП. 1970. Т. 3. С. 584; Док-ты по соц. истории. 1940. С. 83). На севере Триалетский хребет отделял территории М. е. от земель «мцхетского Светицховели», т. е. владений католикосов (позже католикосов-патриархов) Грузии. Согласно документам XV–XVIII вв., М. е. и манглели принадлежали земли и крепостные к северу от Триалетского хребта, в ущелье р. Тедзами, в селах Ркони, Закви, Пице, Зеси, Ховле, Квена-Дриси (Дарственная грамота царя Картли Симона I Манглисской Богородице от 1595 г. // *Какабадзе.* 1913. С. 85–86; Иммунитетные грамоты царей и правителей Картли Ираклия I от 1689, Вахтанга (впосл. царь Картли Вахтанг VI) от 1711 г., Иесе от 1715 г. // Док-ты по соц. истории. 1940. С. 83, 145, 169; Дарственная грамота манглели Арсения Георгию Гегуташвили от 1721 г. // ПГП. 1970. Т. 3. С. 701). На востоке по линии мон-ря Бетания (в юрисдикции Тбилисской епархии), церквей Парцхиси и *Самшвилдский Сиони* (входили в М. е.) М. е. граничила с Тбилисской и Цинцкаройской епархиями (после XIII в. вошла в состав Тбилисской епархии). На юге ущелье р. Храми отделяло М. е. от Болнисской и Дманисской епархий. В 1584 г. католикос-патриарх всей Грузии *Николай VIII* (1584–1589) закрепил за манглели паству по южной стороне р. Кциа (имения князей Абашишвили) (*Бердзенишвили.* 1979. С. 117). Между архиереями М. е., Дманисской и Тбилисской епархий неоднократно возникали споры из-за границ (ПГП. 1970. Т. 3. С. 620, 644).

Не все земли, находившиеся на территории М. е., окормлял манглели. Так, согласно 4-строчной надписи из Аязмы (муниципалитет Цалка), юж. портик кафоликона Манглиси был выстроен в 1045 г. при католикосе-патриархе всей Грузии *Иоанне V Окропири* (*Такаишвили.* 1913. Вып. 4. С. 34), что указывает на существование в Триалети владений мцхетского Светицховели. По источникам XI–XII вв., мон-рю *Шиомгвиме* принадлежали села Бчитеби (ныне Кариаки, муниципалитет Цалка) и Борцвисджвари (близ Манглиси, точно не локализуется) с их пастбищами (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 35–38, 45–49, 52–59, 67–70; ПГП. 1965. Т. 2. С. 5–7, 10–18, 20–23); по документу 30-х гг. XIII в. Борцвисджвари находилось во владении Цилканского еп. Димитрия (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1 С. 112–113). В XVII в. или ранее мон-рь Пиргебули (в 2 км от Самшвилдского Сиони) окормляли Тбилисские архиереи (*Григолия, Джгамаия.* 1970. С. 36–43), Чхиквта — Руставские (*Такаишвили.* 1905. Вып. 2. С. 10–12).

История древней М. е. Манглиси являлся одним из главных культурно-религ. центров Грузии: стратегическое положение мон-ря на пути, связывающем центральные области царства Картли с Византией, способствовало его быстрому подъему после Крещения Грузии в нач. IV в.; кроме того, в Манглиси хранились величайшие христ. святыни — подножные доски и гвозди Креста Христова. Манглиси стал центром адм. области Манглисское ущелье в грузинских (*Джуаншер Джуаншериани.* Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 242; *Он же.* 2008. С. 111; Матиане Картлиса // КЦ. 1955. Т. 1. С. 276; То же. 2008. С. 148) и арм. источниках (The Geography of Ananias. 1992. P. 57, 57A) либо адм. области Манглиси (Манджалис) в сочинениях груз. и араб. авторов (Жизнь царя царей Давида // КЦ. 1955. Т. 1. С. 341; То же. 2008. С. 192; *Баладзори.* 1927. С. 12).

Во 2-й пол. V в. царь Картли св. *Вахтанг Горгасали* основал 13 епархий ГПЦ, в т. ч. и М. е. (*Джуаншер Джуаншериани.* Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 199; *Он же.* 2008. С. 100). Епископ Манглисский Елагес упомянут среди 24 груз. архиереев, поставивших свои подписи под постановлениями Двинского Собора 505/6 г. (Книга посланий. 1968. С. 97–98). Местоположение кафедрального собора в верховьях р. Алгети способствовало быстрому распространению власти манглели на соседние ущелья (*Бердзенишвили.* 1979. С. 116).

В М. е. строились церкви, на вершинах гор возводились кресты, развивалось монашество. Известны раннехрист. памятники в Манглисском ущелье и Триалети: Манглиси, Едзани, Лакви, Пантиани и др. Освящались древние культовые сооружения (менхири, вишапы), при этом сохра-

нялись связанные с ними языческие обряды. Один из них описывает царевич Вахушти: «Ниже Пативана в Ваке (юго-восточнее Манглиси.— *Авт.*) есть большой камень: если перевернешь его во время засухи и обольешь водою, то пойдет дождь, но во время непрерывных дождей если осыплешь золою и перевернешь, наступит бездождие» (*Вахушти Багратиони.* 1904. С. 40; *Он же.* 1973. С. 326). Языческие воззрения прослеживаются и в обрядах захоронений: в с. Едзани (ныне затоплено Цалкским водохранилищем) был обнаружен могильник V–VII вв., в котором люди похоронены на левом боку головой на юго-запад (*Куфтин.* 1941. С. 21). Противостояние христиан и язычников в Квемо-Картли завершилось триумфом христианства. В сер. VII в. в Вост. Грузию вошли арабы, они выдали мирную грамоту «жителям Тбилиси (и собравшимся) из Манджалиса (Манглиси.— *Авт.*), из Красного Джурзана (Квемо-Картли.— *Авт.*)», гарантируя «безопасность их церквей и келий, молитв и религии» (*Баладзори.* 1927. С. 12). Господство арабов не приостановило развитие христ. культуры в Квемо-Картли и, в частности, в М. е., примером может служить строительство Самшвилдского Сиони во 2-й пол. VIII в. С кон. IX в. Триалети и Манглисское ущелье, а также регионы Атени и Сквирети (ущелье р. Вере) перешли под власть клдекарских эриставов Багваши (Матиане Картлиса // КЦ. 1955. Т. 1. С. 276; То же. 2008. С. 148). Политическим центром новой сеньории служила крепость Клдекари (близ совр. Гедаклари), а религиозным — Манглиси.

Кон. X—XI в. характеризуются культурным и экономическим подъемом М. е.: от имени 1-го царя Грузии Баграта III (978–1014) и его матери царицы Гурандухт была возведена церковь в с. За (ныне сел. Ахалсопели, муниципалитет Тетри-Цкаро) (*Такаишвили.* 1913. Вып. 4. С. 139–140; КГН. 1980. Т. 1. С. 258–259), царь Грузии Георгий I (1014–1027) заново выстроил храм Манглиси, его преемник Баграт IV (1027–1072) — церкви в За, Гуния-Кала (*Такаишвили.* 1913. Вып. 4. С. 10–11, 68–73) и Авранло (*Гагошидзе.* 2004. С. 48–53). Неск. поколений Багваши активно строили церкви в Триалети, Зурзакети (плато Гомарети), Алгети, о чем свидетельствуют лапидарные надписи из Шепяка, Ахалкалаки, Ганахлебы, Диди-Гомарети, Даракоя и др. (*Такаишвили.* 1913. Вып. 4. С. 11–13, 17–19, 53–54, 82–87, 90, 100–102; КГН. 1980. Т. 1. С. 236–248; *Силогава.* 2000. С. 242–244). Церкви строили и сельские жители: согласно надписи XI в. на юж. фасаде церкви Чалиссакдари (с. Диди-Тонети, муниципалитет Тетри-Цкаро), «во имя Бога и помощью св. Квирике мы, мзавцы (жители с. За.— *Авт.*), построили святую сию церковь. Пожертвовали при начале постройки по однодневной пахоте и утвердили при освящении» (*Такаишвили.* 1913. Вып. 4. С. 128; *Силогава.* 2000. С. 231).

Манглели принимали деятельное участие в возведении храмов и развитии культурной жизни М. е. В процесс возобновления кафоликона Манглиси были вовлечены манглели епископы Кириак (груз.— Квирике) и Афанасий. Последний упоминается в надписи, вырезанной на вост. столпе юж. портика церкви (*Барнавели.* 1961. С. 11). В 1047 и 1048 гг. в Манглиси по приказу Липарита (IV) Багваши были переписаны 2 гомилии свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея и Евангелие от Иоанна (*Силогава.* 2001. С. 223–258). В приписке к рукописям (Кут. 19. Л. 551; Кут. 20. Л. 524 об.) сказано, что книга была написана при манглели Антонии (Туалаис-дзе) и «украшена переплетом рукою Николаоза, мцхетского

Ангел из композиции «Вознесение Креста ангелами». Роспись купола кафоликона мон-ря Манглиси. 20-е гг. XI в.

диакона» (*Силогава.* 2001. С. 265, 272). Возможно, этот архиерей и манглели Антоний, строитель ц. во имя вмч. Георгия в с. Барети (Башкой, ныне муниципалитет Цалка),— одно и то же лицо. Прав. *Евфимий* Такаишвили и Д. К. Бердзенишвили отождествляли его с деятелем кон. XIII в. манглели Антонием (Наохребелис-дзе) (*Такаишвили.* 1913. Вып. 4. С. 60; *Бердзенишвили.* 2014. С. 8, 52).

Прор. Давид. Роспись барабана кафоликона мон-ря Манглиси. 20-е гг. XI в.

Однако, поскольку в это время уже существовала Цалкская епархия, считается маловероятным, чтобы манглели возводил церковь на территории др. епархии. По сообщению грузинского историка XIX в. П. И. *Иоселиани,* Антоний (Туалаис-дзе) впосл. занимал Тбилисскую кафедру (*Иоселиани.* 1866. С. 171). Видимо, его преемник упомянут в пространной надписи из с. Гохнари (муниципалитет Тетри-Цкаро), которую частично прочел и издал Такаишвили. Там сказано, что строительство церкви началось во время Липарита (IV) Багваши, завершилось при его сыновьях Рати и Иоанне; в надписи также упомянуты (по идентификации Такаишвили) католикос-патриарх всей Грузии *Георгий III Таоэли* (50–60-е гг. XI в.), супруга Рати и манглели, имя к-рого не прочитывается из-за повреждений (*Такаишвили.* 1913. Вып. 4. С. 4–7).

В нач. XII в. царь Грузии св. *Давид IV Строитель* (1089–1125) упразднил Клдекарское эриставство; бывш. сеньория была обращена в царский домен. Пров. Триалети была выделена из М. е., т. о. была образована новая Цалкская епархия. Согласно источнику XIII в. «Распорядок царского двора» («Освящение

мира»), манглели при помазании царя единой Грузии на царство занимал 16-е место среди архиереев Лихт-Амери (Вост. Грузии): он сидел после эрушнели (Эрушетского архиерея) и перед цинцкароели (Цинцкаройским); среди епископов Квемо-Картли он числился первым (ПГП. 1965. Т. 2. С. 47–49; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 232–233).

О культурной и политической жизни М. е. в XII в. почти ничего не известно. В XIII в., в царствование Русудан (1223–1245) и ее сына Давида VI (царь Грузии в 1247–1259, царь Зап. Грузии в 1259–1293), были изготовлены митра манглели и ковчег для гвоздя Креста Господня. К лучшим образцам груз. церковной архитектуры относятся выстроенные в этот период на территории М. е. церкви *Питарети* (1207/13–1223) и Гударехи (кон. XIII — нач. XIV в.); менее примечательна однонефная церковь в сел. Абелия, которая известна пространной надписью (между 1250–1259), содержащей исторические сведения о ктиторе, манглели архиеп. Арсении (Мшвидаисдзе), царях Грузии Давиде VI и Давиде VII, царице Тамар-хатун (супруга Давида VII) и их сыне Георгии, а также о брате манглели Арсения — Анелае. В надписи кратко характеризуется тяжелое политическое и экономическое состояние страны и, в частности, М. е. под игом монголов (*Силогава*. 2000. С. 248; *Такаишвили*. 1905. Вып. 2. С. 16–19). Манглели Арсений известен также по др. источникам: сохранилась его подпись под грамотами Григория Сурамели мон-рю Шиомгвиме и Кахи Торели мон-рю Ркони (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 126, 155; ПГП. 1965. Т. 2. С. 42, 66; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 250; *Дондуа*. 1968. С. 62). Следующий известный манглели — Антоний, к-рый, согласно лапидарной надписи, «бесплатно освятил» церковь Гударехи (*Силогава*. 2000. С. 249).

В результате нашествий хорезмийцев и монголов Манглисское ущелье практически обезлюдело (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 113). Особенно пострадала М. е. во время походов Тамерлана и нашествий тюрков-кочевников в XV в. Опустошение края и сокращение паствы обусловили слияние Манглисской и Тбилисской епархий (*Иоселиани*. 1866. С. 171–172; *Джандиери*. 1980. С. 91). По документам XV в. известны неск. Манглисско-Тбилисских (Тбилисско-Манглисских, Тбилисских) архиереев: Иоанн, духовник царя Грузии Александра I (1412–1442), лишенный омофора за непослушание и непокорность католикосом-патриархом всей Грузии Феодором III (1429–1435), но потом возвращенный на кафедру и восстановленный в сане (Корпус груз. ист. док-тов. 2013. Т. 2. С. 148, 221–223; ПГП. 1965. Т. 2. С. 128–129; 1970. Т. 3. С. 184, 186–187); Григорий Манглисско-Тбилисский (Корпус груз. ист. док-тов. 2014. Т. 3. С. 13), Варфоломей Тбилисско-Манглисский и Иоанн Манглисско-Тбилисский. Возможно, епископы Хрисанф и Николай, занимавшие Тбилисскую кафедру в период между Варфоломеем и Иоанном, тоже окормляли М. е. (*Иоселиани*. 1866. С. 172–173). Под 1541 г. упомянут еп. Тбилисско-Манглисский Иоанн; по сведению Иоселиани, он вместе с др. архиереями «сопутствовал злополучному царю (царь Картли Луарсаб I (1527–1556).— *Авт.*) в походах его против магометанских правителей, был свидетелем мученической его кончины и едва ли видел свою кафедру» (Акт № 18 Грузино-Имеретинской синод. конторы // *Иоселиани*. 1866. С. 176–177).

С сер. XVI в. М. е. вновь стала самостоятельной (*Пурцеладзе*. 1881. С. 6; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 344) и пользовалась покровительством царей Картли (*Какабадзе*. 1913. С. 85–86). Во 2-й пол. XVI — нач. XVII в. манглели вместе с груз. царями противостояли персам и туркам, стремившимся подчинить груз. царства. В 1615 г. архиеп. Манглисский Христофор ездил в Имерети «по делам царя» мч. *Луарсаба II* (1606–1616), плененного персид. шахом Аббасом I (1587–1629) (Аннотированный словарь. 2007. С. 387), за что поплатился кафедрой: в 1619 г. персид. ставленник, «омусульманившийся» царь Картли Симон II (1619–1630), передал управление М. е. Афанасию (Татишвили) и «пожаловал ему крестьян» (*Джандиери*. 1971. С. 340; ПГП. 1965. Т. 2. С. 212–213). При царе Картли Ростоме (1632–1658) Афанасий служил придворным епископом царицы Мариам (Аннотированный словарь. 2007. С. 229) и получил от нее крестьян и земли в с. Арадети (Док-ты по соц. истории Грузии. 1940. С. 32). С 1632 г. манглели приобретали владения в селах Земо-Болниси и Шуа-Болниси; их феодальные права были закреплены актами царственных особ Картли (АКавАК. 1866. Т. 1. С. 24; *Пурцеладзе*. 1881. С. 7, 9, 10).

В XVII–XVIII вв. манглели становились представители знатных родов Абашишвили (Бараташвили), Джавахишвили, Саакадзе; нередко решение о назначении принималось царями Картли (*Пурцеладзе*. 1881. С. 10, 11; *Жордания*. 1903. С. 263). Цари часто жаловали М. е. иммунитетные грамоты, освобождая церковных крестьян от разных гос. повинностей, за исключением лашкар-надироба (охотничьей и военной повинности), сататро (налога в пользу персид. завоевателей) и салеко (сбора для содержания лезгинских наемников). Однако и эти налоги ложились тяжелым бременем на крестьян, что разоряло и опустошало М. е. (АКавАК. 1866. Т. 1. С. 30–31; *Пурцеладзе*. 1881. С. 7–10; Док-ты по соц. истории. 1940. С. 83, 145, 154, 169). Частая смена Манглисских архиереев в эту эпоху объясняется внутренними раздорами феодальной Грузии (*Джандиери*. 1971. С. 340–342). Так, вслед. интриг князей Абашишвили-Бараташвили, посягавших на владения М. е. и Манглиси, епископскую кафедру в 1721 г. был вынужден покинуть крупный церковный деятель свт. *Иоанн (Саакадзе)* (*Пурцеладзе*. 1881. С. 7; *Шаоршадзе*. 2008. С. 186–187). До и после него кафедру занимал Арсений (Доленджишвили), о котором известно, что в 1724 г. он находился в свите прибывшего в Россию царя Картли Вахтанга VI.

В 1723–1747 гг. политика турок и персов, набеги дагестанцев, не прекращавшиеся на протяжении XVIII в., разорили Квемо-Картли: церковные кафедры упразднялись одна за другой. Из манглели этого времени известен Иосиф (Абашишвили-Бараташвили). В документе от 1770 г., составленном для российских властей при дворе царя Картли-Кахети *Ираклия II* (1762–1798), сказано, что в это время М. е., а также Болнисская, Дманисская и др. кафедры вдовствовали (ПГП. 1970. Т. 3. С. 929). В 1764 г. манглели еп. Николай (Иотамишвили) подписался под постановлением Церковного Собора, проходившего 2–18 окт. в Тбилиси (Там же. 1971. Т. 4. С. 508), после него кафедра пустовала на протяжении более 15 лет. К 1780 г. М. е. вновь стала действующей (Там

же. 1981. Т. 7. С. 473). Еп. Николай также упоминается в 1785 г.; в 1790 г. он рукоположил во иерея Рафаила, иеродиакона мон-ря Натлисмцемели (во имя св. Иоанна Крестителя) в пуст. *Гареджи*. 1 марта 1792 г. царь Ираклий II поставил на Манглисскую кафедру еп. Цилканского *Амвросия (Микадзе)*, 2 дек. 1794 г. (по др. источникам, в окт. 1793: НЦРГ. Q 845. Л. 256) его перевели в Некресскую епархию. В 1799 г. в мон-ре Давидгареджи в Гареджи проживали на покое 3 архиерея, среди них манглели Даниил. Ираклий II особенно заботился о М. е.: по его приказу церковных крепостных, рассеянных по разным краям Картли, возвращали в Манглисское ущелье, предоставляли им льготы, защищали от притеснений, строго следили за «исправным» выполнением крестьянами своих обязанностей перед манглели. Церковные доходы и имущество, присвоенные князьями и крестьянами, были возвращены М. е. (*Пурцеладзе*. 1881. С. 12–13; ПГП. 1974. Т. 5. С. 633–635; 1981. Т. 7. С. 557–558; 1985. Т. 8. С. 254; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 228).

К моменту упразднения царства Картли-Кахети Манглисский архиепископ еще числился среди архиереев Вост. Грузии (АКавАК. 1866. Т. 1. С. 530), но вскоре «архиерейские епархии... Манглисская и Болнисская, кои давно уже разорены от неприятеля», вошли в состав Тбилисской епархии (Там же. 1870. Т. 4. С. 143). Постановление от 3 янв. 1805 г. «о разводе царевича Давида с супругой Еленой» скрепил подписью уже «митрополит Тифлисский, Манглисский и Болнисский и кавалер Арсений» (ПГП. 1977. Т. 6. С. 342). После упразднения автокефалии Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата ГПЦ (30 июня 1811) территории Тбилисско-Манглисско-Болнисской епархии вошли в состав вновь образованной Мцхетско-Карталинской епархии *Грузинского Экзархата Русской Православной Церкви* (АКавАК. 1870. Т. 4. С. 169), затем — *Карталино-Кахетинской епархии* Экзархата.

Архиереи древней М. е.: ***Манглисские:*** Елагес (ок. 505/506), Кириак (Квирике) (ок. 1020), Афанасий (ок. 1027), Антоний (Туалаис-дзе) (не позже 1047–1048), неизв. по имени современник католикоса-патриарха Георгия III Таоэли (50–60-е гг. XI в.), Даниил (ок. 1200), Арсений (Мшвидаис-дзе) (40–60-е гг. XIII в.), Антоний (кон. XIII — нач. XIV в.), неизв. по имени, отец Николая, писца царя Андроника (1-я пол. XIV в), Иосиф (Джавахишвили) (рубеж XIV и XV вв.); ***Манглисско-Тбилисские (Тбилисско-Манглисские):*** Иоанн (I) (1-я пол XV в.— не позже 1441), Григорий (ок. 1442), Варфоломей (ок. 1444), Хрисанф (?) (ок. 1445), Николай (?) (ок. 1460), Иоанн (II) (ок. 1462), Иоанн (III) (ок. 1541); ***Манглисские:*** Арсений (ок. 1545), Христофор (ок. 1615), Афанасий (Татишвили) (1619 — после 1646), Николай (1652–1653), Арсений (Абашишвили) (1664–1671), Гавриил (Джавахишвили) (1672–1673, 1686–1699), Евдемон (Ратишвили) (1676–1683), Николай (Госташабишвили) (1699–1710, с перерывами), Иосиф (ок. 1702), Арсений (Доленджишвили) (1712–1717/18, 1721–1725), свт. Иоанн (Саакадзе) (1717/18–1721), Иосиф (Абашишвили-Бараташвили) (1725–1735), Христофор (Мухранбатони) (с 1736), Николай (Джавахишвили) (?) (ок. 1764), Николай (Иотамишвили) (нач. 80-х гг. XVIII в.), Амвросий (Микадзе) (1 марта 1792 — 2 дек. 1794 (или окт. 1793)); Арсений (ок. 1794), Даниил (посл. четв. XVIII в.); ***Тбилисско-Манглисско-Болнисский:*** митр. Арсений (ок. 1805–1811).

Ист.: *Иоселиани П.* Описание древностей города Тифлиса. Тифлис, 1866; *Пурцеладзе Д.* Грузинские церк. гуджари (грамоты). Тифлис, 1881; *Жордания Ф.* Исторические док-ты монастырей и церквей Картли-Кахети. Поти, 1903 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони.* География Грузии / Введ., пер. и примеч.: М. Джанашвили. Тифлис, 1904. (Зап. Кавк. отд. ИРГО; Т. 24. Вып. 5); *он же.* История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; Т. 4) (на груз. яз.); *Такаишвили Е.* Археологические экскурсии, разыскания и заметки. Тифлис, 1905. Вып. 2; 1913. Вып. 4; *Какабадзе С.* Исторические док-ты. Тифлис, 1913. Т. 3 (на груз. яз.); *Баладзори.* Книга завоевания стран / Текст и пер.: П. Жузе. Баку, 1927; Документы по соц. истории Грузии / Сост.: Н. Бердзенишвили. Тб., 1940. Т. 1 (на груз. яз.); *Барнавели Т.* Надписи храма в Манглиси. Тб., 1961 (на груз. яз.); *Дондуа В.* Писанье о вкладе Кахи Торели в Рконский мон-рь // Грузинское источниковедение. Тб., 1968. Вып. 3. С. 50–76; Книга посланий / Сост., пер. на груз., исслед., коммент.: З. Алексидзе. Тб., 1968 (на арм. и груз. яз.); Грузинские док-ты IX–XV вв. в собр. Ленинградского отд-ния Ин-та востоковедения АН СССР / Пер., коммент.: С. Какабадзе. М., 1982; Корпус груз. ист. док-тов. Тб., 1984. Т. 1; 2013. Т. 2; 2014. Т. 3 (на груз. яз.); The Geography of Ananias of Širak: Ašxarhac'oyc', the long and the short recensions / Ed.: R. Hewsen. Wiesbaden, 1992; *Силогава В.* Надписи из Квемо-Картли // Дманиси. Тб., 2000. Вып. 2. С. 214–313 (на груз. яз.); *он же.* Мемориальные книги феод. дома Багваши и их поминальные приписки // Dedicatio: Ист.-филол. изыскания. Тб., 2001. С. 223–286 (на груз. яз.); Аннотированный словарь личных имен по груз. ист. док-там XI–XVII вв. / Сост.: Г. Отхмезури, Г. Мчедлидзе, М. Сургуладзе и др. Тб., 2007. Т. 4 (на груз. яз.); *Джуаншер Джуаншериани.* Жизнь Вахтанга Горгасала // Картлис Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 75–136; Жизнь царя царей Давида // Там же. С. 181–212; Матиане Картлиса // Там же. С. 139–180.

Лит.: *Куфтин Б.* Археологические раскопки в Триалети. Тб., 1941. Т. 1: Опыт периодизации памятников; *Григолия Г., Джгамаия Дж.* Одна древнегруз. надпись из мон-ря Пиргебули // Дзеглис мегобари (Друзья памятников культуры). Тб., 1970. Вып. 20. С. 36–43 (на груз. яз.); *Джандиери Г.* К вопросу об ист. хронологии Вост. Грузии XVII в.: Хронол. ряд епископов // Мравалтави (Многоглав). Тб., 1971. Вып. 1. С. 328–355 (на груз. яз.); *он же.* К вопросу о феод. землевладении кафедр. соборов Манглиси и Болниси в XVII в. // Там же. 1980. Вып. 8. С. 91–101 (на груз. яз.); *Бердзенишвили Д.* Очерки из ист. географии Грузии. Тб., 1979. Т. 1: Квемо-Картли (на груз. яз.); *он же.* Очерки из ист. географии Квемо-Картли. Тб., 2014 (на груз. яз.); *Гагошидзе Г.* Неизвестная надпись 1050 г. Баграта IV Новелиссима из Триалети // Очерки / Гос. музей искусств Грузии. Тб., 2004. Вып. 9. С. 48–53 (на груз. яз.); *Шаоршадзе М.* К уточнению нек-рых эпизодов жизни и деятельности св. Иоанна Манглели // Вопросы истории Грузии в средние века. Тб., 2008. Вып. 9. С. 186–190 (на груз. яз.); *Анания (Джапаридзе), митр.* Церковное право. Каноны. Тб., 2012 (на груз. яз.); *Гоголадзе Т.* Строительная надпись Арсения Манглели 1667 г. из храма Манглиси и ее значение для истории феод. дома Абашишвили // Труды Ин-та истории и этнологии. Тб., 2012/2013. Вып. 12/13. С. 332–350 (на груз. яз.); *он же.* Материалы для истории мон-ря Пиргебули и его настоятелей // Грузинское источниковедение. Тб., 2013/2014. Вып. 15/16. С. 29–39 (на груз. яз.).

Г. Чеишвили

История М. е. с 1917 г. После восстановления автокефалии ГПЦ в 1917 г. решением I Поместного Собора 8–17 сент. территории исторической М. е. вошли в состав новообразованной Тифлисской епархии. 19 марта — 13 июня 1922 г. титулярным Манглисским епископом был хиротонисанный во епископа 18 марта Христофор (Цицкишвили; впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Христофор III*), с 27 марта 1927 г.— хиротонисанный во архиерея архим. Ефрем (Сидамонидзе) (впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Ефрем II*). 4 июля на IV Поместном Соборе ГПЦ было вынесено решение о выделении М. е. из состава Мцхетско-Тифлисской (Мцхетская и Тифлисская епархии были объединены на II Соборе ГПЦ 27 июня — 7 июля 1920), управляющим М. е. был назначен митр. Ниноцминдский *Каллистрат* (*Цинцадзе;* впосл. католикос-патриарх всей Грузии), отказавшийся принять должность кандидата во католикоса-патриарха всей Грузии, но согласившийся управлять Манглисской кафедрой при условии, что он останется настоятелем тифлисского

храма Кашвети (Квашвети) во имя вмч. Георгия и будет жить в Тифлисе. Собор в виде исключения принял условия митрополита, его кафедрой был назначен Манглиси, резиденцией — Тифлис, «определение границ епархии» Собор постановил «доверить Синоду» (Стенограмма заседания Собора // Архив Груз. Патриархии. Оп. 1. Д. 1859. Л. 1; *Каллистрат (Цинцадзе)*. 1994. С. 79). В состав М. е. вошли территории исторической груз. пров. Сабаратиано (земли древних М. е. и Цинцкаройской епархии), зап. часть Тифлисского уезда — территории между Цхнети, Телети, Тетри-Цкаро и Манглиси.

По состоянию на 14 мая 1929 г. в состав М. е. входило одно благочиние, к-рым в 1917–1937 гг. управлял настоятель кафедрального храма в честь Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Манглиси прот. Иоанн Читадзе, действовали 10 приходов: храм в Манглиси, ц. во имя вмч. Георгия в Диди-Тонети, церкви в Кода, в с. Цхнети, в Диди-Энагети, храм Эртиси во имя вмч. Георгия, ц. во имя св. Марины в Цавкиси, ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в Цинцкаро, ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы в Приути (ныне Орбети), муж. мон-рь Бетаниа в честь Рождества Пресв. Богородицы; служили 11 священников и 2 диакона (Архив Груз. Патриархии. Оп. 1. Д. 1973. Л. 5).

21–22 июня 1932 г. на VI Церковном Соборе ГПЦ на Патриарший престол был избран митр. Каллистрат, М. е. осталась под его управлением. 1 окт. 1934 г. в епархии действовали 6 храмов (в Манглиси, в Приути, где служило духовенство тифлисского собора во имя св. апостолов Петра и Павла, в Диди-Энагети, Цинцкаро, Эртиси, Цхнети) и мон-рь Бетаниа, где подвизались преподобные *Йоанн (Майсурадзе) и Иоанн-Георгий (Мхеидзе)* (Архив Груз. Патриархии. Оп. 1. Д. 1859. Л. 39). 3 февр. 1935 г. была вновь открыта церковь в Диди-Тонети, куда получил назначение вернувшийся из ссылки архим. Илия (Панцулая).

В 1937 г. были арестованы и по приговору «тройки» расстреляны прот. Иоанн Читадзе, архим. Илия (Панцулая), иерей Михаил (Чохели). В результате репрессий в епархии не осталось ни одного священника, совершавшего богослужения. 8 апр. 1938 г. проживавший в Тбилиси прот. Павел Подшибакин обратился к католикосу-патриарху Каллистрату с просьбой передать ему управление храмом в Манглиси. С 12 апр. и до конца месяца служить в храме в Манглиси было поручено прот. Харалампию Хуцишвили, после чего вплоть до 1944 г. храм, как и все остальные церкви епархии, был закрыт. Богослужения негласно проводились только в монастыре Бетаниа, к-рый был объявлен памятником культуры, а старцам-насельникам был присвоен статус сторожей. В мае 1944 г. в Манглиси неофициально служил прот. Александр Габуния. Сохранилось ходатайство католикоса-патриарха Каллистрата от 19 авг. 1944 г. секретарю ЦК КП Грузии К. Н. Чарквиани, в к-ром он просил «до издания официального распоряжения» разрешить проводить богослужения в Манглиси в период с 23 авг. по 6 сент. (Гос. архив новейшей истории Грузии. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 1. Л. 59). В кон. 1944 г. храм был открыт официально, прот. Александр назначен настоятелем.

3 февр. 1952 г., со смертью католикоса-патриарха Каллистрата, Манглисская кафедра овдовела. В 1959–1972 гг. ею управлял епископ (с 1962 — митрополит) Урбнисско-Маргветский Давид (Девдариани), в 1972–1974 гг.— он же, в сане католикоса-патриарха *(Давид V (VI))*. 13 янв. 1974 г. во епископа Манглисского был хиротонисан настоятель ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в Дидубе (Тбилиси) прот. Георгий Гонгадзе (без перемены имени), 1 окт. 1980 г. его сменил архиеп. Фаддей (Иорамишвили) (до 25 авг. 1986). В 1982 г. в М. е. служили 2 священника. С 25 авг. 1986 г. по 15 мая 1992 г. епархией управлял митрополит Батумско-Шемокмедский Константин (Меликидзе), с 17 мая 1992 г. по 25 дек. 1992 г.— еп. Иов (Акиашвили). С 25 дек. 1992 г. епархию возглавляет архиеп. *Анания (Джапаридзе)* (с 15 нояб. 2001 — митрополит).

В сент. 1995 г. на XIII Соборе ГПЦ на основе М. е. и *Агарак-Цалкской епархии* были созданы Манглисско-Цалкская и Болнисско-Дманисская епархии. В 1998 г. в Манглисско-Цалкской епархии действовали 8 храмов: собор в Манглиси, церкви во имя св. Архангелов в Алгети, во имя свт. Николая в Тетри-Цкаро, в честь Успения Пресв. Богородицы в г. Цалка, во имя вмч. Георгия в Бешташени, во имя равноап. Нины в Коде, во имя св. Архангелов в Гумбати, во имя Св. Троицы в Санти.

Образование Манглисско-Тетрицкаройской епархии. По решению Синода от 11 окт. 2013 г. из территории Манглисско-Цалкской епархии был выделен муниципалитет Цалка и учреждена Цалкская епархия, оставшаяся территория получила наименование Манглисско-Тетрицкаройской епархии. Она охватывает территорию муниципалитета Тетри-Цкаро и с. Манглиси, с северо-востока граничит с Мцхетско-Тбилисской, с запада — с Цалкской, с севера — с Самтависско-Каспской, с юго-востока — с Марнеульско-Худжабской, с юго-запада — с Дманисской, с юга — с Болнисской, с востока — с Гардабанско-Марткопской епархиями ГПЦ.

В наст. время в епархии действуют 17 церквей и 4 муж. мон-ря: Гударехи в честь Успения Пресв. Богородицы (настоятель — архим. Торникий (Нацвлишвили)), Кабени в честь Успения Пресв. Богородицы (настоятель — иером. Иоанн (Чхеидзе)), Гоубани во имя 40 Севастийских мучеников (настоятель — игум. Антоний (Хуцишвили)), Цклулети в честь Иверской иконы Божией Матери (настоятель — схиигум. Николай (Цабадзе)). В состав духовенства входят архимандрит, схиигумен, игумен, 2 иеромонаха, 4 протоиерея, 6 иереев, 2 протодиакона, а также схимонах и 4 монаха.

Архиереи восстановленной М. е.: ***Манглисские:*** еп. Христофор (Цицкишвили) (титулярный, 19 марта — 13 июня 1922); еп. Сухумо-Абхазский Ефрем (Сидамонидзе) (27 марта — 4 июля 1927); митр. Ниноцминдский Каллистрат (Цинцадзе) (4 июля 1927 — 21–22 июня 1932); он же, как католикос-патриарх (21–22 июня 1932 — 3 февр. 1952); вдовствовала (3 февр. 1952–1959); митр. Урбнисско-Маргветский Давид (Девдариани) (1959–1972); он же, как католикос-патриарх Давид V(VI) (Девдариани) (1972–1974); еп. (с 1978 — митрополит) Георгий (Гонгадзе) (13 янв. 1974 — 1 окт. 1980); архиеп. Фаддей (Иорамишвили) (1 окт. 1980 — 25 авг. 1986); митр. Батумско-Шемокмедский Константин (Меликидзе) (25 авг. 1986 — 15 мая 1992); еп. Иов (Акиашвили) (17 мая 1992 — 25 дек. 1992); архиеп. Анания (Джапаридзе) (25 дек. 1992 — 17 июня 1995); ***Манглисско-Цалкский:*** архиеп. (с 15 нояб. 2001 – митрополит) Анания (Джапаридзе) (17 июня 1995 — 11 окт. 2013); ***Манглисско-Тетрицкаройский:*** митр. Анания (Джапаридзе) (с 11 окт. 2013).

Арх.: ГЦИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 460. Л. 8; Ф. 1698. Оп. 1. Д. 39. Л. 31; Ф. 2100. Оп. 1. Д. 9. Л. 2; Арх. Груз. Патриархии. Д. 621. Л. 28; Д. 1819; Д. 1973. Л. 5; Д. 1839. Л. 28; Д. 1859; Арх. Службы госбезопасности Грузии. Протокол 49; Протокол 51; Протокол 68.
Лит.: *Карбелашвили П.* Грузинские духовные и светские наречия. Тифлис, 1898 (на груз. яз.); Описание рукописей / Кутаисский ист. музей. Тб., 1953. Т. 1. С. 205 (на груз. яз.); *Пайчадзе Г.* К истории рос.-груз. отношений 1-й четв. XVIII в. Тб., 1960. С. 232 (на груз. яз.); *Иоселиани П.* Жизнь Георгия XIII. Тб., 1978. С. 119 (на груз. яз.); *Каллистрат (Цинцадзе), митр.* Церковь св. Георгия Квашвети в Тбилиси. Тб., 1994 (на груз. яз.); *Анания (Джапаридзе), митр.* Церковные Соборы Грузии. Тб., 2003. Т. 1: Законодательные Соборы XII–XX вв. С. 341, 368; Т. 2: Соборы IV–XVIII вв. С. 233 (на груз. яз.); *Матешвили Л., диак.* Манглисско-Цалкская епархия // Карибче (Врата). Тб., 2005. Вып. 19 (на груз. яз.); *Талаквадзе Н.* Из дневника гражданина-священника. Тб., 2013. С. 210 (на груз. яз.).

Г. Мачуришвили

МА́НГО (Мэнго) Кирилл (Сирил) Александрович [Mango Cyril Alexander] (род. 14.04.1928, Стамбул), брит. византинист, филолог, исследователь истории визант. лит-ры, архитектуры, искусства, эпиграфики и археологии, издатель исторических источников по разным аспектам визант. культуры. Род. в греко-русской семье в Турции; отец – Александр, мать – Аделаида (в девичестве Дамонова), брат – Эндрю (1926–2014), специалист по совр. истории Турции, биограф 1-го Президента Турции Мустафы Кемаля Ататюрка, жена – Мария Манделл, историк визант. искусства. М. окончил ун-т в г. Сент-Андрус в Великобритании (1949) со степенью магистра гуманитарных наук, парижскую Сорбонну (1953) со званием доктора исторических наук. Тема диссертации получила развитие в книге, посвященной истории *Большого дворца в Константинополе* (The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople. Kph., 1959). М. реконструировал местоположение дворца, его архитектуру, внутреннее убранство, а также мозаичный образ Иисуса Христа.

В период с 1951 по 1973 г. работал в Дамбартон-Оксе (Вашингтон) в должности младшего научного сотрудника (1951–1953), научного сотрудника (1953–1954), старшего научного сотрудника (1954–1955), преподавателя курса визант. археологии (1955–1958), лектора (1958–1962) и доцента (1962–1963), профессора визант. археологии (1968–1973). В 1958–1963 гг. М. был ответственным редактором изданий, выпускаемых центром Дамбартон-Окс, являлся членом ученого совета Центра визант. исследований (1967–1972) и его научным сотрудником (1972–1973). С 1963 по 1968 г. читал лекции в Королевском колледже в Лондоне, занимал должность профессора византинистики и неоэллинистики (Koraës Professor). С 1973 г. читал лекции в ун-те Оксфорда, с 1995 г. в звании почетного профессора византийской и новогреч. филологии. Член Британской академии (с 1976), иностранный член Американской академии искусств и наук (с 1992), почетный член Международной ассоциации византийских исследований, член Об-ва антикваров. В 1978–1982 гг.– содиректор проекта издания Корпуса датированных греч. надписей. В 1982–1990 и 1990–1991 гг. на гранты Дамбартон-Окса вел проекты «Христианские памятники на территории турецкой Месопотамии» и «Собор в Нисибине».

Во время научных поездок в Стамбул, а также по М. Азии, Греции и др. М. фиксировал эпиграфические надписи, расшифровывал их, фотографировал фрески, измерял фундаменты зданий и т. д. Широта интересов и профессиональная компетентность исследователя, комплексный подход к изучению предмета отразились в его работах, отличающихся логической стройностью и ясностью мысли и затрагивающих различные аспекты визант. цивилизации.

В 1958 г. М. издал комментированный перевод на англ. язык 18 гомилий патриарха Фотия, снабженный сведениями о хронологии проповедей, об их источниках, изданиях и о переводах, существовавших на тот момент. В 1962 г. вышла в свет работа «Материалы к изучению мозаик храма Св. Софии Константинопольской» (Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Wash., 1962. (DOS; 8)), в к-рой М. опубликовал и прокомментировал важные и малоизвестные архивные материалы (напр., зарисовки шведа Корнелиуса Лооса (1710), рисунки и акварели из архива братьев Фоссати, реставрировавших храм в 1847–1849, и др.). Научное наследие М. составляют более 170 статей; мн. книги М., переведенные на неск. языков, относятся к самым значимым академическим трудам по византинистике. Самостоятельно и в соавторстве (с И. И. Шевченко в 60–70-х гг. XX в., с Р. Скоттом в 90-х гг. XX в.) М. издал ряд византийских источников («О церемониях» имп. Константина Багрянородного, «Бревиариум» патриарха Никифора, «Письма» Игнатия Диакона, «Хроники» Феофана Исповедника, перевод с комментариями, и др.), а также источники, в к-рых содержатся упоминания о памятниках визант. искусства и их описания (The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents. Englewood Cliffs (N. J.), 1972).

Соч.: Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara // DOP. 1973. Vol. 27. P. 235–277 (совм. с: I. Ševčenko); Architettura bizantina. Mil., 1974; The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul. Wash., 1978. (DOS; 15) (совм. с : H. Belting, D. Mouriki); Byzantium: The Empire of New Rome. L., 1980; Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage. L., 1984; St. Michael and Attis // ΔΧΑΕ. Пер. 4. 1984. Т. 12. Σ. 39–62; Le développement urbain de Constantinople (IVe–VIIe siècles). P., 1985; Deux études sur Byzance et la Perse sassanide // TM. 1985. Vol. 9. P. 91–118; Studies on Constantinople. Aldershot, 1993; The Empress Helena, Helenopolis, Pylae // TM. 1994. Vol. 12. P. 143–158; New Religion, Old Culture // The Oxford History of Byzantium. Oxf., 2002. P. 96–120; Constantinople's Mount of Olives and Pseudo-Dorotheus of Tyre // Néa Rhóme: Riv. di ricerche bizantinistiche. R., 2009. Vol. 6. P. 157–170; The Epigrams // La Bible du Patrice Léon. Codex Reginensis Graecus 1: Comment. codicologique, paléographique, philologique et artistique. Vat., 2011. P. 59–80.
Изд.: The Homilies of *Photius,* Patriarch of Constantinople. Camb., 1958. (DOS; 3); *Nikephoros Patriarch of Constantinople:* Short History: text, transl. and comment. Wash., 1990. (CFHB; 13); Constantinople and its Hinterland: Papers from the 27 Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. C. Mango, G. Dagron. Oxf., 1995; The Chronicle of *Theophanes Confessor:* Byzantine and Near Eastern History, A. D. 284–813: Transl. with an introd. and comment. Oxf., 1997 (совм. с: R. Scott, G. Greatrex); The Correspondence of *Ignatios the Deacon:* Text, transl. and comment., with the collab. of S. Efthymiadis. Wash., 1997. (CFHB; 39).
Лит.: *Ševčenko I.* Preface // Aetos: Studies in honor of C. Mango / Ed. I. Ševčenko, I. Hutter. Stuttg.; Lpz., 1998. P. IX–XX; *Barchard D.* The Brothers Mango // Cornucopia. Istanbul, 1999. Vol. 4. N 19. P. 18–20; www.doaks.org [Электр. ресурс]; byzstud.history.ox.ac.uk//senior_members/mango_cyril.html [Электр. ресурс].

С. Н. Татарченко

МАНГУ́ПСКИЙ В ЧЕСТЬ БЛАГОВЕ́ЩЕНИЯ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Симферопольской и Крымской епархии УПЦ), находится в Бахчисарайском р-не Республики Крым, на горе Мангуп, между селами Залесное и Терновка, на высоте более 400 м над уровнем моря. Открыт решением Свящ. Синода

УПЦ от 23 дек. 2010 г. Монастырский ансамбль представляет собой комплекс скальных пещер в юж. части горы, плато к-рой в XII–XV вв. занимал город-крепость Мангуп, столица небольшого христ. княжества Феодоро. В 1475 г., после полугодовой осады, Мангуп был захвачен османскими войсками (см. подробнее: *Крым*).

М. м., именующийся также Южным, устроен за пределами оборонительных стен Мангупской крепости, под юж. обрывом плато в обширном естественном пещерном гроте. В монастырский комплекс ведет искусственный тоннель. В вост. части грота находится пещерная церковь, в полу которой имеются 3 вырубленные гробницы-костницы. К 2016 г. сохранились небольшие фрагменты фресковой росписи в апсиде и конхе. В росписи храма, датируемой XIV–XV вв., т. е. временем расцвета княжества Феодоро, прослеживается влияние итал. искусства, носителями к-рого в Крыму могли быть венецианцы и генуэзцы. Перед входом в храм имеется пролом в скальное помещение, которое могло служить ризницей или кельей. В зап. части грота расположены 4 скальных помещения-кельи. На площадке грота, возможно, находились хозяйственные сооружения. Обитель могла быть семейной усыпальницей княжеской династии Феодоро.

Мангупский Благовещенский мон-рь. Фотография. 2013 г.

С 2002 г. по благословению митр. Симферопольского и Крымского *Лазаря (Швеца)* мон-рь восстанавливается. Среди его святынь икона Божией Матери «Скоропослушница» и источник в пещерном гроте, освященный в честь Богоявления. В М. м. особо почитается прп. Кассиан Грек, древний образ к-рого высечен на монастырской скале. В 8 км к северу от М. м., при храме в честь Рождества Христова в с. Красный Мак Бахчисарайского р-на, устроено подворье. К 2016 г. в М. м. проживают наместник игум. Иакинф (Телега) и неск. послушников.

Лит.: *Домбровский О. И.* Фрески средневек. Крыма. К., 1966; *Герцен А. Г.* Крепостной ансамбль Мангупа // МАИЭТ. 1990. Вып. 1. С. 87–166; *он же.* Мангуп: город в Крымском поднебесье. Симф., 2007; *Гайдуков Н. Е.* Путеводитель по пещерным городам Крыма. М., 1997; *Могаричев Ю. М.* Пещерные церкви Таврики. Симф., 1997; *он же.* «Пещерные города» в Крыму. Симф., 2005; *Герцен А. Г., Могаричев Ю. М.* Мон-ри Мангупа // Правосл. мон-ри: Симферопольская и Крымская епархия УПЦ МП. Симф., 2007. С. 219–231.

Д. Б. К.

МАНДЕ́И [мандейское *mandaiia*], этноконфессиональная группа. Верования М. включают элементы, близкие к *гностицизму*, иудаизму, *христианству* и *исламу*. Наименование «мандеи» (англ. Mandaeans; нем. Mandäer) получило распространение в европейском востоковедении с XIX в. Этот термин восходит к слову *mandaiia*, которое употребляется самими М. в тех случаях, когда «миряне» (*mandaiia*) противопоставляются «священникам» (*tarmidia, ganzibria*). Предположительно термин *mandaiia* происходит от общеарам. *manda'* (*madda'*) — «знание», «понимание». Поэтому *mandaiia* обычно переводят как «знающие» или «гностики». Примечательно, что в классическом мандейском языке термин *manda* не имеет значения «знание»: он употребляется либо как имя мифологического персонажа *Manda d-Hiia*, либо в выражении *bit manda* («дом Манда»), обозначающем ритуальное сооружение. Это дало основание авторитетной исследовательнице мандеизма Э. С. Драуэр оспоривать традиц. этимологию термина «мандеи» (*Drower.* 1937. P. 11–12).

С древности М. называли себя *naṣuraiia* («соблюдающие, хранители»). В науке распространено мнение, согласно к-рому это наименование «восходит к обозначению одной из групп первохристиан по имени Иисуса из Назарета» (*Немировская.* 2009). Альтернативное самоназвание — *bhiria zidqa* («избранные (по) праведности»). В Иране, Ираке и др. араб. странах М. называют *ṣubba* (ед. ч. *ṣubbi*). Этот термин происходит от классического арабского *ṣābi'ūn* («сабии»), вероятно, восходящего к арам. корню *ṣb'* — «увлажнять», «окунать». Возможно, араб. терминология отсылает к основному внешнему признаку М., ритуальная практика к-рых связана с регулярными омовениями в речной воде. В зап. лит-ре XVIII–XIX вв. М. иногда называли «христианами Иоанна Крестителя» (итал. Christiani di San Giovanni). Это название абсолютно неверно прежде всего потому, что Иоанн Креститель не является конститутивной фигурой для мандеизма.

История и происхождение М. Проблема происхождения общины М. и мандеизма широко обсуждалась в науке в 20–30-х гг. XX в. и получила название «мандейский вопрос» (Mandäerfrage). Ряд авторитетных ученых (Р. А. Райтценштайн, М. Лидзбарский, Р. Бультман, Р. Мацух, К. Рудольф) придерживались мнения, что М. происходят из Палестины и, возможно, являются потомками представителей одной из палестинских иудейско-гностических сект, зародившейся на рубеже эр. М., вероятно в I в., мигрировали из Палестины в Сев. Месопотамию, а оттуда — в Юж. Месопотамию. Как полагал Мацух, М. обосновались в районе Персидского залива уже в кон. I в. или во II в. По его мнению, это подтверждается тем, что элимаидское и харакенское письмо (II–III вв.) происходят от мандейского. В последнее время зап. происхождение М. и их появление в Юж. Месопотамии в I–II вв. подвергаются сомнению. Прежде всего теория палестинского происхождения М. основывается на мифе, изложенном в мандейском источнике под названием «Внутренний Харран» (Haran Gawaita). Кроме того, палеографический анализ не подтверждает, что элимаидское и харакенское письмо происходят от мандейского. Отсутствуют к.-л. упоминания о пребывании М. в Палестине в источниках, напр. у Иосифа Флавия (*Lupieri.* 2002. P. 125). Иоанн Креститель не считается отцом-основателем мандеизма самими М.: вероятнее всего, Иоанн Креститель как персонаж мандейского мифа проник в лит-ру и в вероучение М. лишь начиная с исламской эпохи. Как отмечает Й. Я. Бакли, с приходом ислама для

М. стало жизненно важным продемонстрировать, что у них есть свое свящ. писание и свой пророк. Благодаря этому М. могли быть признаны исламским правом как «народ книги» (*'ahl al-kitāb*). По мнению Бакли, именно поэтому в VII в. происходит кодификация главной вероучительной книги «Великая сокровищница» и вводится почитание Иоанна Крестителя как пророка, хорошо известного мусульманам (*Buckley.* 2002. P. 5).

Предположительно самым ранним сообщением о М. считается среднеперсид. надпись на т. н. Каабе Зороастра (*Ka'ba-ye Zardošt*) в Накши-Рустеме около Персеполя (Иран). Надпись датируется 285 г. и сообщает о преследовании зороастрийским священником Картиром (Кирдиром) различных религ. групп, включая евреев, буддистов, христиан, макдаков и назореев. Под «назореями» (или, возможно, под «макдаками») в этой надписи обычно понимают М. (*Lupieri.* 2008). О присутствии М. в V–VII вв. в Юж. и Центр. Месопотамии свидетельствуют археологические находки: значительное количество заклинательных глиняных чаш с текстами на мандейском языке происходят из научных раскопок в таких местностях в Ираке, как Ниппур, Кута, Вавилон, район Багдада. Важнейшим внешним источником о М. и их религии является сообщение сир. писателя *Феодора бар Кони* в его «Книге схолий» (*Kṭāḇā d-'eskōlīyōn*). В ислам. средневек. источниках начиная с Корана встречаются упоминания религ. общины *ṣāḇi'ūn* — «сабии». По-видимому, мусульм. авторы понимали под этим термином некую широкую общность неислам. религ. групп, в к-рую включались и М. Обширную историческую информацию о М. содержат колофоны мандейских рукописей, подробно исследованные с этой т. зр. Бакли. В них приводятся имена и генеалогии писцов, создававших мандейские книги в разные исторические периоды. Известны имена древнейших мандейских писцов — Шламы, дочери Кидры (ок. 200), и Зазая из Гавазты (ок. 270) (*Buckley.* 2002. P. 4; *Eadem.* 2010). Большинство фактов об истории М. в их источниках связаны с гонениями и преследованиями со стороны мусульман и местных властей (*Eadem.* 2002. P. 5–6).

Язык и письмо. Богослужебные и вероучительные книги М. написаны на классическом мандейском (*genza*), диалекте арамейского, близком по структуре и лексикону арам. языку Вавилонского Талмуда (*Nöldeke.* 1875; *Немировская.* 2009). Этот же язык используется в мандейском богослужении. Классическим мандейским, как правило, владеют только священники. До недавнего времени в быту М. общались на новомандейском языке (*raṭna*), одной из разновидностей вост. новоарам. языков. Сейчас разговорным новомандейским владеют лишь единицы (*Häberl.* 2009). Основным языком повседневного общения у М. Ирака является арабский. М., живущие в Иране, приблизительно в равной мере владеют арабским и совр. персидским.

Мандейские тексты записаны на специфическом варианте арам. алфавита, получившем название «мандейское письмо». Принято считать, что мандейское письмо происходит от одной из разновидностей арам. письма, использовавшихся в Парфянской империи; наиболее близкими к мандейскому типами письма является письмо арам. памятников из Элимаиды (II в.), а также письмо на монетах из Харакены (III в.). Мацух в ряде работ стремился показать, что эти виды письма произошли от мандейского, однако среди ученых возобладало мнение, что элимаидское и харакенское письмо являются более ранними формами письма по отношению к мандейскому (*Idem.* 2006). Мн. исследователи отмечают, что внешняя форма мандейского письма мало изменилась за все время его существования.

Источники. Сочинения М. посвящены различным аспектам вероучения, богослужения и древнейшей истории М. Значительную часть корпуса составляют заговоры, заклинания и астрологические сочинения. Корпус лит-ры М. исследован недостаточно: мн. тексты остаются неопубликованными; старые издания, включая работы авторитетных исследователей — Драуэр и Мацуха,— требуют серьезного пересмотра. Древнейшая рукопись М. (Bodl. MS Marshall. 691) датируется 1529 г. Ряд источников, гл. обр. колофоны рукописей, свидетельствуют о том, что письменная традиция М. восходит к III в. (*Buckley.* 2010). Древность мандейской письменности также подтверждается археологическими данными, в частности мандейскими амулетами на глиняных чашах, датируемыми V–VII вв.

Богослужение. Основным сборником молитв и гимнов для важнейших ритуалов с ритуальными указаниями для священников является источник, получивший в традиции название Qulasta («Восхваление»). Он был частично опубликован Лидзбарским; полное издание подготовлено Драуэр (*Lidzbarski.* 1920; *Drower.* 1959). Серия трактатов, названия к-рых начинаются со слова *šarh* («толкование, объяснение»), представляют собой описания отдельных ритуалов. В эту серию входят: чин рукоположения в священника (*Drower.* 1962), чин бракосочетания (*Eadem.* Šarh d-Qabin d-Šišlam Rba. 1950); чин «праздника вставных дней» (*Burtea.* 2005). Особую группу составляют сочинения, представляющие собой символические толкования богослужения; они относятся к области эзотерического знания М. (*naširuta*). Эти сочинения раскрывают сокровенный смысл ритуалов, которые воспринимаются в мандеизме как отражения небесных ритуалов (Ibid. P. 3). Кроме того, в них содержатся некоторые практические указания и иллюстрации, проясняющие отдельные моменты

Хибиль Зива. Иллюстрация из мандейского свитка «Великий Первый мир» (Oxf. Bodl. Libr. Drower Collection 41)

богослужения. К этой группе, в частности, относятся: «Тысяча двенадцать вопросов» (*Drower.* 1960); «Великий первый мир» и «Малый первый мир» (*Eadem.* 1963); «Диван

всевышнего царства» (*Buckley.* 1993); «Диван тайн праотцов» (*Burtea.* 2015).

Вероучение. Важнейшим сочинением М. мн. исследователи считают кн. «Великая сокровищница» («Гинза», Ginza Rba), к-рая представляет собой сборник трактатов мифологического и учительного содержания (критическое изд.: *Petermann.* 1867; нем. перевод: *Lidzbarski.* 1925). «Гинза» традиционно разделена на 2 части — «правая Гинза» (GR) и «левая Гинза» (GL); эти 2 части обычно расположены в кодексах таким образом, что, прочитав GR, требуется перевернуть книгу, чтобы начать читать GL (*Buckley.* 2002. P. 10). В «левой Гинзе» помимо обычного мифологического и вероучительного материала содержатся литургические тексты, нек-рые из них являются параллелями к «Qulasta» (*Burtea.* 2005. P. 3). Сб. «Гинза» формировался в течение долгого времени, но свой окончательный вид приобрел, по-видимому, к сер. VII в. (*Buckley.* 2002. P. 10). Вторым по значимости вероучительным трактатом является «Книга Иоанна» (*Draša ḏ-Iahia;* издание и нем. перевод: *Lidzbarski.* 1905–1915). К этому роду лит-ры иногда относят и астрологические сочинения, напр. «Книгу зодиака» (Sfar Malwašia — *Drower.* 1949).

Заговорно-заклинательные (магические) тексты. К этой группе относятся прежде всего амулеты на свинцовых и золотых пластинках и глиняных чашах. Они представляют особый интерес, поскольку являются древнейшими памятниками письменности М. Мандейские заклинательные чаши входят в корпус арам. магических чаш, к-рые создавались в Вавилонии помимо мандейского также на иудейско-вавилонском арамейском и классическом сир. языках в IV–VII вв. Некоторые исследователи датируют мандейские металлические амулеты примерно тем же временем, что и чаши (*Müller-Kessler.* 1999). Мацух полагал, что свинцовые и золотые амулеты могут быть датированы начиная с II в. Помимо глиняных и металлических амулетов имеется большое количество разнообразных амулетов на коже и бумаге, а также сборники и заклинательные композиции, сохранившиеся в виде кодексов.

Теология и космогония. По интерпретации Рудольфа, в основе представлений М. о мире лежит принцип дуализма, роднящий мандеизм с гностическими учениями. Так, мироздание разделяется на Мир Света (*alma ḏ-nuhra*) и Мир Тьмы (*alma ḏ-hšuka*). Миром Света правит божественная сущность, выступающая под разными именами: Жизнь (*hiia*), Великая Первая Жизнь (*hiia rbia qadmaiia*), Царь Света (*malka ḏ-nuhra*) и др. (*Rudolph.* 1992. S. 21) Божество окружено множеством ангелоподобных существ, называемых *utria* или *malkia*. Мир Тьмы также имеет своего правителя, Царя Тьмы (*malka ḏ-hšuka*), к-рый отождествляется с драконом Уром. Ур является сыном Рухи (*ruha,* «дух»), противоречивого существа, объединяющего в себе как отрицательные, так и положительные качества (*Buckley.* 2002). К низшему миру также относятся низшие ангелы (*malakia*), 7 планет и 12 знаков зодиака.

Согласно эманационной модели творения, к-рая присутствует в части источников, Первая Жизнь порождает ряд более низших существ: Вторую Жизнь (Йошамина), Третью Жизнь (Абатура), Четвертую Жизнь (Птахиля) и др. Птахиль — главное лицо, ответственное за творение земного мира (*tibil*). В творении также принимают участие Руха и планеты. Творение иногда описывается как трудный и противоречивый процесс, сопряженный с ошибками его участников. Поскольку творение не входило в планы Царя Света, в наказание за творение Птахиль лишен доли в Мире Света до конца мира. Кульминацией творения становится создание первого человека Адама. В создании тела Адама, как и в создании земли, участвуют и силы Мира Света (Птахиль), и силы Мира Тьмы (7 планет). Душа (*nišimta*) Адама происходит целиком из Мира Света. От брака с Евой рождаются Хибиль Зива (= Авель), Шитиль (= Сиф) и Анош (= Енох).

Социально-религиозная структура. Община М. разделяется на 2 основные группы — «миряне» (*mandaiia,* ед. ч. *mandaia*) и «священники» (*tarmidia* — «ученики», ед. ч. *tarmida*). Среди «священников» выделяется группа более высокого ранга, представителей к-рой в западной лит-ре иногда называют «епископами» (*ganzibria* — «хранители сокровища», ед. ч. *ganzibra*). Также выделяются диаконы (*šgandia* — «посланники», ед. ч. *šganda*), которые помогают *tarmidia* при богослужении (*Rudolph.* 1992. S. 22). Как показала Бакли, до сер. XIX в. у М. женщины могли быть священниками (*Buckley.* 2010. P. 149–168). У М. существует должность главы общины — *riš amma* («глава народа»),— остающаяся вакантной с XIX в. (*Rudolph.* 1992. S. 22).

Ритуальная практика. Принято считать, что, несмотря на обилие мандейских источников, в которых излагаются разнообразные и порой противоречивые теологические и мифологические представления М., их нельзя назвать «народом книги». Дело в том, что на первом плане в мандеизме стоит не текст, а ритуал. Для М. важно не то, что написано в их многочисленных свящ. книгах, а то, как правильно совершать те или иные обряды (*Drower.* 1953. P. XI). Мн. ученые, прежде всего Рудольф, недооценивали этот аспект мандеизма. Наиболее полно обрядовая сторона религии М. освещена в книге Бакли «Мандеи» (*Buckley.* 2002).

Центральным ритуалом М. считается омовение в речной воде (*yardna*), к-рое в научной лит-ре называется крещением (англ. baptism,

Ритуальное омовение в р. Непин, Австралия. Фотография. 2015 г.

нем. Taufe). Сами М. ритуальные омовения называют *maṣbuta* — «погружение (в воду)», от арам. *ṣb‘* — «увлажнять», «окунать». В арам. наречии христиан Палестины глагольный корень *ṣb‘* также связан с крещением.

Омовение происходит либо непосредственно в реке, либо в специальном сооружении (*mandi*), в к-рое по каналу отводится вода из реки. Помимо погружения в воду *maṣbuta* включает ритуальную трапезу на берегу (*Rudolph.* 1992. S. 22). Главный смысл *maṣbuta* состоит в том, что благодаря контакту тела с речной водой в ходе ритуала осуществля-

ется прикосновение к сфере священного, приближение к небесному Миру Света, в к-рый должна попасть душа после смерти тела (*Buckley.* 2002. P. 80–81). По этой причине М. стараются совершать омовения регулярно, для чего установлены еженедельные омовения по воскресеньям. Кроме того, *maṣbuta* происходит по главным праздникам, при рукоположении священников, во время бракосочетания, при освящении ритуального сооружения *mandi.*

Посвящение в *tarmidia* длится не менее 60 дней и включает разнообразные ритуальные элементы, центральным из к-рых является «коронование» (*traṣa ḏ-taga*). В ходе этой церемонии священник получает «корону» в виде тюрбана, а также царские регалии — посох и кольцо. При этом священник воспринимается как воплощение небесного существа — Великого Шишлама. Э. Сегельберг исследовал различные параллели, имеющие отношение к этому ритуалу в иудейской, христ. и гностической литературе (*Burtea.* 2005. P. 3; *Segelberg.* 1976).

Главной персоной во время бракосочетания является жених, который также отождествляется с Великим Шишламом. Тем самым жених в определенном смысле становится священником в момент брачной *maṣbuta.*

Ритуал под названием *masiqta* («восхождение») посвящен душам усопших и имеет глубокий сотериологический смысл. Цель *masiqta,* которую в научной лит-ре иногда называют «погребальной мессой»,— обеспечить переход душ из промежуточных «стоянок» *maṭarta* в Мир Света. По интерпретации Бакли, это достигается символическим соединением духа (*ruha*) и души (*nišimta*), к-рые покидают земное тело (*pagra*) и должны войти в новое тело (*'uṣṭuna*), принадлежащее Миру Света (*Buckley.* 2002. P. 87). Индивидуальная погребальная месса (*masiqta*) совершается на третий день после смерти. Каждый год в последний день пятидневного праздника Панджа проводится погребальная месса «предков», *ṭabahata masiqta.* Одна из целей этого ежегодного ритуала — помочь душам, к-рые за минувший год задержались в промежуточных стоянках *maṭarta,* попасть в Мир Света (Ibid. P. 97).

Численность М. составляет от 60 до 100 тыс. чел. Статистические данные, касающиеся М., неточны и противоречивы, что связано с проблемами идентичности, а также с тем, что М. далеко не всегда объявляют себя М. при проведении переписей и опросов. По данным, приводимым в работе К. Нафс, в мире 60 тыс. М., из них 10 тыс. проживают в Иране, 20 тыс.— в Ираке, и 30 тыс.— в Австралии, Европе и Сев. Америке (*Nafs.* 2011. S. 50). Поскольку отправление ритуалов возможно только в речной воде, М. расселялись по руслам и притокам рек Тигра, Евфрата и Каруна. В Иране до кон. XIX в. М. жили в небольших городах пров. Хузестан (до 1925 — Арабистан), прежде всего в Шуштере, Ховейзе, Шавали и Дизфуле. После 1880 г. мн. М. переместились в крупные города Ахваз и Мухаммара (ныне Хорремшехр). Во время ирано-иракской войны 1980–1988 гг. большинство М. были вынуждены покинуть г. Хорремшехр. В Ираке традиц. центрами М. были Эль-Амара на Тигре, Эн-Насирия и Сук-эш-Шуюх на Евфрате, а также Эль-Курна на р. Шатт-эль-Араб. В последние десятилетия мн. М. переместились из этих мест в Басру и Багдад (*Buckley.* 2005). Принято считать, что уровень миграции М. из Ирака в др. страны остается высоким. По данным «International Religious Freedom Report», в 2014 г. в Ираке оставалось не более 2 тыс. М.

Иcт.: *Petermann H. J., ed.* Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo «Liber Adami» appellatus. Lpz., 1867. 2 vol.; *Lidzbarski M.* Das Johannesbuch der Mandäer. Giessen, 1905–1915. 2 Bde. B., 1966[r]. 2 in 1 Bd.; *idem.* Mandäische Liturgien. B., 1920. Hildesheim, 1962[r]; *idem.* Ginza: der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer. Gött., 1925; *Drower E. S.* The Book of the Zodiac = Sfar Malwašia. L., 1949; *eadem.* Diwan Abathur: Text and translation. Vat., 1950. (ST; 151); *eadem.* Šarh d-Qabin d-Šišlam Rba: Explanatory Commentary on the Marriage Ceremony of the Great Šišlam. R., 1950; *eadem.* Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa. Vat., 1953. (ST; 176); *eadem.* The Canonical Prayerbook of the Mandaeans. Leiden, 1959; *eadem.* The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Ḏuialia). B., 1960; *eadem.* The Coronation of the Great Šišlam: Being a Description of the Rite of Coronation of a Mandaean Priest according to the Ancient Canon. Leiden, 1962; *eadem.* A Pair of Na oraean Commentaries (Two Priesly Documents): The Great «First World» and The Lesser «First World». Leiden, 1963; *Yamauchi E. M.* Mandaic Incantation Texts. New Haven, 1967; *Rudolph K.* Der Mandäische «Diwan der Flüsse». B., 1982. *Buckley J. J.* The Scroll of Exalted Kingship = Diwan Malkuta 'laita. New Haven, 1993; *Burtea B.* Das mandäische Fest der Schalttage: Ed., Übers. und Komment. der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia. Wiesbaden, 2005. (Mandaistische Forschungen; 2); *idem.* «Zihrun, das verborgene Geheimnis»: Eine mandäische priesterliche Rolle: Ed., Übers. und Komment. der Handschrift DC 27 Zihrun Raza Kasia. Wiesbaden, 2008. (Ibid.; 3); *idem.* Die Geheimnisse der Vorväter: Ed., Übers. und Komment. eines esoterischen mandäischen Texts aus der Bodleian Library Oxford. Wiesbaden, 2015. (Ibid.; 5).

Лит.: *Nöldeke Th.* Mandäische Grammatik. Halle, 1875; *Drower E. S.* The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore. Oxf., 1937; *Segelberg E.* Trāṣa d-Tāga d-Šišlām Rabba: Studies in the rite called the Coronation of Šišlām Rabba // *Macuch R.* Zur Sprache und Literatur der Mandäer. B.; N. Y., 1976. P. 170–244; *Rudolph K.* Mandäer/Mandäismus // TRE. 1992. Bd. 22. S. 19–25; *Müller-Kessler C.* Interrelations between Mandaic Lead Scrolls and Incantation Bowls // Mesopotamian Magic: Textual Historical, and Interpretative Perspectives / Ed. T. Abusch, K. van der Toorn. Groningen, 1999. P. 197–210; *Buckley J. J.* The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People. Oxf.; N. Y., 2002; *eadem.* Mandaeans. 4: Community in Iran // EncIran. 2005. Online ed.; *eadem.* The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History. Piscataway, 2010; *Lupieri E.* The Mandaeans: The Last Gnostics. Grand Rapids, 2002; *idem.* Mandaeans. 1: History // EncIran. 2008. Online ed.; *Häberl C. G.* Iranian Scripts for Aramaic Languages: The Origin of the Mandaic Script // BASOR. 2006. N 341. P. 53–62; *idem.* The Neo-Mandaic Dialect of Khorramshahr. Wiesbaden, 2009; *Немировская А.* Классический мандейский язык // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки. М., 2009. С. 626–659; *Nafs C. R. N.* Die Mandäer Irans: Kulturelle und religiöse Identität einer Minderheit im Wandel: Diss. Bamberg, 2011.

А. К. Лявданский

МАНДЖУШРИ́ [санскр. Mañjuśrī; тиб. Джампел; кит. Вэньшу; япон. Мондзю], в буддизме *ваджраяны* и *махаяны* один из 3 главных бодхисаттв наряду с *Авалокитешварой* и Ваджрапани. Олицетворяет интуитивную мудрость, просветление (праджня) и знание (джняна). Впервые упоминается в «Лотосовой сутре» (*Саддхармапундарика*). Считается, что в одном из прошлых воплощений М. был царем, который поклялся стать бодхисаттвой и служить на благо всех существ. В буддийских текстах описана 41 форма проявлений М. Его изображают в виде инд. царевича с телом желтого или золотистого цвета, восседающим на льве или сидящим в позе лотоса. В правой руке М. держит пылающий меч мудрости, символ отсечения неведения. В левой руке у него стебель цветущего лотоса, лепестки цветка поддерживают текст Праджняпарамита-сутры — символ учения о совершенной высшей мудрости.

Лит.: *Harrison P. M.* Mañjuśrī and the Cult of Celestial Bodhisattvas // Chung-Hwa Buddhist Journal. Taipei, 2000. Vol. 13. N 2. P. 157–193.

МАНДО́РЛА [mandorla, итал. «миндалина»; др. название — vesica piscis, лат.— «рыбий пузырь»], в вост. и зап. христ. искусстве условная изобразительная форма сияния вокруг фигуры Иисуса Христа (в т. ч. вокруг Его символических образов, напр. Агнца, Креста), Богоматери, евангелистов, аллегорических персонажей, святых (редко), которая используется для передачи идеи Силы и Славы Господа, явления/присутствия/исхождения Божественных энергий. М. присутствует в изображении теофанических сюжетов ВЗ и НЗ: «Гостеприимство Авраама», «Преображение», «Сошествие во ад», «Вознесение», «Успение Богоматери», «Majestas Domini» (Слава Господня) и «Слава Богоматери», «Страшный Суд», а также в изображениях, опирающихся на литургические или богословские тексты: «Спас в Силах», «Собор архангелов», «Богоматерь «Воплощение»», «О тебе радуется», «София Премудрость Божия» и др. М. может иметь форму медальона, овала со скругленными (яйцевидная) или заостренными (миндалевидная) верхними и нижними краями, восьмерки и др., соединять в себе неск. форм; встречается М. синего, темно-зеленого, красного, золотого, белого и др. цвета, а также может включать в себя лучи, радугу, радужное или золотое сияние (в т. ч. *ассист*), иметь цветное или орнаментальное обрамление. Принципиальных смысловых различий в форме и цвете М., очевидно, не существует.

Происхождение М. до сих пор не получило однозначного объяснения и продолжает обсуждаться. Возможно, что на появление М. в христ. искусстве оказали влияние одновременно неск. лит. и изобразительных традиций (иудейская, зороастрийская, позднеантичная).

Существуют неск. гипотез о происхождении М. Согласно одной из них, М. происходит от нимба, визуального выражения идеи святости, божественной природы или статуса власти представленного персонажа (*Didron*. 1965; *Brendel*. 1944. P. 12–14). С этой т. зр. М. может рассматриваться как развитие зороастрийской идеи «славы» как проявления Бога, отличительными признаками Которого были свет, огонь и солнечные лучи. В соответствии с др. гипотезой М. произошла от триумфальных образов (Sol Invictus) или imago

Преображение Господне. Мозаика базилики мон-ря вмц. Екатерины на Синае. 550–565 гг.

clipeata, медальона (щита) с бюстом античного героя, или императора, несомого крылатыми Никами. Эта иконографическая схема широко использовалась в декорации христианских саркофагов (*Elderkin*. 1938; *Grabar*. 1968; *Miziołek*. 1990); была адаптирована христ. художниками для сцены «Вознесение Господне». Третья версия возводит появление М. к традиции передавать Божественную силу в виде десницы Господней в облаках, к-рая со временем была заменена на М. Кроме того, в совр. искусствознании и исследованиях широкого культурологического характера предлагается целый спектр дискуссионных гипотез об источниках форм М. (*Hagstrom*. 1998; *Pearson*. 2002; *Todorova*. The migrating symbol. 2011).

Раннехристианская и восточнохристианская традиции. Самые ранние изображения М. в христ. искусстве относятся к IV–V вв., напр., в рим. катакомбах Домитиллы (мозаика «Христос между апостолами Петром и Павлом», 366–384), в базилике Санта-Мария-Маджоре в Риме (мозаики в нефе: «Гостеприимство Авраама» и «Моисей, побиваемый камнями», на триумфальной арке: «Этимасия», 432–440), в ц. Осиос Давид в Фессалонике (мозаика в центральной апсиде, 2-я пол. V в.), в баптистерии в Альбенге (на своде, кон. V в.), на панели деревянных дверей базилики Санта-Сабина в Риме («Второе Пришествие Христа», 432–440). В раннехрист. и ранневизант. время М. имеет преимущественно круглую форму (катакомбы Домитиллы; ц. Осиос Давид; баптистерий в Альбенге; Санта-Сабина), однако встречается также М. овальная (Санта-Мария-Маджоре, мозаики нефа) и миндалевидная (ампулы Монцы № 14, 16, VI в., Палестина; сокровищница Дуомо, Монца; мозаика «Богоматерь на престоле с ангелами» в апсиде ц. Панагии Канакарии на Кипре, 30-е гг. VI в.). Преобладает небесный (голубой, синий) цвет М., известна также радужная М. (ц. Осиос Давид). В большинстве названных случаев М. прозрачная, обладает свойствами объемно-пространственной среды. В доиконоборческое время сохраняются гл. обр. 2 типа М.: овал и медальон. Овальная М. превалирует. Форму медальона М. имеет на мозаике «Преображение Господне» в базилике вмц. Екатерины на Синае (550–565) — темно-синяя в центре и постепенно светлеющая к внешнему краю; с лучами света, исходящими от фигуры Иисуса Христа; на фреске «Вознесение» в капелле № XVII мон-ря Бауит (VI–VII вв., Коптский музей, Каир); на энкаустических иконах (крышка реликвария из капеллы Санта-Санкторум. Сцена «Вознесение», VI в., Ватиканский музей) и «Спас Эммануил» (VI–VII вв., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); на миниатюрах «Вознесение» и «Христос на престоле с евангелистами Марком, Иоанном и святыми» в Евангелии Раббулы (Laurent. Plut. I 56. Fol. 13v, 14r,

Второе Пришествие Христа. Рельеф дверей ц. Санта-Сабина, Рим. V в.

586 г.) — синяя с белым и красным внешним ободком соответственно; на шитой иконе «Богоматерь на престоле» (VI в., Кливлендский музей) — темно-синяя с переходом в белый; на ампулах Монца-Боббио (Палестина, VI в.; сокровищница Дуомо, Монца); на костяном рельефе «Спас во славе» (VI в., Художественный музей Уолтерса в Балтиморе). В нек-рых случаях (икона «Спас Эммануил» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае; рельеф «Спас во Славе» из Художественного музея Уолтерса; ампула № 2 из сокровищницы Дуомо в Монце; мозаика «Преображение» в апсиде базилики Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне, VI в.) поверхность М. покрыта изображением звезд.

В средневизант. период продолжают существовать все 3 формы М. Овальная М. использована: в миниатюрах «Сошествие во ад» в Трапезундском Евангелии (РНБ. Греч. 21+21 А, 2-я пол. X в. Л. 1 об.); «Страшный Суд» в Евангелии 3-й четв. XI в. (Paris. gr. 74. Fol. 51v) и Лествице кон. XI в. (Vat. gr. 394. Fol. 12v), «Вознесение» в Евангелии 3-й четв. XI в. из Венской национальной б-ки (Vindob.Theol. gr. 154. Fol. 131v) и Гомилиях Иакова Коккиновафского (Paris. gr. 1208. Fol. 3v, 2-я четв. XII в.); «Христос Эммануил» в Евангелии 1-й пол. XII в. (Marc. gr. Z540. Fol. 11v); в монументальной живописи: в мозаиках «Преображение» в ц. Успения Божией Матери, мон-ря Дафни (ок. 1100), и «Страшный Суд» в соборе на о-ве Торчелло (ок. 1200); на фреске «Успение Пресв. Богородицы» в ц. Св. Троицы в Сопочани (ок. 1265). Круглая М. встречается в сцене «Вознесение» в мозаиках ц. Св. Софии в Фессалонике (2-я пол. IX в.) и на фреске ц. «Большая голубятня» в Чавушине, Каппадокия (965–969); в ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге (80–90-е гг. XII в.); в сцене «Сошествие во ад» в ц. вмч. Георгия в Курбиново, Македония (1191); на миниатюре «Вознесение» в Евангелии кон. XI — нач. XII в. из Палатинской б-ки в Парме (Parma. Palat. 5. Fol. 90v); «Преображение» в Евангелии посл. трети XIII в. (Ath. Iver. Cod. 5. Fol. 269v) и т. д. Миндалевидная М.— на иконах «Вознесение» (IX–X вв., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) и «Преображение» (Лувр, ок. 1200), на мозаике «Преображение» в Палатинской капелле, Палермо (1143–1154). Параллельно с небесного цвета М. в этот период можно встретить М. красного цвета: иконы «Преображение» (ГЭ, 2-я пол. XII в.); «Сошествие во ад» (мон-рь вмц. Екатерины на Синае, 2-я пол. XIII в.). Ее появление в визант. искусстве связывают с западноевроп. влиянием. Довольно редко встречается М. золотого цвета; она может иметь форму определенную и жестко очерченную (Хлудовская псалтирь — ГИМ. Греч. 129-д. Л. 63, ок. 830) или условную, намеченную посредством художественного или технического приема (иконы «Страшный Суд», рубеж XI и XII вв.; «Богоматерь с Младенцем и избранными святыми», 1-я пол. XII в.; «Преображение» из тетраптиха с 12 праздниками, XII в.,— все из мон-ря вмц. Екатерины на Синае).

«Христос во славе». Миниатюра к Пс 23. 7 из Псалтири Барберини. 3-я четв. XI в. (Vat. gr. 372. Fol. 22)

«Сошествие во ад». Икона. 2-я пол. XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

В поздневизант. время, в кон. XIII–XIV в., возможно под влиянием идей исихазма, в визант. искусстве был создан новый тип М. Круглая или овальная, она включила в себя 2 геометрические фигуры: прямоугольник и ромб, наложенные друг на друга. Иногда острые края фигур выходили за пределы М. Один из первых классических примеров такого типа М.— мозаика «Преображение» в ц. св. Апостолов в Фессалонике (ок. 1312). Аналогичная форма М. использована в росписи ц. Богоматери Перивлепты в Мистре (ок. 1350) и в рукописи Теологических сочинений Иоанна VI Кантакузина (Paris. gr. 1242. Fol. 92v, 1371–1375 гг.). Вместо пересекающихся геометрических форм внутри М. могли быть сияние или лучи различной формы, золотой ассист. Несмотря на существование др. типов М., данная форма (часто в сильно модифицированном виде) оказалась доминирующей в визант. искусстве, она встречается на иконах и в монументальной живописи XIV–XV вв. в Греции, Болгарии, Сербии и Румынии, а также в поствизант. искусстве. В поствизант. искусстве колористическая гамма, использовавшаяся для передачи М., значительно расширилась.

Иисус Христос Ветхий Денми с символами евангелистов. Миниатюра из Евангелия с Апокалипсисом. 1297 г. (Cantabr. Lib. Ms Dd 9.69. Fol. 139r)

Западноевропейская традиция. В период раннего средневековья в памятниках Малого Римского и

Пасхалиевского ренессансов сохраняются раннехрист. типы композиций, включающих М. разных форм. Так, напр., в сцене «Преображения» в мозаике триумфальной арки рим. ц. Санти-Нерео-э-Акиллео (750–816) сохраняется овальная М., а в изображении Этимасии в ц. Санта-Мария-форис-Портас в Кастельсеприо (VIII в.?) — медальон. Равеннская схема Вознесения VI в. с медальоном и 4 ангелами повторяется в мозаике на своде капеллы Сан-Дзено в ц. Санта-Прасседе в Риме (817–824), но уже не с символами, а с полуфигурой Христа.

На рубеже VII и VIII вв. в искусстве христ. Запада наряду со сценой «Вознесение» (алтарь герц. Ратхиса из ц. Сан-Мартино (737–744, Музей христианского искусства и сокровищница Дуомо, Чивидале-дель-Фриули)) М. появляется в новом типе композиции — «Маэста», изображающей Христа во славе на престоле в окружении 4 апокалиптических животных, согласно тексту книги Откр 4. 2–9. Самыми ранними примерами такой сцены можно считать саркофаг еп. Агильберта (ок. 685) из крипты в аббатстве Жуар во Франции с овальной М. и фронтиспис к НЗ в «Амиатинском кодексе» (Laurent. Amiat. 1. Fol. 796v, 692–716 гг.) с медальоном. К сер. VIII в. в сцене «Маэста» в медальонах могут изображаться и Иисус Христос, и 4 апокалиптических животных (Кодекс Гвиндохина — Autun. Bibl. municip. Cod. 3. Fol. 12v, 754–755 гг.). Более частный вариант формирования композиции — вписывание в раму медальона с сидящим на престоле Христом и малых медальонов с символами евангелистов (Лоршское Евангелие — Budve. Bibliot. Nat. Roman. Ms. R II 1. Fol. 36, 810–814). Подобный мотив встречается в медальоне, обрамляющем заставку таблицы канонов в Россанском кодексе (Евангелия от Марка и от Матфея — Rossano. Museo Diocesano. Cod. 042. Fol. 9, VI в.). В дальнейшем животные Апокалипсиса могут изображаться в медальонах вне этой сцены («Поклонение Агнцу» в Суассонском Евангелии — Paris. lat. 8850. Fol. 4, 90-е гг. VIII в.).

В эпоху *Каролингского возрождения* происходит трансформация традиционных типов М. в более сложную форму путем комбинирования неск. схем. Так, в Трирском Евангелиарии (титульный лист — Trier. Stadtbibliothek. Cod. lat. 23, нач. IX в.) раннехрист. рим. тип изображения Христа, восседающего на космической сфере и опирающегося ногами на малую сферу, комбинируется с небольшим медальоном, а на окладе Золотого кодекса св. Эммерама (Monac. Clm. 14000, ок. 870) этот медальон, чуть более вытянутый, перемещается за верхнюю часть фигуры (*Rapp.* 1952. S. 128–129). Тот же тип М. присутствовал, насколько можно судить после многочисленных поновлений и реставрации 1871 г., в мозаике купола Ахенской капеллы и сохранился до XII в. в живописи каталон. антепендиев (*Cook.* 1923). Др. тип комбинирования — заключение в овальную М. фигуры Христа, восседающего на космической сфере,— наблюдается уже ок. 835 г. в изображении «Majestas Domini» (Христос во славе) в Библии Мутье-Грандваль (Lond. Brit. Lib. Add. 10546. Fol. 352v) и в Сакраментарии Карла Лысого (Paris. lat. 1141. Fol. 6r, 3-я четв. IX в.). Окончательное слияние этих 2 элементов порождает, видимо, М. в форме восьмерки с восседающим внутри нее на сфере Судией (композиция «Majestas Domini» в Библии Вивиана — Paris. lat. 1. Fol. 329v, 845). Эта форма и ее дериваты сохраняются до первых опытов монументальных скульптурных композиций: в 2-частной М. представлен Христос в сцене «Вознесение» на фасаде церкви аббатства Сен-Жени-де-Фонтен (ок. 1020). Такая 2-частная форма М. иногда ассоциируется с цитатой из Иез 1. 28 о двойном сиянии вокруг престола. На основе надписей в миниатюре с коронованием имп. Генриха III и Агнессы в Госларском Евангелиарии (Upsala. Carolina rediviva. Cod. C. 93. Fol. 3v, 1046–1056) Х. Б. Майер утверждает, что двойное сияние указывает на 2 природы Христа (*Meyer.* 1961). Однако этот тип М. сформировался по меньшей мере на 200 лет раньше. Одновременно используется традиционный медальон в сцене «Majestas Agni» (Прославление Агнца) в Бамбергской Библии (Bamberg. Staatsbibl. Misc. class. Ms. 1. Fol. 339v, 845–850), в сцене «Поклонение Агнцу» в Золотом кодексе св. Эммерама (Monac. Clm 14000. Fol. 6r, ок. 870). Новая для Запада миндалевидная форма в «Majestas Domini» присутствует в миниатюрах Евангелия Лотаря (Paris. lat. 266. Fol. 2v, ок. 850). Эта форма М. сохраняется в период Оттоновского возрождения, впервые появляясь в монументальной композиции Страшного Суда посл. четв. X в. (Оберцелль, Райхенау); используется параллельно с М. в виде медальона и восьмерки в памятниках, восходящих к каролингским образцам («Majestas» в Евангелии Геро — Darmstadt. Hess. Landesbibliothek. Ms. 1948. Fol. 5v, 969; «Majestas» в Евангелии Хитды — Darmstadt. Hess. Landesbibliothek. Hs. 1640. Fol. 75, нач. XI в.). В XI в. миндалевидную М. комбинируют со сферой под ногами Христа, напр. в Бамбергском Апокалипсисе (Bamberg. Staatsbibl. Bib. 140. Fol. 10v, ок. 1020).

Примечательно, что в IX–XI вв. М. может сопровождать изображение не только Христа или Его символов, но также прор. Давида (Первая Библия Карла Лысого — Paris. lat. 1. Fol. 215v, 845–846 гг.) и евангелистов (Евангелие Оттона III — Monac. Clm. 4453. Fol. 25v, 94v, 139v, 206v, до 1000 г.— М. ромбовидная), императора в сцене его коронования (Евангелие Лиутара. Ахен. Сокровищница собора. Cod. 25. Fol. 16r, ок. 1000).

В романский период М. миндалевидной (иногда со звездами) или овальной формы сопровождает в монументальной скульптуре и живописи изображения Христа в сценах: «Маэста» (рельеф деамбулатория в базилике Сен-Сернен, Тулуза, 1096; рельеф тимпана портала ц. Сен-Трофим, Арль, 1180–1190; рельеф тимпана центрального портала ц. Сен-Жиль-дю-Гар, ок. 1160), «Вознесение» (тимпан сев. портала собора Сент-Этьен в Каоре, 1135; витраж в соборе Сен-Пьер, Пуатье, сер. XII в.), «Пятидесятница», или «Отослание апостолов на проповедь» (тимпан центрального портала нартекса базилики Сент-Мадлен в Везле, 1120–1140), «Страшный Суд» (фреска в базилике Сант-Анджело-ин-Формис, ок. 1080; рельеф тимпана зап. портала собора Сен-Лазар, Отён, 1135–1140), «Преображение» (рельеф в юж. тимпане собора Нотр-Дам Ла-Шарите-сюр-Луар, 30-е гг. XII в.). Помимо Христа в М. может быть заключено изображение Божией Матери (фреска в апсиде ц. Санта-Мария в Тауль, 1123, Национальный музей искусства Каталонии, Барселона) и нек-рых аллегорических фигур (капители деамбулатория базилики св. Петра в Клю-

Маэста. Рельеф деамбулатория базилики Сен-Сернен в Тулузе. 1096 г.

ни с изображениями свободных наук и добродетелей, до 1115; Музей базилики, Клюни).

В готический период кроме изображений Христа М. сопровождает сцены «Коронование Богоматери» (мозаика апсиды базилики Санта-Мария-Маджоре, Рим, 1296; мастер Якопо Торити), а позже — «Вознесение Богоматери» (1340, Уголино Лоренцетти, Национальная Пинакотека, Сиена); с XV в. в Италии — изображения некоторых святых: Франциска Ассизского («Экстаз св. Франциска», Вилла Татти, Сеттиньяно. 1437–1444, худож. Сассетта), Бернардина («Вознесение св. Бернардина», рельеф оратория Сан-Бернардино в Перудже, 1457–1462, скульптор Агостино ди Дуччо). В ряде случаев М. приобретает сложную

Коронование Богоматери. Мозаика апсиды базилики Санта-Мария-Маджоре в Риме. 1296 г.

многолепестковую форму («Majesta Agni», Анжерский Апокалипсис, 1373–1382, Городской музей, Анжер).

Вероятно, М. присутствовала в персонификациях Света и Тьмы в сцене первого дня Творения во фресках нефа Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (Рим, 440–461). Росписи известны в копиях, сделанных после поновления фресок П. Каваллини. В них аллегорические фигуры помещены в миндалевидные М. Аналоги — миниатюра Палатинской Библии (Vat. Palat. lat. 3. Fol. 5, посл. четв. XI в.), в которой Свет и Тьма изображены также в миндалевидных просиявших М., что напоминает медальон на триумфальной арке той же церкви; Библия из Перуджи (Perugia. Bibioteca comunale Augusta. L. 59, Fol. 1r, XII в.), где те же персонификации представлены в просиявших медальонах. В средневизант. октатевхах, а также на фресках капеллы Фомы Бекета в Ананьи (Лацио) Свет и Тьма фигурируют без М. Подобный мотив встречается в медальоне, обрамляющем заставку таблицы канонов в Россанском кодексе. В дальнейшем животные апокалипсиса могут изображаться в медальонах и вне этой сцены, напр. в сцене «Поклонение Агнцу» (Суассонское Евангелие).

В 1-й пол. XV в. М. может сопровождать изображения персонажей нецерковного характера (напр., «зодиакального человека» в Роскошном часослове герцога Беррийского, 1-я четв. XV в.— Chantilly. Musée Condé. Ms. 65. Fol. 14v; Венеры – Триумф Венеры. 1-я пол. XV в., мастер взятия Тарента. Лувр, Париж; Вергилия в иллюстрации к «Божественной комедии», сер. XIV в.— Lond. Brit. Lib. Add. 19587. Fol. 2r).

Уже в сер. XII в. появляется заменяющее М. более натуралистичное изображение облака вознесения (левый тимпан Королевского портала Шартрского собора, 50-е гг. XII в.; «Вознесение Еноха» и «Вознесение Христово», Морализованная Библия, 50-е гг. XIII в.— Vindob. 2554. Fol. 3r). С XIV в. в итал. живописи в сцене «Преображение» или «Сошествие во ад» М. часто заменяется на золотые ассисты (Алтарный образ худож. Дуччо, 1308–1311, Музей собора, Сиена), а потом вовсе исчезает («Преображение» худож. Джованни Беллини, 1455, Музей Коррер, Венеция). В изображениях Бога Отца, Христа или Божией Матери М. разных форм сохраняется до рубежа XV и XVI вв. в Италии («Коронование Марии», фреска апсиды собора в Сполето, 1467, худож. Филиппо Липпи; «Коронование Марии», фреска апсиды ц. Сан-Симпличано в Милане, 1508, худож. Амброджо Бергоньоне). В рафаэлевских станцах М. сохраняется в виде медальона с лучами, окружающими Христа во фреске «Диспута» (LCI. Bd. 3. S. 149), но превращается в сияние вокруг фигуры ангела, освобождающего ап. Петра из темницы. К сер. XVI в. М. как геометрическая форма практически повсеместно сменяется натуралистично изображенным сиянием.

В русском искусстве древнейшие примеры М. относятся к периоду единства с визант. искусством. Для эпохи позднего средневековья характерно усложнение формы М. в композиции «Преображение», где традиционные контуры в виде правильных геометрических фигур получают дополнения в виде многолучевых сложных фигур, раскрашенных в разные оттенки — белые на голубом фоне, как на иконе круга Феофана Грека (ок. 1403, ГТГ), синие или красные — на многочисленных праздничных или храмовых иконах XVI в.

Очевидно, под влиянием западноевроп. образцов эпохи Проторенессанса в московской художественной среде появляется М. в виде миндалевидного сегмента в композиции сидящего на престоле Христа-Судии. К древнейшим относятся миниатюра Переславского Евангелия (кон. XIV — нач. XV в., РНБ. F.п.I.21) и 2 центральные иконы самых древних рус. деисусных чинов — из иконостаса московского Благовещенского собора (посл. четв. XIV в., мастер круга Феофана Грека) и владимирского Успенского собора (1408, мастера прп. Даниил Чёрный, прп. Андрей Рублёв). По мнению В. Г. Пуцко, иконография «Спас в силах» происходит от композиций европ. алтарей с тронным образом Христа. И. А. Кочетков считает, что визант. извод Христа-Судии на престоле с иконографическими деталями зап. происхождения, в т. ч. миндалевидной М., мог появиться после распространения в Русской Церкви Иерусалимского богослужебного устава,

т. е. с эпохи митр. Киприана. Появление формы «славы» в виде миндалевидной М. Кочетков связывает с упрощением формы овала и не спешит возводить к лат. образцам. Мастер Переславского Евангелия использовал также сложные цветовые эффекты для характеристики М. как части теофанического виде́ния. М.— пурпурно-лилового цвета, но при пересечении с контурами предметов или др. «слав» отсвечивает тем цветом, к-рый пересекает. Композиция «Спас в силах» стала характерной для центральной иконы Христа Вседержителя на престоле в деисусном чине высокого рус. иконостаса, однако форма М. здесь, как правило, тяготеет к простым геометрическим фигурам (кругу и квадрату). Близкие к миндалевидной по характеру М. славы встречаются и в др. теофанических композициях, напр. в иллюстрации 9-го кондака Акафиста Пресв. Богородице («Всякое естество ангельское удивися») с образом сидящего на престоле в горнем мире Христа Еммануила или Христа средовека,— на рус. иконах «Похвала Пресв. Богородицы, с клеймами Акафиста» (начиная с 3-й четв. XIV в. и позднее), «Покров Пресв. Богородицы» (новгородская икона 2-й пол. XVI в., из собрания Н. П. Лихачёва, ГРМ).

Вознесение Господне. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 20 об.)

Активное использование М. в различных композициях приходится на период интенсивного иконографического творчества в художественной культуре Вел. Новгорода и Пскова времени архиеп. Макария (с 1526, с 1542 — митрополита Московского) и совпадает с большими работами в Московском Кремле после пожара 1547 г. Возможно, она появилась под влиянием зап. книжной иллюминации или благодаря визант. образцам позднепалеологовского и поствизантийского времени. М. применена в теофанических композициях миниатюр в новгородской рукописи Апостол 40-х гг. XVI в. (РНБ. F.I.60), на «Четырехчастной иконе», написанной псковскими мастерами для Благовещенского собора после пожара 1547 г. (ГММК), напр. в верхнем правом клейме, иллюстрирующем сотворение мира и людей («И почи Бог в день седьмый» — по надписи на иконе). М. как форма небесного сегмента присутствует в 2 сюжетах. Оба связаны с темой Божественного Домостроительства и располагаются в верхней части клейма. В левой М. ангелы поддерживают своеобразное изображение Св. Троицы, восходящей к композициям западных рукописей. На них Бог Отец несет крест с распятым Христом, нагое тело которого прикрыто крыльями херувимов. В правой М. изображен нагой Христос в виде ангела, чьи крылья прикрывают тело. Он протягивает руку к Богу Отцу. Оба сюжета, несомненно, имели образцами западные миниатюры и были созданы мастерами, работавшими в митрополичьей мастерской в 40–60-х гг. XVI в. Позднее эти же сюжеты с М. в составе композиции «И почи Бог в день седьмый» оказались востребованы при составлении программы монументальных росписей. Уникальным ее примером являются фрески Успенского собора свияжского Богородицкого муж. мон-ря (ок. 1605). Те же теофанические видения и их деталь, миндалевидная М., что и на «Четырехчастной иконе» из московского Благовещенского собора, входят в композицию «И почи Бог в день седьмый», а в интерьере храма располагаются на обращенных друг к другу гранях зап. столбов. М. раскрашена в 3 высветляющихся тона одного цвета — пурпурного либо изумрудно-зеленого. Миндалевидная М. становится для иконописцев эпохи митр. Макария необходимым атрибутом теофанического образа Христа до Воплощения (в сценах Великого Совета и Домостроительства — на иконах «Страшный Суд», XVI в.) и восставшего из гроба Христа-Судии, сходящего в ад и выводящего оттуда прародителей и праведников, как в одном из клейм на правой стороне многосоставной иконы «Воскрешение — Сошествие во ад, со сценами земной жизни Христа и праздниками» (1567/68, мастер Дионисий Гринков, ВГИАХМЗ), а также видений Небесного Града в композициях «Страшный Суд». Подобного типа М. сочетается с традиц. круглой и обретает устойчивость иконографии «Воскресения — Сошествия во ад» мн. икон различных школ 2-й пол. XVI–XVII в. Заметно влияние миндалевидной М. на особенности традиц. изводов, к ее форме тяготеет очертание лежащей на пурпурной ткани Пресв. Богородицы в композиции Рождества Христова.

Фрагмент «Четырехчастной иконы» (клеймо «И почи Бог в день седьмый»). 1547 г. (ГММК)

Сочетание М. различных форм, как правило в виде круга, свойственно иконографическим изводам цикла Сотворения мира («Бытия»), иллюстрирующего начало кн. Бытия ВЗ. Эти сюжеты составили цикл деяний Св. Троицы, или «бытийный цикл», известный уже по миниатюрам Лицевого летописного свода (70-е гг. XVI в.) и приобретший популярность в рус. искусстве кон. XVI–XVII в., особенно в эпоху царя Бориса Феодоровича Годунова. Они известны также в росписях (ц. Св. Троицы в с. Б. Вязёмы, 1602; Успенский собор свияжского муж. мон-ря, ок. 1605), на иконах, миниатюрах и лицевых пеленах 90-х гг. XVI — нач. XVII в., прежде всего связанных с костромским Троицким Ипатиевским мон-рем. Пространство М. в

Явление Иисуса Христа прор. Илии. Фрагмент иконы «Огненное восхождение прор. Илии, с житием». Кон. XVI – нач. XVII в. (АОМИИ)

этот период также заполнено облаками, что характерно не только для сцен Теофании, но и для иконографии святых, к-рым являлись Христос или Божия Матерь, напр. для Никейского чуда свт. Николая, архиеп. Мирликийского; в сцене с явлением Христа прор. Илии на каргопольской иконе «Огненное восхождение прор. Илии, с житием» (кон. XVI – нач. XVII в., АМИИ). Сочетание неск. М. разных форм является особенностью различных иконографических вариантов Св. Троицы («Отечество», «Сопрестолие»), гимнографических образов Христа («Хвалите Господа с небес...», «Величит душа моя Господа...»), Пресв. Богородицы («О Тебе радуется...», «Всех скорбящих Радость», «Гора нерукосечная», «Собор Пресв. Богородицы», «Неопалимая Купина»), Софии, Премудрости Божией.

Лит.: LCI. Bd. 3. Sp. 147–150; *Dewald E. T.* The Iconography of the Ascension // AJA. 1915. Vol. 19. N 3. P. 277–319; *Cook W.W. S.* The Earliest Painted Panels of Catalonia (II) // The Art Bull. N. Y., 1923. Vol. 6. N 2 P. 31–60; *Elderkin G. W.* Shield and Mandorla // AJA. 1938. Vol. 42. N 2. P. 227–236; *Brendel O.* Origin and Meaning of the Mandorla // Gazette des Beaux-Arts. Ser. 6. 1944. Vol. 25. P. 5–24; *Rapp U.* Das Mysterienbild. Münsterschwarzah, 1952. S. 127–144; *Grabar A.* Virgin in a Mandorla of Light // Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend Jr. / Ed. K. Weitzmann. Princeton (N. J.), 1955. P. 305–311; *idem.* Ampoules de Terre Sainte: Monza-Bobbio. P., 1958; *idem.* Christian Iconography: A Study of its Origins. Princeton, 1968. P. 117; *idem.* Les voies de la création en iconographie crétienne. P., 1979; *Meyer H. B.* Zur Symbolik frühmittelalterlicher Majestasbilder // Das Münster. 1961. Bd. 14. S. 73–88; *Didron A. N.* Christian Iconography: The History of Christian Art in the Middle Ages. N. Y. 1965; *Пуцко В. Г.* «Maiestas Domini» в рус. миниатюре кон. XIV в. // Bsl. 1979. Т. 40. N 2. S. 199–203; *Miziołek J.* «Transfiguratio Domini» in the Apse at Mount Sinai and the Symbolism of Light // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. L., 1990.Vol. 53. P. 42–60; *Кочетков И. А.* «Спас в силах»: Развитие иконографии и смысл // Искусство Др. Руси: Проблемы иконографии / Ред.-сост.: А. В. Рындина, А. Л. Баталов. М., 1994. С. 45–68; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образы Богоматери в произведениях из собр. ГРМ: Кат. СПб., 1995. Кат. 25–26, 28–31, 35–36, 69–73, 76, 83, 104, 151, 161, 164, 189–190, 192, 197; *Makseliene S.* The Glory of God and Its Byzantine Iconography: MA Thesis / Central European Univ. Bdpst. 1998; *Hagstrom A. A.* The Symbol of the Mandorla in Christian Art: Recovery of a Feminine Archetype // Arts: The Arts in Religious and Theol. Studies. 1998. Vol. 10. N 2. P. 25–29; *Kessler H. L.* Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art. Phil., 2000; *Pearson A.* Revealing and Concealing: The Presistance of Vaginal Iconography in Medieval Imagery: The Mandorla, the «Vecisa Piscis», The Rose, Sheela-na-gigs and the Double-Tailed Mermaid: Diss. Ottawa, 2002; Иконы Вологды XIV–XVI вв.: Кат. М., 2007. Кат. 91, 122, 128; Иконы Рус. Севера: Шедевры древнерус. живописи АМИИ: Кат. М., 2007. Т. 1. Кат. 17, 20, 22, 35–36, 43, 45, 52, 60, 65, 75, 78, 85, 102, 103, 109–111, 116, 141, 154, 164, 189, 195, 201, 205; Иконы Ярославля: XIII – сер. XVII в. М., 2009. Т. 2. Кат. 34, 42–43, 45, 48, 59, 83, 121, 128–129, 142, 145, 147, 162, 178, 184, 185, 197, 199; *Самойлова Т. Е.* Икона «Воскресение – Сошествие во ад» XVII в. из Музеев Моск. Кремля: К вопросу о формировании нового иконогр. извода // Каптеревские чт.: Сб. ст. М., 2010. Вып. 8. С. 256–279; *Todorova R. G.* New Religion – New Symbolism: Adoption of Mandorla in the Christian Iconography // Ниш и Византија: IX научни скуп. Ниш, 2011. С. 47–64; *eadem.* The Migrating Symbol: Vesica piscis from the Pythagoreans to the Christianity // Harmony of Natury and Spirituality in Stone: Proc. of the 1th Intern. Conf., 17–18 March 2011. Kragujevac, 2011. P. 217–222; *eadem* Visualizing the Divine: Mandorla as a Vision of God in Byzantine Iconography // Ikon: J. of Iconographic Studies. 2013. N 6. P. 287–296.

С. П. Заиграйкина, М. А. Маханько, А. В. Пожидаева

МАНЕ́ТТИ [итал. Manetti] Джаноццо (5.06.1396, Флоренция – 27.10.1459, Неаполь), итал. гуманист, христ. писатель, флорентийский политический деятель. Происходил из богатого купеческого рода; в детстве помогал отцу, Бернардо Манетти, вести финансовые документы. К научным занятиям М. обратился, достигнув почти 25-летнего возраста. В соседнем с его домом мон-ре августинских регулярных каноников Санто-Спирито М. посещал кружок любителей учености под рук. Эванджелисты да Пизы, который преподавал логику и философию. Богословие, и в частности творения блж. Августина, М. изучал под рук. Джироламо да Наполи. Также М. учился в мон-ре камальдулов Санта-Мария-дельи-Анджели у мон. Амброджо Траверсари. Одним из товарищей М. по учебе был Томмазо Парентучелли (впосл. папа Римский *Николай V* (1447–1455)). После избрания на Папский престол Николай V назначил М. своим секретарем; в 1455 г. М. написал биографию понтифика (De vita ac gestis Nicolai Quinti). В браке с Алессандрой Тебальдуччи у М. было 7 детей.

С 1429 г. М. избирался на ряд адм. должностей во Флоренции, в т. ч. в Совет 12 добрых мужей (консультативный совет при Синьории) и викарием (наместником) в городах флорентийского контадо: в Вальдиньеволе, в Пистое (1446–1447; там он написал историю этого города), в обл. Муджелло. По словам биографа М., Веспасиано да Бистиччи, он приобрел популярность умением выступать посредником в конфликтах между соперничавшими городскими партиями и между враждовавшими друг с другом итал. правителями, а также благодаря ораторскому искусству: М. обладал хорошей памятью, способностью к импровизации, владел лат., греч. и евр. языками; речи произносил на латыни. Несмотря на частые разъезды, М. находил время для лит. занятий: в 1440 г. в Пеше он работал над жизнеописаниями Сократа и Сенеки. В 1436 г. написал речь, посвященную завершению строительства кафедрального собора Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции (Oratio de Secularibus et Pontificalibus Pompis in Consecratione Basilicae Florentinae).

Во Флоренции М. не занимал высших гос. должностей, но его дипломатический талант обеспечил ему участие в посольствах к итал. государям. В 1437 г. он был избран послом в Геную во многом благодаря дружеским отношениям с канцлером Леонардо *Бруни* (Аретино), гуманистом и историком (в 1444 М. было поручено произнести речь на похоронах Бруни). В 1443 г. М. отправился в 1-е посольство к королю Неаполя Альфонсу V Великодушному, в 1445 г. в связи с женитьбой его наследника Фердинанда I участвовал во 2-м посольстве. В 1447 г. М. находился в Риме по случаю избрания на Папский престол Николая V и произнес по этому поводу речь,

к-рая собрала множество слушателей, т. к. этот обычай давно не соблюдался. Затем М. посетил Венецию, Неаполь, в 1452 г. представлял Флоренцию на коронации в Риме имп. Фридриха III.

В это время Италия была ареной борьбы неск. крупных и мн. мелких гос-в: арагонского Неаполя (на который претендовали потомки анжуйских королей из Франции), Милана, где синьория Висконти сменилась правлением Сфорца, республиканских Венеции, Генуи и Флоренции, папского Рима. Итал. государи вступали в коалиции между собой и переходили из одного лагеря в другой. М. умел находить общий язык со всеми и сохранять хорошие личные отношения даже с политическими противниками Флоренции. Эта его способность, а также зависть, к-рую вызывали его таланты и удачи, стали причиной появления у М. множества противников (возможно, в их числе был и негласный правитель Флоренции Козимо Медичи). Кроме того, коммерческие дела его семьи шли не очень удачно, хотя сам он, в отличие от братьев, вкладывал деньги в недвижимость и сумел обеспечить будущее своих детей. Противники М., как пишет биограф, решили «удалить зеркало», которое находилось у них перед глазами, и обложили его огромным налогом. М. перебрался в Рим (1453), где папа Николай V предоставил ему место секретаря с хорошим жалованьем. Однако под угрозой 10-летней ссылки для него и семьи М. было приказано явиться во Флоренцию. Он получил рекомендательные письма от папы, вернулся на родину и не только сумел оправдаться, но и был избран в комиссию десяти, созданную по случаю войны с неаполитанским королем. Завершив эту миссию, М. все же уехал в Рим, где находился вплоть до смерти Николая V (1455), а затем отправился в Неаполь к кор. Альфонсу Великодушному, назначившему ему высокое жалованье в 900 дукатов. По заказу кор. Альфонса М. написал свой самый известный трактат «О достоинстве и превосходстве человека» (De dignitate et excellentia hominis libri IV, между 1450 и 1453). В Неаполе М. перевел с евр. языка Псалтирь и написал 5 книг в защиту своего перевода (он собирался осуществить новый полный перевод Библии), сделал собственный перевод НЗ с греч. языка на латынь, а также перевел все известные сочинения *Аристотеля* по этике. Здесь он работал и над трактатом «Против иудеев и язычников» (Contra judeos et gentes, 1452–1458; написал 10 книг из намеченных 20). Это сочинение представляет собой пересказ библейской истории и истории христианства, включая биографии церковных писателей, жития святых и мучеников.

Из лит. наследия М. сохранились также речи, в т. ч. судебного характера (protestationes), биографические и исторические сочинения, трактаты (трактат «О землетрясении» (De teraemotu, 1456) был посвящен арагонскому кор. Альфонсу Великодушному). М.— автор жизнеописаний *Данте* Алигьери, Ф. Петрарки и Дж. Боккаччо, а также биографий выдающихся мужей-долгожителей — тех, кто прожил более 60 лет.

Трактат «О достоинстве и превосходстве человека» посвящен одному из центральных для итал. гуманизма вопросов о природе человека. Текст изобилует ссылками на мнения авторитетных ученых и содержит анализ разных точек зрения. В 4-й кн. М. полемизирует с автором соч. «О ничтожестве человеческого бытия, или О презрении к миру» (De miseria humanae conditionis, sive De contemptu mundi, 1195) кард. Лотарио деи Конти ди Сеньи (впосл. папа Римский *Иннокентий III* (1198–1216)). Метод М.— подробный анализ частностей (напр., устройства человеческого тела) и последовательное опровержение пересказанной и оспариваемой им т. зр. В своих рассуждениях он опирается на произведения Цицерона и Аристотеля, в т. ч. и говоря о богопочитании. Главный тезис М. заключается в том, что человек по своей природе подобен Богу; это не столько полемическое утверждение, сколько натурфилософский постулат, к-рый он обосновывал тем, что люди обладают бессмертной душой и предназначены к воскрешению. Автор высказывает мнение, что Иисус Христос пришел бы на землю, даже если бы не было необходимости искупить первородный грех, а только ради возвеличения человечества. Поскольку человек — венец творения, весь обозримый мир, говорит гуманист, создан для его пользы и наслаждения. М. даже приписывает провидению эпикурейские, как он пишет, замыслы. Но люди не просто пользуются сотворенным миром, а совершенствуют природу согласно божественному плану с помощью изобретений, т. к. главная способность человека, по мнению М.,— познавать и действовать. В этом и заключаются человеческое предназначение и следование божественным заветам. В XVI в. сочинение М. было внесено в *Индекс запрещенных книг*.

После смерти М. его книжное собрание вошло в состав *Ватиканской библиотеки*.

Соч.: De dignitate et excellentia hominis libri IV. Basileae, 1532; De dignitate et excellentia hominis / Ed. E. Leonard. Patavia, 1975; Vita Socratis et Senecae / A cura di A. de Petris. Firenze, 1979; Apologeticus / A cura di A. de Petris. R., 1981; Dialogus consolatorius / A cura di A. de Petris. R., 1983; Речь, сост. мессером *Дж. Манетти* и произносимая другими перед высокой Синьорией и Ректорами во дворце, в коей они побуждаются управлять справедливо / Пер.: О. Ф. Кудрявцев // Соч. итал. гуманистов эпохи Возрождения (XV в.). М., 1985. С. 138–141; Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio / A cura di S. U. Baldassarri. Palermo, 2003; De vita ac gestis Nicolai quinti summi pontificis / A cura di A. Modigliani. R., 2005; Historia Pistoriensis / A cura di S. U. Baldassarri e. a. Firenze, 2011; De terremotu / A cura di D. Pagliara. Firenze, 2012; О достоинстве и превосходстве человека / Пер.: Н. В. Ревякина. М., 2014.

Ист.: *Naldi N.* Vita Jannotii Manetti // Rerum Italicarum Scriptores. Mediolani, 1731. Vol. 20. Col. 519–608; *Cagni G. M.* I codici Vaticani Palatino-latini appartenuti alla biblioteca di Giannozzo Manetti // La Bibliofilia. Firenze, 1960. Vol. 62. P. 1–43; *Acquaro Graziosi M. T.* Cinque lettere inedite di Giannozzo Manetti // Atti e memorie dell'Arcadia. Ser. 3. R., 1969. Vol. 5. Fasc. 1. P. 149–160; *Vespasiano da Bisticci.* Vita di meser Giannozzo Manetti fiorentino // *Idem.* Le Vite / A cura di A. Greco. Firenze, 1970. Vol. 1. P. 485–538; *idem.* Commentario della vita di Giannozzo Manetti // Ibid. 1976. Vol. 2. Append. P. 515–627.

Лит.: *Wittschier H. W.* Giannozzo Manetti: Das Corpus der Orations. Köln, 1968; *Petris A., de.* Le teorie umanistiche del tradurre e l'«Apologeticus» di Giannozzo Manetti // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Gen., 1975. Vol. 37. N 1. P. 15–32; *idem.* L'«Adversus Judeos et Gentes» di Giannozzo Manetti // Rinascimento. Ser. 2. Firenze, 1976. Vol. 16. P. 193–205; *Moreschini C.* La «Vita Senecae» di Giannozzo Manetti // Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Cl. di lettere e filosofia. Ser. 3. 1976. Vol. 6. N 3. P. 847–875; *Ревякина Н. В.* Учение о человеке итал. гуманиста Джаноццо Манетти // Из истории культуры ср. веков и Возрождения. М., 1976. С. 245–275; *она же.* «Диалог на дружеском пиру» Джаноццо Манетти // Средневек. город. Саратов, 1978. Вып. 4. С. 101–115; *она же.* Джанноццо Манетти о человеческом творчестве // Ренессансная Италия в России и Прибалтике. М., 2016. С. 199–213; *Баткин Л. М.* Зрелище мира у Джаноццо Манетти // Театральное пространство: Мат-лы науч. конф. М., 1979. С. 114–143; *Onofri L.* Sacralità, immaginazione e proposte politiche: La «Vita» di Niccoló V di Giannozzo Manetti // Humanistica Lovaniensia. Leuven, 1979. Vol. 28. P. 27–77; *Kalita Z.* W renesansowym «regnum hominis»: Giannozzo Manetti i jego

filozofia człowieka. Wrocław, 1981; *Fioravanti G.* L'apologetica anti-giudaica di Giannozzo Manetti // Rinascimento. Ser. 2. 1983. Vol. 23. P. 3–32; *Dröge C.* Giannozzo Manetti als Denker und Hebraist. Fr./M.; Bern; N. Y., 1987; *Martelli M.* Profilo ideologico di Giannozzo Manetti // Studi italiani. Firenze, 1989. Vol. 1. P. 5–41; *Trivellato F.* La missione diplomatica a Venezia del fiorentino Giannozzo Manetti a metà Quattrocento // Studi veneziani. N. S. Pisa, 1994. Vol. 28. P. 203–235; *Eck C., van.* Giannozzo Manetti on Architecture: The «Oratio de saecularibus et pontificalibus pompis in consecratione basilicae Florentinae» of 1436 // Renaissance Studies. Oxf., 1998. Vol. 12. N 4. P. 449–475; *Schaeben U.* Trauer im humanistischen Dialog: Das Trostgesprächen des Giannozzo Manetti und seine Quellen. Münch., 2002; *Botley P.* Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, and Desiderius Erasmus. Camb., 2004. P. 63–114; *Gilli P.* De l'importance d'être hors-norme: La pratique diplomatique de Giannozzo Manetti d'après son biographe Naldo Naldi // Prêcher la paix et discipliner la société / Éd. R. M. Dessì. Turnhout, 2005. P. 413–430; Building the Kingdom: Giannozzo Manetti on the Material and Spiritual Edifice / Ed. C. Smith, J. F. O'Connor. Tempe, 2006; *Schmeisser M.* «Wie ein sterblicher Gott...»: Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance. Münch., 2006; Dignitas et excellentia hominis: Atti del Convegno Intern. di Studi su Giannozzo Manetti: (Georgetown Univ.– Kent State Univ.; Fiesole–Firenze, 18–20 giugno 2007) / A cura di S. U. Baldassari. Firenze, 2008; *Boschetto L.* Giannozzo Manetti tra Eugenio IV e Alfonso d'Aragona // Medioevo e Rinascimento. N. S. Firenze, 2011. Vol. 22. P. 401–419.

М. А. Юсим

МАНЕ́ФА [Еннафа, Манофо, Манефо, Манафо, Манафа, Марафо; греч. Μανεθώ] († нач. IV в.), мц. (пам. 13 нояб.; пам. греч. 12 нояб. и 20 окт.). Пострадала во время гонений на христиан *Максимина II Дайи* вместе с мучениками *Антонином, Никифором и Германом.* Сведения об этой мученице, названной в первоисточнике Еннафа, содержатся в соч. *Евсевия* Кесарийского «О палестинских мучениках». В нем сообщается, что происходившая из Скифополя дева Еннафа была схвачена в Кесарии Палестинской. По приказу судьи деву подвергли бичеванию, а затем водили обнаженной по городу, продолжая побои. После этого мученицу живой бросили в огонь (*Euseb.* De mart. Palaest. IX 6–8).

Визант. синаксари передают ее имя как Манафа (Μαναθᾶ, напр., Синаксарь К-польской ц.– SynCP. Col. 222), Манофо (Μανοθῶ, большинство синаксарей – SynCP. Col. 217–218, 221–222) и Манефо (Μανεθώ, Минологий имп. Василия II – PG. 117. Col. 160). Они добавляют, что во время пыток и избиений М. оставалась невредимой, совершала чудеса и наставляла в христ. вере народ. А когда мученицу бросили в огонь, она долгое время продолжала молиться.

В визант. синаксарях Житие Антонина, Никифора, Германа и М. помещено под 13 нояб., за исключением стишных синаксарей, где сведения о мучениках встречаются под 20 окт. или 12 нояб. (ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.; Син. греч. 390 (354), 1295 г.– *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 522, 525). В греч. печатной Минее (Венеция, 1593) М. упомянута под 12 нояб. В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца под 12 нояб. содержится краткое Житие палестинских мучеников, в котором М. названа Марафо (Μαραθώ) (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 106), а под 20 окт.– памяти и двустишия тех же святых, мц. Манафо (Μαναθώ) и мч. Зевина (Ibid. Т. 1. Σ. 398).

Память этих палестинских мучеников также указана под 13 нояб. в Мартирологе блж. Иеронима, где М. названа Манникой (MartHieron. Comment. P. 598).

Краткая редакция славяно-русского нестишного Пролога под 13 нояб. содержит перевод Жития Антонина, Никифора, Германа и их дружины из Минология Василия II (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 346). В этом тексте мученица носит имя М. В ВМЧ ее имя ошибочно передано как Мамелфа (ВМЧ. Нояб. Дни 13–15. Стб. 887). Однако в Четиях-Минеях свт. Димитрия Ростовского, где под 13 нояб. помещены краткие сведения из проложного Жития о мученице, она названа М. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 382 об.). Эта форма имени утвердилась в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» (ЖСв. Нояб. 371) и в совр. календаре РПЦ.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 325, 353; *Špidlík T.* Antonino, Zebino, Germano e Ennathas // BiblSS. 1962. T. 2. Col. 105–106; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 288; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 148.

О. В. Л.

МА́НИ [греч. Μάνη], историческая область на юге Пелопоннеса, известная наличием большого количества визант. церковных памятников. П-ов Мани является средней из 3 юж. оконечностей Пелопоннеса. Горный массив Тайгет до недавнего времени затруднял сухопутное сообщение и способствовал изоляции М., тогда как рельеф береговой линии с бухтами и естественными гаванями благоприятствовал морским коммуникациям. П-ов Мани делится на 3 части, к-рые обладают особыми природными, социально-экономическими, культурными и градостроительными чертами: плодородное Эксо-Мани на зап. склонах сев. части Тайгета; бедное природными ресурсами и отличающееся суровой зимой Меса-Мани на западных склонах юж. части Тайгета и на каменистом прибрежном нагорье; Като-Мани в восточной части Тайгета. Географический термин «Майна» (Μαΐνη), который приводится в источниках средневизант. периода, по всей видимости, следует отождествлять с территорией Меса-Мани, тогда как с посл. четв. XIV в. он относится и к Эксо-Мани (*Avraméa.* 1998. P. 56–57, 60). В наст. время Меса-Мани и Като-Мани входят в подобласть Лакония, а Эксо-Мани – в совр. подобласть Месиния.

История М. ***В ранневизант. период*** п-ов Мани как часть Пелопоннеса входил в пров. Ахайя. В IV–V вв. города М. пострадали от нашествий готов и вандалов, а также от землетрясений, но до V–VI вв. сохранялся градостроительный план «городов Тенара», унаследованный от поздней античности. Население было сосредоточено в прибрежных местностях, где существовали христ. общины, о чем свидетельствуют археологические находки в Кипарисосе (визант. Кениполь), Тигани, Итило (визант. Итил), Котронасе, Йитио (визант. Гифий). Единственное упоминание М. в письменных источниках VI в. содержится у Прокопия Кесарийского (*Procop.* Bella. III 13. 8–9), к-рый отмечает, что визант. флот в 533 г. отплыл из Кениполя во время морского похода Велизария против вандалов в Африке. Для т. н. темных веков (VII–VIII вв.) характерно отсутствие информации и археологических свидетельств. Расселение славян (с кон. VI в.) и господство арабов на море привели к демографическому и экономическому упадку Пелопоннеса, хотя этот регион всегда находился под контролем центральной власти. В 695 г. впервые упоминается фема Эллада,

частью которой был Пелопоннес. В 783 г. на полуостров был отправлен патриций и логофет дрома Ставракий. Это была 1-я военная операция против славян на Пелопоннесе и одновременно 1-е проявление интереса столицы к этому региону. Создание между 786 и 788 гг. фемы Пелопоннес со столицей в Коринфе ставило целью, с одной стороны, эффективное противодействие арабам, к-рые, имея отправной точкой Крит, продолжали нападения на прибрежные зоны, с другой — поддержку военных операций в Италии. Города были восстановлены, и население увеличилось. В Меса-Мани переход на новый уровень политической, экономической и общественной структуры повлиял на организацию пространства с рассеянными сельскими поселениями вокруг укрепленных пунктов.

Сохранились отрывочные сведения об участии представителей духовенства в церковной борьбе в период иконоборчества. Так, в Житии прп. Филарета Милостивого говорится, что это агиографическое произведение было написано внуком святого мон. Никитой из Амнии (Пафлагония) в 821/2 г., когда он находился в ссылке в Кариополе в Като-Мани (The Life of St. Philaretos the Merciful Written by His Grandson Niketas: A crit. ed. with introd., transl., not. and ind. / Ed. L. Rydén. Uppsala, 2002. P. 116). В сер. IX в. визант. войску удалось подчинить себе на Пелопоннесе слав. племена, к-рые затем вышли из повиновения, кроме мелингов и езеритов, проживавших на юге (первые — на зап. склоне Тайгета, в районе Эксо-Мани и Итила, вторые — в устье Эврота). Эти группы образовали автономные адм. единицы — склавинии, со своими архонтами, которые платили дань Византийскому гос-ву. В 1-й пол. X в. 2 больших слав. племени Лаконии в последний раз восстали и были подчинены в результате новых военных операций. Согласно имп. Константину VII Багрянородному (913–959), маниоты (жители М.) во главе с назначаемым Византией архонтом ежегодно выплачивали 400 номисм (*Const. Porphyr.* De adm. imp. 50, 79–82), что служило знаком их подчинения империи и обеспечивало относительную автономию и более гибкую связь с центральной властью.

Проблема христианизации М. занимала исследователей с нач. XX в. Сообщение имп. Константина VII Багрянородного о том, что маниоты стали христианами только в IX в., при имп. Василии I Македонянине (Ibid. 50, 71–76), стало предметом дискуссии. Совр. исследователи пришли к выводу, что христианизация Меса-Мани в ранневизант. период захватила только прибрежные районы и ограничивалась чужеземцами и небольшим числом местных жителей в портах. Внутренние области, где отсутствуют раннехрист. археологические находки, возможно, оставались языческими до IX в., когда при имп. Василии I началось распространение христианства по всему полуострову (*Γκιολές*. 1984–1985. Σ. 81–85; Ιστορίες θρησκευτικής πίστης στη Μάνη. 2005. Σ. 22–23). Пелопоннес с митрополией в Коринфе относился к Вост. Иллирику и подчинялся Риму до 732/3 г., а затем перешел в юрисдикцию К-польского Патриархата. Между 901 и 907 гг. впервые упоминается в нотициях Майнская епископия, подчиненная Коринфской митрополии (*Darrouzès*. Notitiae. P. 282. N 7).

В средние века военным и адм. центром п-ова Мани являлась крепость Майна, к-рая отождествляется исследователями с замком на мысе Тигани. Эпиграфические данные подтверждают присутствие на Тигани имп. флота, контролировавшего морские пути в период конфликтов с базировавшимися на Крите арабами (*Avraméa*. 1998. P. 56).

Успешный поход в 961 г. имп. Никифора II Фоки на Крит против арабов и последовавшее за этим прекращение их пиратских нападений в Эгейском м. привели к экономическому развитию Пелопоннеса и процветанию торговли на полуострове. Во 2-й пол. X в. решающее значение для развития этого региона имело присутствие в юж. части Пелопоннеса прп. *Никона Метаноите,* происходившего из М. Азии. В завещании этого святого говорится о 2-летнем пребывании на Пелопоннесе перед его поселением в Спарте (*Λαμψίδης Ο.* Ο εκ Πόντου όσιος Νίκων ο Μετανοείτε: Κείμενα – Σχόλια. Αθήνα, 1982. § 2–4). За это время (определяемое исследователями между 970 и 975) он, проповедуя, обошел почти весь полуостров, включая М. Его проповедь носила миссионерский характер и была обращена гл. обр. к христианам, вера которых поколебалась, а также к славянам. Деятельность преподобного была связана с попыткой центральной власти оздоровить религ. жизнь материковой Греции. Житие прп. Никона Метаноите свидетельствует о его интересе к храмостроительству в новых архитектурных формах и к развитию живописи. Из Жития также следует, что в X–XI вв. в сельской местности Лаконии проживало смешанное население и чисто славянское, сохранявшее язычество или его определенные проявления. В эпиграфических источниках XI в. эллинизированные мелинги фигурируют как донаторы церковных построек в Эксо-Мани.

В XI в. (возможно, в 1-й пол.) фемы Эллада и Пелопоннес были объединены в одну адм. единицу с центром в г. Фивы. В этом столетии и на протяжении большей части XII в. благоденствие и экономическое развитие Пелопоннеса отразились в установлении торговых связей с Византией и с зап. странами, гл. обр. через посредство морских путей. Упоминания о М. содержатся в записках путешественников XII в. На протяжении XI–XII вв. Майнская епископия оставалась в зависимости от Коринфской митрополии. Постепенно, однако, контроль над населением Юж. Греции со стороны центральной власти ослабел; в XII в. южноитал. нормандцы стали сильнейшим соперником византийцев, совершая частые высадки на побережье Балканского п-ова, грабя острова и приморские населенные пункты. Накануне завоевания крестоносцами Юж. Греция и Пелопоннес почти целиком были изолированы от столицы, их экономика находилась в упадке и на сцену выступили местные архонты, добивавшиеся автономии.

После захвата К-поля крестоносцами в 1204 г. и последовавшим разделом визант. земель на Пелопоннесе было основано Ахейское княжество, где правил франц. дом Виллардуэнов. Проникновение франков на Пелопоннес началось с сев. и зап. частей полуострова. В Лаконии местные жители на протяжении долгого времени оказывали им упорное сопротивление, на п-ове Мани борьбу до 1222 г. возглавлял Иоанн Хамарет. Только после сдачи Монемвасии в сер. XIII в. франкам удалось подчинить себе территорию. Для контроля над перевалами в горных массивах южной части Тайгета они построили замки Пассава (центр одноименного баронства), Левктр и Вел.

Майна. Несмотря на завоевание Коринфа в 1210 г. франками и учреждение одноименной лат. архиепископии, Майнский епископ, видимо, оставался на своем месте до 1-й четв. XIII в. Возможно, лат. епископ был поставлен туда после создания Вел. Майны. Господство франков оказалось недолговечным: в 1262 г. Гийом II Виллардуэн после Пелагонийской битвы (1259) был вынужден отдать византийцам крепости Мистра, Монемвасия и Вел. Майна в Лаконии. Так в юго-вост. части Пелопоннеса возникла область под византийским управлением, включавшая и М., для ее усиления византийцы немедленно предприняли военные операции. В 1263/64 г. на Пелопоннес прибыл военный отряд во главе с севастократором Константином, братом имп. Михаила VIII Палеолога, тогда как визант. флот под рук. протостратора Алексея Филантропина успешно действовал у юж. побережья Лаконии. Эллинизированные мелинги, жившие в горной местности между Итилом и Каламами (Каламатой), оказали услуги византийцам, сражаясь с франками. В награду император даровал им титулы и привилегии. Между 1331/32 и 1337/38 гг. в ктиторских надписях в храмах Итила и Плацы упоминается военный правитель (τζαούσιος τοῦ δρόγγου) мелингов Константин Спан.

После восстановления визант. власти в регионе Майнская епископия была передана Монемвасийской митрополии, тогда как мелинги на зап. склонах Тайгета были подчинены Лакедемонской митрополии. Когда в 1395 г. Коринф вернулся в состав Византийской империи, то он стал оспаривать Майнскую епископию у Монемвасии, но безрезультатно.

Кроме франков, с которыми византийцы постоянно находились в состоянии войны, и пиратов серьезную опасность во 2-й четв. XIV в. представлял эмир Айдина Умур-бей. В 1335 г., после того как жители Монемвасии заплатили ему большой выкуп, он обогнул мыс Тенар и проник в зал. Месиниакос. Турки захватили 2 крепости и взяли в плен мн. жителей вопреки попыткам Константина Спана воспрепятствовать их высадке.

В 1349 г. на территории Пелопоннеса был создан Морейский деспотат, в к-ром правили младшие представители семейств Кантакузинов, а затем Палеологов. Во 2-й пол. XIV или в нач. XV в. была основана Кариопольская епископия, подчинявшаяся Лакедемонской митрополии. В 1447 г. Кириак Анконский во время путешествия по полуострову упоминает города Итил, Кипарисс, Кариополь и Гифий на п-ове Мани (*Cyriac of Ancona*. Later Travels / Ed. E. W. Bodnar, C. Foss. L., 2003. P. 311–327). Он сообщает, что в Итиле и Кариополе находились местные правители, состоявшие на службе у деспота Константина XI Палеолога.

В источниках содержится мало сведений о городской жизни М. в средневизант. и поздневизант. периоды, отсутствуют и демографические данные. В единичных случаях крепость Майна, Кариополь и Итил упоминаются как относительно небольшие укрепленные населенные пункты. Археологические данные также скудны, и только высокая концентрация храмов является косвенным свидетельством процветания М. Рельеф полуострова в сочетании с политическими и социально-экономическими условиями привел к рассеянной форме заселения местности, к-рая восходит к архаичной схеме, господствовавшей в этом регионе в классический период (*Μόσχος, Μόσχου*. 1981. Σ. 33–36). Административно-религ. центр находился не в городе, а в к.-л. укрепленном месте, к-рое имело только отдельные городские черты, тогда как рассеянные населенные пункты среднего размера, известные как «палиохоры» (παλιόχωρες — старые поселения) или «палеоманиатика» (παλαιομανιάτικα — староманиатские поселения), располагались на равнинных и полугористых плодородных землях на небольшом расстоянии друг от друга.

Период османского владычества. С захватом в 1460 г. турками Морейского деспотата на п-ове Мани начался период османского господства, во время к-рого постепенно сформировался градостроительный и культурный облик региона. Полуостров стратегического значения, его опытные в военном деле жители интересовали и турок, и венецианцев. До основания нового Греческого гос-ва в 1830 г. п-ов Мани сохранял относительную автономию в рамках Османской империи, т. к. для тур. властей было затруднительно контролировать эту местность. Жители имели права на ношение оружия и на аккордную уплату налогов. С сер. XVII в. из числа местных уроженцев назначался бей М. Привилегированное положение и приток беженцев из соседних областей привели к росту населения. В результате п-ов Мани стал самой густонаселенной областью Пелопоннеса с большой концентрацией жителей в южной, неплодородной части. Сложилась патриархальная система с особыми чертами, для к-рой была характерна боеготовность (маниоты считали себя потомками древних спартанцев), основными группами социально-общественной жизни стали вооруженные кровнородственные группы (роды) с наследственным устройством. Для продолжения рода допускалось двоеженство. Родовая организация имела отличия в Меса-Мани и Эксо-Мани, что отразилось на типах поселений. В Меса-Мани уже с визант. периода население было раздроблено на небольшие по числу жителей объединения — от 1 до 5 родов, которые жили гл. обр. в приморской местности, строили военные башни, имели коллективную собственность. В Эксо-Мани о более продвинутом социальном и экономическом развитии свидетельствуют довольно большие и средние по размеру поселения, где выделяются башенные жилища — укрепленные комплексы т. н. капитанов (местных наследственных предводителей). Перенаселение М. вызвало в XVI–XVII вв. поток эмигрантов в Италию и на принадлежавшие Венеции Ионические о-ва. Так, в 1674 г. род Ятрианосов-Медикосов переселился в Ливорно, в 1675 г. Стефанопулосы отправились на Корсику. Маниоты играли выдающуюся роль в антитур. восстаниях на Пелопоннесе.

Майнская и Кариопольская епископии продолжали существовать на протяжении османского периода, а в XVIII в. число епископий увеличилось до 8, что отражает расцвет п-ова Мани. В нач. XIX в. наметилась тенденция укрупнения и слияния епархий (напр., Никлийская епископия была присоединена к Майнской), особенно после провозглашения автокефалии Элладской Православной Церкви (1833). В 1833 г. Майнская епископия была преобразована в Гифийскую, Кариопольская — в Итилскую, Лагийская — в Асинскую, Зарнатская и Андрувистская объединены в Кардамильскую епископию, Милейская (Мильская) и Плацийская составили Зигскую епископию. К Лакедемонской епископии

были присоединены Кардамильская (в 1834), Итилская (в 1841), Зигская (в 1841), Гифийская (в 1842), Асинская (в 1852) епископии. В 1852 г. на территории нома Лакония были образованы Монемвасийская и Спартанская архиепископия, Гифийская епископия и Итилская епископия (последние 2 объединились в 1900 — см. в ст. *Гифийская и Итилская митрополия*).

Церковная архитектура византийского периода. На территории М. обнаружены ок. 1800 церковных памятников визант. и поствизант. периодов, многочисленные светские здания периода до Греческого восстания 1821–1829 гг., руины доисторического и античного времени. Архитектурным феноменом М. является уникальная для Пелопоннеса концентрация визант. церковной архитектуры. Храмы типа вписанного креста, к-рые по форме и способам строительства относят к т. н. элладской школе, сосуществуют с маленькими однонефными сводчатыми церквами без внешнего декора, но расписанными внутри. М. дает ученым возможность на примере комплекса памятников проследить эволюции строительной практики и живописных стилей, исследовать связи с соседними областями, распознавать артели мастеров. Первыми исследованиями, посвященными визант. памятникам М., были статьи Р. Тракуэйра и А. Миго в ж. «Ежегодник Британской школы в Афинах» за 1908–1909 и 1932–1933 гг. Известность памятники М. получили в результате систематических описаний и публикаций в ж. «Протоколы Афинского археологического общества» проф. Н. Драндакиса и группы его сотрудников в 70–80-х гг. XX в. Исследования Драндакиса посвящены живописному и скульптурному украшению храмов М., наиболее полно и обобщенно эти темы освещены в 2 его монографиях. Изучение храмов М. было продолжено сотрудниками Драндакиса и профессорами Афинского национального ун-та Н. Гиолесом, Е. Делияни-Дори, С. Калописи-Верти, В. Кепедзи, Х. Константиниди и М. Панайотиди.

Сохранившиеся церковные сооружения ***ранневизантийского периода*** находятся внутри городских центров поздней античности или рядом с ними, что свидетельствует об их непрерывном существовании до VI–VII вв. Две базилики были открыты проф. Драндакисом в Кениполе. В местности Айос-Петрос была обнаружена часть сев. стены полуциркульной апсиды с 2-частным окном и наружными радиальными подпорками, оставшаяся от 3-нефной базилики с деревянной крышей. Скульптурный декор базилики позволяет датировать ее кон. V в. (во 2-й пол. VII в. или в VIII в. она, возможно, была реконструирована). Южнее, в местности Монастири, находятся архитектурные фрагменты апсиды небольшой 3-нефной базилики нач. VI в. В апсиде сохранились 3 ступени, высеченные в скальной породе и облицованные мрамором, которые, видимо, принадлежат епископскому

Фрагмент стены базилики в местности Айос-Петрос. Кон. V в.

трону. Многочисленные фрагменты базилики были использованы при сооружении маленького однонефного храма периода османского владычества, посвященного Успению Пресв. Богородицы. К северо-западу от Кипарисоса, на краю с. Алика, на месте позднего храма ап. Андрея частично раскопана 3-нефная базилика VII–VIII вв. В Йитио на месте древнего акрополя найдена 3-нефная базилика 2-й пол. V в. (или, более вероятно, нач. VI в.) с нартексом, украшенная мозаичными полами. К северо-западу от нее раскопан храм, одна из строительных фаз к-рого относится к нач. VII в. В порту визант. Итила, где в наст. время находится населенный пункт Каравостаси, мраморные архитектурные фрагменты, обнаруженные около поздних разрушенных церквей вмч. Георгия Победоносца и великомучеников Феодора Стратилата и Феодора Тирона, могут свидетельствовать о существовании на этом месте христ. храма. Все раннехрист. церкви находятся на побережье, во внутренних областях археологические следы этой эпохи не установлены, что указывает на особенности распространения христианства в данном регионе. Единственным исключением, возможно, является Палеохора — небольшой населенный пункт между селами Дриало и Брики, где вокруг средневизант. ц. ап. Петра раскопаны архитектурные остатки 3-нефной постройки с широким средним нефом и полукруглой апсидой, к-рая могла быть христ. храмом.

Памятники ***средневизантийской эпохи*** М. датируются IX — нач. XIII в. Количество и архитектурное качество зданий XI–XII вв. свидетельствуют о расцвете М. в этот период. Особый случай представляет ц. свт. Николая Чудотворца в местности Камбинари близ Плацы — 3-нефная сводчатая базилика с 3 полуциркульными апсидами. Разрушенный нартекс имел одинаковую ширину с базиликой. Ее основой могло быть здание рим. эпохи, перестроенное в IX в. в христ. храм. Согласно ктиторской надписи, упоминающей Константина Спана, в 1337/38 г. бóльшая часть свода была реконструирована и устроен купол.

В зодчестве М. на протяжении долгого времени господствовала простая архитектура. В строительстве использовали местный материал, об оформлении фасадов зданий не заботились. Одновременно, несмотря на географическую изоляцию М., сооружались церкви в более искусных архитектурных формах. Маниотские постройки периода Комнинов и Ангелов, не уступающие памятникам Юж. Греции, свидетельствуют о существовании не только богатых вкладчиков с утонченным вкусом, но и мастеров, к-рые могли выполнять сложные строительные программы.

Внутри укрепленного поселения на мысе Тигани, которое считается адм. центром М., проф. Драндакис и его сотрудники открыли большую 3-нефную базилику над более ранним кладбищем. Сооружение бази-

Фрагмент стены базилики, мыс Тигани. Кон. VII (?) в.

лики может быть отнесено к кон. VII в., по др. версии — ко 2-й пол. X или к нач. XI в. Здание имеет 3 трехгранные апсиды, нартекс и представляет собой упрощенный тип базилики прп. Никона Метаноите в Спарте. Во 2-й пол.— кон. XII в. храм был перестроен без изменения архитектурного типа и украшен мраморными деталями. Расположение базилики внутри укрепленного пункта, архитектурный тип и крупнейший на полуострове размер позволяют считать ее епископским храмом. Здание привнесло в регион изящный стиль, чуждый местной зодческой традиции. Вероятно, базилика на мысе Тигани послужила архитектурным прототипом для последующего церковного строительства.

Церковь великомучеников Феодора Стратилата и Феодора Тирона в Вамваке. 1075 г.

Небольшая группа храмов, расположенных преимущественно вокруг крепости Майна, связана с элладской архитектурной школой и выделяется высоким качеством постройки. Местные строители, особенно в комниновский период, следовали элладскому зодчеству в вопросах типологии и композиции, в технологии строительства, в устройстве арок и сводов, в оформлении фасадов. Среди выразительных средств, неск. упрощенных по сравнению с утонченными архитектурными формами памятников Юж. Греции XII в.,— смешанная плинфяно-каменная кладка т. н. типа «клуазоне» и керамопластический декор. Возможно, формирование упрощенного варианта купола афинского типа с 4 окнами на главных осях и с 4 глухими нишами по диагоналям, к-рый впосл. получил широкое распространение, следует приписать местным мастерам. Др. местной особенностью, не вышедшей за пределы полуострова, стало размещение мраморных балок в пятах сводов арок, поддерживающих купол, которое имело гл. обр. декоративную функцию. В ряде храмов типа вписанного креста свод зап. рукава креста непрерывно продолжается в центральной части нартекса, подчеркивая продольную ось здания.

Храм Агиос-Стратигос в Ано-Буларии, типа вписанного креста, с 2 колоннами и нартексом, был построен, вероятно, в нач. XI в., о чем можно судить по использованию кладки «клуазоне», в которой тесаные камни переложены плинфой, а куски кирпичей образуют буквы и геометрические мотивы на стыках. Позднее, возможно в кон. XII в., с зап. стороны нартекса был пристроен портик. К этому же времени относится первоначальный слой фресок, к-рый сохранился в алтаре, наосе и части нартекса. Внутреннюю декорацию дополняют обильно украшенные мраморные легели и темплон.

В ц. великомучеников Феодора Стратилата и Феодора Тирона в Вамваке в надписи на зап. легеле указана дата сооружения постройки — 1075 г., что делает этот храм ключевым для исследования эволюции зодчества М. Разнообразие и полихромность в оформлении окон и барабана купола (не имеющие прямых аналогов в регионе), использование прорезных кирпичей в качестве декора, кладка плинфой арок лицевой стороны сводчатых конструкций обнаруживают присутствие опытной строительной артели, знакомой с архитектурными тенденциями Юж. Греции.

Исследователи датируют ц. св. Таксиарха (т. е. арх. Михаила) в Харуде кон. XI в., хотя архитектурные особенности позволяют отнести строительство к нач. XII в. Размер постройки свидетельствует об амбициях заказчика — это один из самых больших по размеру храмов типа вписанного креста на п-ове Мани. В структуре объемов, композиции и оформлении фасадов господствует элладская строительная традиция, апогеем которой является барабан афинского типа с тонкой мраморной арочкой над концентрическими кирпичными арками. Мраморные украшения и легели внутри здания сочетаются с обильно украшенными вставными архитектурными деталями на фасадах.

Церковь свт. Николая Чудотворца в Охье (ок. сер. XII в.) имеет общие типологические и конструктивные черты с храмами посл. четв. XI в., а также с памятниками 2-й пол. XII в., гл. обр. в плане оформления фасадов горизонтальными элементами. Кирпичные и облицовочные фризы с орнаментами меандра и с керамической плиткой перекликаются с декором ц. вмц. Варвары в Эримосе.

Планировка ц. вмц. Варвары в Эримосе (3-я четв. XII в.), изящные пропорции, структура объемов, богатство резного декора, оформление фасадов фризами, где господствует тенденция к разнообразию и декоративности, ставят храм в один ряд с современными ему памятниками Эллады. Эволюция композиционных принципов ц. вмц. Варвары прослеживается в современном ей храме мучеников Сергия и Вакха (или Трулоти) в Ките. Пропорции постройки, декоративные средства и внимание к оформлению фасадов придают памятнику оригинальный вид. Нижняя часть здания сложена из больших каменных блоков. Верхняя часть стен в местах угловых перекрытий и сводов отделена от основной каменной кладки орнаментальным поясом, выложенным из кирпича (с мотивами поребрика и «пунктирного шва»). Стены

в верхней части здания облицованы диагонально уложенной квадратной плиткой и отделены от перекрытий небольшим карнизом, выступы которого выразительно подчеркивают очертания кирпичных арок окон и ниш в рукавах креста и барабане.

На протяжении 3-й четв. XII в. черты элладской архитектуры были

Церковь мучеников Сергия и Вакха в Ките. 3-я четв. XII в.

восприняты в Эксо-Мани, о чем свидетельствует ц. ап. Петра в Мегали-Кастании; избыточность проемов, расположение голосников в стенах, кладка «клуазоне» подчеркивают оси здания и усиливают полихромность поверхностей.

Кладбищенскую ц. Преображения Господня в с. Номици отличает богатый керамопластический декор на фасадах с применением горлышек горшков и глиняных плиток, что позволяет датировать постройку кон. XII или нач. XIII в. Поиск нового стиля заметен и в интерьере храма, в деталях рельефа и в необычной форме мраморного темплона, к-рый имеет дугообразный эпистилий.

Многочисленны однонефные сводчатые храмы, которые отличаются небольшими размерами и простой структурой, с 2-скатными крышами. Группа храмов, расположенных внутри или в ближайшей округе старых поселений в Меса-Мани и Като-Мани с X в. до палеологовской эпохи (исключая комниновский период), использует т. н. мегалитический тип кладки. Они возведены из необработанных или грубо отесанных камней, гл. обр. из местного известняка. Размер камней и толщина стен уменьшаются по мере повышения уровня кладки, ширина кладки в основании превышает 1 м. Стены воздвигали с 2 сторон, внешняя сторона для устойчивости обычно сооружалась с наклоном. Церковные здания строили с использованием соединительного раствора на стыках, хотя его следы обнаружены не везде, мн. исследователи считали этот метод технологией сухой кладки. Единственный отличительный элемент фасадов таких церквей — это «облегчающая» арка над дверью, обычно сложенная из хорошо отесанных квадров туфа.

В комниновский период одновременно с крестово-купольными храмами в Меса-Мани возводили однонефные церкви. Возможно, их строили местные артели, которые необычным способом адаптировали черты строительных программ крестово-купольных храмов. Иногда подчеркивались отдельные архитектурные элементы, обычно — дверные проемы (церкви великомучеников Феодора Тирона и Феодора Стратилата в Кафьоне, Пресв. Богородицы Фанеромени близ с. Франгулиас (Франгулианика)). В др. случаях применялась безупречная сборка с высеченными изображениями (церкви вмц. Варвары и свт. Николая Чудотворца в Глези, свт. Василия Великого в Мандофоросе, св. Соломонии близ Триандафильи) или отдавалось предпочтение кладке из больших квадров для облицовки стены, сложенной из неотесанных камней (церкви ап. Иоанна Богослова и сщмч. Власия в Пиргос-Диру, безымянный храм в Сулани близ Эримоса, ц. святых Марий в Гарденице). В др. случаях такие храмы «подражали» способам строительства и оформления фасадов храмов типа вписанного креста (кладка «клуазоне», керамопластический декор и вмонтированные в стены сосуды) — церкви вмц. Варвары и свт. Николая Чудотворца в Глези, св. Феодора в Калосе.

Расцвет декоративной резьбы средневизант. периода проявился в разнообразии мраморных деталей (рамы дверных проемов, «перегородки» окон, поддерживающие своды 8-гранные колонны, капители колонн, колонки и водостоки барабанов, темплоны). Особого упоминания заслуживает местная артель скульпторов из Майны 2-й пол. XI в. (ок. 1075) под рук. резчика по мрамору Никиты, сохранилось 5 подписанных им произведений (*Δρανδάκης*. 1972). При использовании общих для средневизант. резьбы мотивов оригинальный характер произведениям этой артели придавали низкий рельеф, техника «шамплеве» и тщательная обработка деталей. Современником Никиты, под влиянием к-рого, очевидно, он находился, был мастер Георгий, автор темплона (1079) в ц. Пресв. Богородицы Фанеромени близ с. Франгулиас. Зафиксированные вопреки обычной практике в эпиграфике данной местности имена резчиков по мрамору во 2-й пол. XI в. указывают на важное место мастеров в обществе М. и на небольшую социальную дифференциацию между ними и заказчиками (все они были членами одного аграрного общества) (*Kalopissi-Verti*. 2003. P. 344–445).

В ***поздневизантийский период***, особенно в XIII в., церковное строительство на п-ове Мани продолжалось интенсивно вопреки историческим обстоятельствам и постоянной борьбе местного населения с лат. завоевателями. Однако Меса-Мани в качестве центра церковного зодчества постепенно уступило место Като-Мани и Эксо-Мани, где в XIV–XV вв. (гл. обр. в Эксо-Мани) сооружали здания под влиянием архитектуры Мистры.

Постройка ц. Епископи в с. Айос-Еорьос на рубеже XII и XIII вв. (ок. 1200) связана с местным архонтом Георгием Демоноянном. Использование различных архитектурных приемов (техники «клуазоне» только в кладке купола, определенный способ подгонки квадров красного мрамора, вставленные в стены декоративные сосуды, полихромия) предвосхищают стилистические поиски XIII в. и более позднего времени. Благодаря близости адм. центра полуострова, замка Тигани, в резном декоре и во фресках ц. Епископи заметно к-польское влияние.

В 1-й пол. XIII в. были построены Влахернская ц. в Мезапосе и ц. Пресв. Богородицы «Одигитрия» в Айия-Кириаки, названия которых напоминают одноименные святыни К-поля. Церковь Влахерны (1-е десятилетие XIII в.) представляет собой вариант простого 4-колонного храма типа вписанного креста; отсутствие окон на фронтонах и кладка из отесанных камней придают этой небольшой постройке строгость и живописность. Влахернская ц., возможно, послужила образцом для храма Пресв. Богородицы «Одигитрия» (известный как «Агитрия» — Ἀγήτρια) — об этом свидетельствуют ее композицион-

ные особенности, соответствие планировки и декор фасадов. Мраморный пол, мраморные детали здания и фрески составляют изысканное убранство интерьера.

В сер. XIII в. был построен храм св. Иоанна Предтечи в с. Керия (типа вписанного креста, без выделения вим). Его купол следует средневизант. традиции, так же как и вост. фасад с кладкой «клуазоне», однако конструкция арок и свода свойственны поздневизант. эпохе. Оригинальная полусфера купола с 2 ребрами в форме креста выполнена из продолговатых отесанных камней. Античные и средневизант. мраморные сполии, вставленные в фасады, создают уникальный для Меса-Мани ансамбль, где господствуют разнообразие стилей и живописность их исполнения.

Церковь Бесплотного (т. е. арх. Михаила) в Каковуно датируется 2-й пол. X или 1-й пол. XI в., однако не характерные для средневизант. архитектуры детали ставят вопрос о ее постройке в сер. XIII в. В пользу этой гипотезы свидетельствует выбор типологической разновидности

храма — 2-столпного вписанного креста. Форма барабана купола следует старым образцам, но наличие ложных окон по сторонам барабана сходно с близлежащими храмами поздневизант. периода. Закрытие ложных окон плитами из сланца напоминает средневизантийскую маниотскую традицию возведения куполов афинского типа, мастер пытается сочетать элементы окон с глухими нишами барабанов. Каменные ребра, изображающие крест в полусфере купола, характерны и для ц. св. Иоанна Предтечи в с. Керия, тогда как отесанные камни в концентрических кольцах между треугольными разделами соответствуют сводам поздневизантийских памятников.

Церковь Спасителя в Гарденице. Ок. 1300 г.

Сооружение ц. Спасителя в Гарденице относится к 1-й пол. XI в. Эта постройка отличается от средневизант. традиции: при сооружении храма использовали архитектурные решения памятников Морейского деспотата. Пятигранная средняя и 3-гранные боковые апсиды, так же как и форма барабана купола, являются оригинальными для М., но имеют параллели на территории Лаконии начиная с палеологовского периода. Разнообразие декоративных средств и избыточность внешнего декора, поиски многоцветия, что отражается гл. обр. в поверхности центральной апсиды, характеризуют архитектурную манеру эпохи Палеологов. Принимая во внимание датировку, предложенную для древнейшего слоя фресок,— ок. 1300 г., исследователи считают, что храм был построен в то же время. Пластичность оформлению зап. фасада придает большой прямоугольный портик с арками по боковым сторонам, аналогичный — в ц. арх. Михаила в Каковуно.

Церковь св. Иоанна Предтечи в с. Керия. Сер. XIII в.

Небольшой 2-столпный крестово-купольный храм вмц. Варвары на побережье бухты Скутари в Като-Мани представляет упрощенный архитектурный стиль, свойственный поздневизант. эпохе. Декоративными элементами фасадов являются только кирпичные пояса с мотивом «рыбьей кости» на карнизах торцов рукавов креста и небольшая лента с тем же мотивом в сочетании с крестообразным украшением по обеим сторонам окна зап. фасада.

Церковь свт. Николая Чудотворца в Ерме, хотя ранее и считалась постройкой средневизантийского периода, скорее должна быть отнесена к 1-й пол. XIV в. В форме барабана и окон заметно влияние архитектурной традиции Мистры.

Церковь Спасителя в с. Лангада (Эксо-Мани) типа простого 4-столпного крестово-купольного храма датируется сер. XIV в. Особый интерес представляют оформление зап. фасада глухими нишами и готические элементы в окнах и куполе. Подражание готическим образцам прослеживается и в др. памятниках, возведенных той же группой мастеров в М. (церкви Спасителя в Милья и вмч. Георгия в Конакии — *Kappas.* 2016). Зап. фасад увенчан звонницей с богатым керамопластическим декором.

Кроме крестово-купольных храмов с XIII в. на п-ове Мани стали строить храмы с более высоким поперечным нефом, перекрытым цилиндрическим сводом. Этот тип имел неск. разновидностей, выделяется оригинальный вариант с небольшим куполом в середине поперечного свода, к-рый был характерен для Эксо-Мани (напр., церкви св. Иоанна Продрома в Мегали-Кастании и прор. Илии в Таламесе). Немногочисленные храмы, такие как старый собор монастыря великомучеников Феодоров в Проастио, церкви свт. Василия Великого в Таламесе, свт. Николая Чудотворца и вмч. Георгия в Карьюполи, относятся к типу компактного вписанного креста с куполом.

Большинство церковных построек небольшого размера используют на протяжении долгого времени распространенный на п-ове Мани тип однонефного зального сводчатого храма с подпружными арками и глухими нишами в боковых стенах или без них. Интересную особенность представляет композиция алтаря с 2 симметричными апсидами, к-рые образованы в глубине вост. стены, а снаружи окружены единой изогнутой апсидой. Однонефные 2-апсидные храмы скорее всего были посвящены 2 святым. Они известны в регионе уже с X в., но получили широкое распространение в поздневизант. период (напр., церкви вмч. Георгия в Като-Буларии и вмч. Пантелеимона в Котрафи). Необычным является случай покрытия однонефных храмов глухими куполами без барабанов,

как в ц. Св. Софии в Лангаде или в парекклисионе Таксиархов в Сайдоне.

Выразительной архитектурой, упрощенной и приспособленной к местному материалу, отличаются небольшие здания, часто построенные «мегалитической кладкой» без оформления фасадов. Продолжается и сооружение претенциозных церковных зданий, хотя при осуществлении этих строительных программ определенные элементы упрощаются, видимо, в связи с возможностями местных артелей или экономическими условиями. Творческие поиски мастеров выражаются в усовершенствовании уже известных техник, таких как использование отесанных блоков туфа в кладке сводов, в арках — техники кладки плинфы со скрытым рядом. Элладские черты предыдущего периода ограничиваются элементами купольных храмов, тогда как параллельно, гл. обр. в Эксо-Мани, присутствует влияние архитектуры Морейского деспотата. В декоре фасадов доминирует керамопластический декор, характерный для поздневизантийских памятников Юж. Пелопоннеса: зубчатые ленты, ломаные линии, сетчатая плетенка. Стремление к разнообразию и многоцветию фасадов усиливают вмонтированные в стены сосуды. Зап. влияние прослеживается в определенных строительных приемах, таких как кладка из отесанных камней, использование блоков туфа в кладке сводов или в оформлении окон «сросшимися» с кладкой каменными рамами, а также в нек-рых подражаниях готическим образцам, что связано с господством франков на Пелопоннесе. В области резьбы, продолжая средневизант. традицию, маниотские мастерские изготавливали в нач. XIII в. мраморные архитектурные детали высокого качества, однако с середины столетия резьба по мрамору уступает место резьбе по туфу в сочетании с широким использованием сполий, что связано с дезорганизацией местных мастерских мраморной резьбы.

Живопись византийского периода. По сравнению с др. районами Пелопоннеса на п-ове Мани сохранилось большое количество храмов с фресками, часто росписи имеют неск. слоев. Самая ранняя сохранившаяся живопись находится в однонефном храме вмч. Прокопия близ Мезапоса. Стершаяся в наст. время аниконическая декорация датирована 1-й пол. IX в., т. е. 2-м периодом иконоборчества. К 843–976 гг. относится древнейший слой живописи в ц. ап. Петра в Палеохоре, к 1-й пол. X в.— 1-й слой фресок в ц. арх. Михаила в с. Керия.

Создание в кон. X в. фресок, к-рые сохранились в маленьких однонефных церквах (вмч. Пантелеимона в Ано-Буларии (первоначальный слой), ап. Филиппа в Корогоньянике, вмч. Георгия Победоносца в Пьонтесе, вмч. Никиты в Кипуле, Таксиарха в Алике, вмч. Георгия Победоносца в Керии и ап. Петра в Палеохоре (2-й слой)), приписывают одной местной мастерской (*Panayotidi.* 2005. P. 196–197). Указанная в надписи в ц. вмч. Пантелеимона в Ано-Буларии дата (991/2) определяет время работы этой мастерской. На приверженность к раннехрист. иконографическим образцам указывает погрудное изображение в конхе апсиды небесного покровителя храма в позе моления, тогда как в стилистике росписи в целом использовались упрощенные тенденции искусства митрополии, как и в др. провинциальных мастерских.

Роспись конхи апсиды ц. вмч. Пантелеимона в Ано-Буларии. 991–992 гг.

От XI и XII вв., эпохи расцвета зодчества и резьбы, сохранились немногие живописные ансамбли. Фрагменты фресок 2-го слоя в ц. арх. Михаила в с. Керия датируют XI в., хотя они могут относиться к более позднему времени, так же как и первоначальный декор ц. ап. Филиппа в Ано-Пуле. Росписи не отклоняются от типичной иконографии, но стилистически следуют схематизированным тенденциям офиц. живописи. К 1-м десятилетиям XII в. относятся сохранившиеся части росписей ц. ап. Иоанна Богослова в Гарденице. В конце века были выполнены древнейший слой фресок в ц. Агиос-Стратигос в Ано-Буларии и росписи ц. вмц. Варвары в Глези, которые выделяются художественным качеством и демонстрируют связь с искусством столицы.

Фрески ц. Епископи (ок. 1200 или в 1-й четв. XIII в.), посвященной первоначально вмч. Георгию Победоносцу, приписывают к-польскому художнику и сопоставляют с росписями ц. Св. Софии в Монемвасии — одном из важнейших визант. центров Пелопоннеса. Выбор христологических сцен, а также развернутый житийный цикл вмч. Георгия связывают с ктиторским заказом Георгия Демоноянна.

Особенно велико в храмах М. количество росписей XIII в. Фрески в церквах ап. Петра в Гарденице, мч. Маманта в Караласе, мц. Кириакии (1-й слой), Успения Пресв. Богородицы в Пендакии близ Куноса и великомучеников Феодоров в Ано-Пуле (1-й слой) признаны произведениями одной и той же мастерской (*Panayotidi.* 2005. P. 200–202). На основании сохранившейся датировки росписей ц. мч. Маманта (1232) деятельность мастерской относят к

Роспись алтарной части ц. ап. Петра в Гарденице. XIII в.

1-й пол. XIII в. Иконография и стиль фресок следуют внутренней линии развития живописи в этом регионе с X–XI вв. параллельно с наивными проявлениями новаторских элементов офиц. живописи. Качественной живописью того же времени являются фрески древнейшего слоя росписей храма св. Иоанна Предтечи и свт. Николая Чудотворца в Ставропийи, принадлежащие мастеру, явно осведомленному о развитии стиля в крупных художественных центрах.

Мн. фресковые ансамбли были созданы во 2-й пол. XIII в., когда п-ов Мани находился в эпицентре борьбы Византийской империи за восстановление своей власти в регионе. Считается, что большое количество расписанных храмов могло быть построено в связи с ростом населения за счет беженцев, к-рые т. о. выражали благодарность за избавление от лат. завоевателей. Росписи мн. храмов носят провинциальный характер и сохраняют архаичные иконографические черты (изображение в конхах святых, к-рым посвящен храм; фронтальные изображения иерархов в апсидах). Многочисленные изображения св. воинов — дань уважения маниотов к ратным подвигам сражавшихся против завоевателей. Личные предпочтения заказчиков определили иконографические особенности фресок, напр. в конхе ц. мучеников Сергия и Вакха в Ките (ок. 1265–1285), где в композиции «Деисус» на месте св. Иоанна Предтечи помещена фигура ангела или одного из св. покровителей храма. Стилистически фрески сохраняют черты позднекомниновского искусства (схематизм изображений и линеарная трактовка складок одежд) в сочетании с новыми прогрессивными тенденциями (поиск пластичности и монументальности образов).

Определенные живописные ансамбли, такие как в церквах Агитрии (ок. 1265–1275), св. Параскевы в Спилея-Диру (1-й слой, ок. 1265–1275) и во Влахернской ц. в Мезапосе (ок. 1265–1275), выдают художников, к-рые следуют новаторским тенденциям в искусстве митрополии. Более провинциальный характер виден в декоре церквей арх. Михаила в Полемитесе (1278, мастер Георгий Константиниан) и вмч. Георгия Победоносца в Каринии (1281), а также во фресках руинированного

Второй слой росписей конхи апсиды ц. великомучеников Феодора Тирона и Феодора Стратилата в Кафьоне. 1263–1270 гг.

храма Успения Пресв. Богородицы в местности Коракис близ Мины, созданных одной местной мастерской в посл. четв. XIII в. Та же провинциальная тенденция проявляется во фресках многочисленных церквей, таких как св. Бессребреников в Кипуле (1265, мастера братья Николай и Феодор из Рецицы), свт. Николая Чудотворца в Глези (3-я четв. XIII в.), свт. Василия Великого в Калосе (кон. XIII в.), свт. Николая Чудотворца «стис Маруленас» («στης Μαρούλαινας») в Мегали-Кастании (кон. XIII в.), вмч. Пантелеимона в Котрафи (ок. 1300) (при этом качество выполнения работ разное). Влияние искусства крестоносцев было ограничено, но заметно в росписях ряда храмов, напр. церквей ап. Петра в Глези (1262–1270), мц. Кириакии в Маратосе (ок. 1300), вмч. Георгия Победоносца в Мегали-Кастании (посл. четв. XIII в.).

Новаторским является декор 2-го слоя фресок ц. великомучеников Феодоров в Кафьоне (1263–1270). Не исключено, что художник происходил из К-поля, как считал Драндакис, и прибыл на п-ов Мани с военным отрядом севастократора Константина, к-рый упоминается в ктиторской надписи храма вместе с имп. Михаилом VIII Палеологом, его супругой Феодорой и высокопоставленными в церковной иерархии донаторами. Этим может объясняться высокое качество фресок: выразительность в передаче объема, пластичность тел и живописность в моделировке ликов; эти же черты отмечены в 1-й фазе росписей митрополичьего собора вмч. Димитрия Солунского в Мистре.

В XIV и 1-й пол. XV в. количество фресковых ансамблей уменьшается, они продолжают следовать традиционной схеме упрощенным, почти наивным способом: росписи церквей св. Таксиарха или св. Луки в Калосе (1300–1320), вмч. Георгия в Ките (1321, худож. Феодосий), вмц. Марины в Лангаде (1347/48, 2-й слой), свт. Николая Чудотворца в Полемитесе (2-я пол. XIV в.) и св. Параскевы в Плаце (1412). Второй слой фресок в ц. Пресв. Богородицы Фанеромени близ с. Франгулиас (1322/23) представляет произведение талантливого художника, который следует одной из провинциальных версий тенденций 1-й четв. XIV в., гл. обр. фрескам ц. Пресв. Богородицы «Одигитрия» в Мистре. Фресковый ансамбль ц. вмч. Георгия Победоносца в Никандрио был выполнен в стиле новейших тенденций 1-й четв. XIV в.

Вехой в развитии монументальной живописи М. является роспись ц. свт. Николая Чудотворца в Камбинари близ Плацы. Фрески центрального нефа, заказ Константина Спана в 1337/38 г., созданы в «экспрессионистской» манере и сочетают выразительность в передаче объема с энергичным и драматическим движением под влиянием искусства столицы Морейского деспотата —

Деисус. Роспись центральной апсиды ц. свт. Николая Чудотворца в Камбинари. 1337/38 г.

Мистры. Фрески южного придела, выполненные позднее, в 1343/44 и 1348/49 гг., следуют стилю росписей центрального нефа более формальным образом. Фрески сев. нефа недавно были датированы сер. XIV в. Той же традиции следуют во 2-й пол. XIV в. росписи ц. ап. Петра в Мегали-Кастании. Ближайшей стилистической параллелью провинциальной, эклектичной и антиклассической тенденции в создании фресок ц. ап. Петра служат росписи ц. Ай-Николакис в том же населенном пункте.

Эпиграфический материал, который сохранился в храмах М., касается вкладов на создание церквей, росписей и изготовления мраморных деталей. Самые ранние надписи относятся к X в. Так, надпись, вырезанная на мраморной детали базилики на мысе Тигани, упоминает в качестве донатора комита Дакия, военачальника имп. флота, присутствие к-рого в замке Майна связано, вероятно, с борьбой против арабов Крита (*Avraméa*. 1998. P. 56). Согласно надписи в ц. вмч. Пантелеимона в Ано-Буларии, этот храм был построен на средства некоего иеромонаха в 991/2 г.; показателем социально-экономического положения ктитора является низкое качество архитектуры и живописи памятника, тогда как связь с неск. церквами данной местности указывает на общий тип спонсорства.

В XI и XII вв. главную ктиторскую роль играли клирики и миряне, их имена в надписях не сопровождаются титулами и должностями (*Kalopissi-Verti*. 2003). В качестве ктиторов выступают отдельные заказчики, семьи или небольшое число лиц, часто родственники. В каждом случае участие 3–4 чел. кажется необходимым для покрытия расходов на возведение храма и выполнение его резного декора. Донаторами становились и члены поселившегося на Тайгете эллинизированного слав. племени мелингов. Первый случай коллективного ктиторства при строительстве храма отмечен во 2-й пол. XI в. (резная надпись на мраморном эпистилии, вмонтированном в кладку ц. свт. Василия Великого в Ставри), в XIII в. и позднее это станет распространенным явлением. Заказы на строительство сложных церковных зданий — храмов типа вписанного креста — делали местные землевладельцы, иногда вместе с представителями духовенства. Этот факт, а также отсутствие упоминаний высокопоставленных гос. лиц и визант. императоров указывают на подъем местной аристократии и ослабление центральной власти — явление, которое, по мнению Калописи-Верти, наблюдается в целом в материковой Греции в кон. XII в.

Хотя строительная деятельность не прекращалась в 1-й пол. XIII в., численное превосходство памятников 2-й пол. столетия указывает, что возвращение Пелопоннеса под власть Византии принесло относительное благоденствие не только членам местной аристократии, выступавшим в качестве ктиторов храмов, но и сельскому населению региона, к-рое также имело возможность строить и украшать церковные здания. Особого упоминания заслуживают ц. Епископи в с. Айос-Еорьос (*Παπαμαστοράκης*. 1987. Σ. 156–157)

Вознесение Господне. Роспись в ц. Епископи в Айос-Еорьос. 1-я четв. XIII в.

и ц. великомучеников Феодора Тирона и Феодора Стратилата в Кафьоне, обновление ее живописного убранства было осуществлено между 1263 и 1270 гг. на средства епископа Велигостского.

В церковном спонсорстве принимали широкое участие мн. верующие, что являлось выражением личного благочестия. Известно о большом распространении коллективных дарений с участием простого народа: характерными примерами являются церкви св. Бессребреников в Кипуле (1265), арх. Михаила в Полемитесе (1278), свт. Николая Чудотворца в Эксо-Нифи (1284/85). Особо различие между прокритами и «простым народом» отмечено в ктиторской надписи в ц. св. Иоанна Предтечи в Мегали-Кастании. Обозначенный в надписях небольшой размер вкладов является показателем ограниченных экономических возможностей сельских общин М. Имели место и небольшие индивидуальные пожертвования — дары по обету для создания конкретного изображения.

В XIV в. важнейшую роль играет ктиторская деятельность Константина Спана, военного правителя эллинизированных мелингов, который перестроил ц. свт. Николая Чудотворца в Камбинари близ Плацы и украсил фресками ее центральный неф в 1337/38 г. Качество росписей храма, стихотворная форма и язык ктиторской надписи свидетельствуют о социальном статусе и об экономических возможностях заказчика.

Поствизантийские памятники. Церковные сооружения, относящиеся к 1-м десятилетиям османского господства на п-ове Мани, отсутствуют, небольшое число храмов относится к XVI в. Строительная активность увеличивается в XVII в. и гл. обр. в XVIII в., в эпоху расцвета М., до возникновения в 1830 г. нового Греческого гос-ва. Среди крупнейших центров храмоздательства — Доли, Зарната, Плаца, Кардамили, Итило, Ареополи и Скутари. Храмы обычно небольшого размера, однонефные, с цилиндрическим сводом или с деревянной крышей, с полуциркульной или 3-гранной апсидой, с каменными иконостасом и св. престолом. Существуют примеры однонефных купольных церквей, храмов типа вписанного креста, свободного креста или с более высоким поперечным нефом. Большинство церквей со скромными неразработанными фасадами построены из неотесанных камней, отверстия для освещения малочисленны и невелики по размеру. Для храмов XVII–XVIII вв. характерны многоярусные колокольни с остроконечным пирамидальным завершением, в к-рых заметно венецианское влияние.

Церковь Св. Софии в Гурнице (Айия-София), типа вписанного креста с 2 колоннами, построенная на месте древней каменоломни в нач. XVII в., отличается кладкой фасадов

из отесанных камней и стройными пропорциями. Ее особенностью также является высокий 12-гранный барабан с богатым оформлением.

Группу памятников представляют однонефные купольные храмы типа компактного вписанного креста, которые строят в XVIII в. в качестве монастырских соборов, приходских и домовых церквей (связанных с влиятельными семьями, действовавшими на п-ове Мани в период до антитур. восстания 1821–1829 гг.). Их отличают правильные пропорции и скромный декор (глухие ниши в барабане и апсидах, зубчатые ленты и каменные резные карнизы). Типичным примером является ц. свт. Спиридона Тримифунтского в Кардамили (1-я пол. XVIII в.), встроенная в укрепленный комплекс Трупакисов-Мурдзиносов. Черты эклектики видны в мраморных дверных рамах с откосами зап. типа, в насыщенном декоре оконных рам, во вмонтированных в кладку визант. сполиях, в башнеобразных колокольнях из отесанного туфа с народными рельефами. Собор мон-ря Декулу в Итило, к-рый был основан в 1765 г. Майнским еп. Даниилом и его братом протосинкеллом Никифором из рода Ятрианосов-Медикосов, следует тому же архитектурному типу. Выделяется высокий купол с цилиндрическим барабаном без окон, грани к-рого оформлены глухими нишами, вытесанными в туфе. Собору мон-ря Декулу подобна центральная ц. Таксиарха в Ареополи с башнеобразной колокольней, построенная семьей Мавромихалисов в 1798 г. Особый интерес представляют рельефы по камню, украшающие многогранную апсиду алтаря, купол и рамы проемов, с изображениями архангелов и св. воинов, к-рые имеют связь с военной доблестью ктиторов.

Росписи храмов XVII в. следовали ранней поствизант. традиции, продолжая использовать образцы иконографии и стиля палеологовского искусства. К концу столетия и в XVIII в., когда число украшенных фресками церквей возросло, а также были заново расписаны старые визант. храмы, программы росписей обогатились многими иконографическими циклами даже на ограниченных поверхностях небольших однонефных построек. Особенно любимыми были сюжеты псалмов 148–150, сцены «Страшного Суда» и наказания грешников, мученичеств и чудес святых, в т. ч. новомучеников, и т. д. Многочисленные фрески с изображением арх. Михаила отражают его особое почитание на п-ове Мани. Оно связано с представлениями о том, что пещера на мысе Тенаро является входом в подземное царство, арх. Михаил сопровождает души умерших в загробный мир. Культ арх. Михаила, «психопомпа» (проводника душ) и архистратига (главнокомандующего), дополнялся его почитанием как судии, вершащего правосудие, т. к. понятие «справедливость» являлось одним из основополагающих для маниотского общества. Зап. влияние было небольшим и отрывочным. Стилистически преобладали образы с укороченными пропорциями, неуклюжими, но оживленными движениями, выразительными ликами, схематичная трактовка одежд и резкие контуры, упрощенная композиция. Эти черты заставляют отнести фрески данного периода к категории «народного» искусства.

Согласно сохранившимся надписям, художники (за редким исключением, местные уроженцы), к-рые обучались в мастерских М., выполняли росписи храмов, выражая веру и благочестие жителей. Характерный для своей эпохи живописный ансамбль представляют фрески монастырского собора св. Параскевы близ Доли (1698). Декор ц. вмч. Георгия Победоносца в Мирсини (1746) является произведением 1-й пол. XVIII в. и 1-й известной работой художников Николая из Номициса и Анагноста из Лангады. Интересные по иконографии, но слабые по живописи фрески в ц. свт. Николая Чудотворца в Ерме 1752 г. являются самым ранним из произведений Михаила Клиродетиса из Кавалоса (ныне Пирихос). В 1765 г. Анагност Диманѓелеас из Кутифариса украсил собор мон-ря Декулу в Итило большим числом многофигурных композиций в духе провинциальных тенденций эпохи.

Особый расцвет в XVII и XVIII вв., прежде всего в Эксо-Мани, переживала резьба по дереву. Сохранились резные деревянные иконостасы, напр. в ц. свт. Василия Великого в Като-Доли (1710), в соборе мон-ря прор. Илии (1774), в ц. свт. Николая Чудотворца (1713) в Ворио, в соборе мон-ря Декулу в Итило.

Лит.: *Traquair R.* Laconia: III. The Churches of Western Mani // The Annual of the British School at Athens. Athens, 1908–1909. T. 15. P. 177–213; *Megaw A. H. S.* Byzantine Architecture in Mani // Ibid. 1932–1933. T. 33. P. 137–162; *Wagstaff J. M.* The Economy of the Mani Peninsula (Greece) in the 18th Cent. // BalkSt. 1965. T. 6. P. 293–304; *idem.* Further Observations on the Location of Grand Magne // DOP. 1991. Vol. 45. P. 141–148; *Δρανδάκης Ν. Β.* Νικήτας Μαρμαράς (1075) // Δωδώνη. 1972. Τ. 1. Σ. 21–44; *idem.* Από την παλαιοχριστιανική και βυζαντινή Μάνη: Θέματα «αρχαιολογικά» — τοπογραφικά — δημογραφικά // Ιστορικογεωγραφικά. 1986. Τ. 1. Σ. 15–28; *idem.* Παρατηρήσεις στις τοιχογραφίες του 13ου αιώνα που σώζονται στη Μάνη // The 17th Intern. Byzantine Congress, Major Papers, Dumbarton Oaks. N. Y., 1986. P. 683–712; *idem.* Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης. Αθήνα, 1995; *idem.* Σημειώσεις κυρίως για την τοιχοδομία και την αρχιτεκτονική βυζαντινών ναών της Μέσα Μάνης // Λακωνικαί Σπουδαί. 1998. Τ. 15. Σ. 281–321; *idem.* Βυζαντινά γλυπτά της Μάνης. Αθήνα, 2002; *idem.* Μάνη και Λακωνία / Επιμ. Χ. Κωνσταντινίδη // Λακωνικαί Σπουδαί. Παράρτημα 17. Αθήνα, 2009. 5 τ.; *Μουρίκη Ντ.* Οι τοιχογραφίες της Αγίου Νικολάου στην Πλάτσα της Μάνης. Αθήναι, 1975; *Σταυροπούλου-Μακρή Α.* Οι τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου Γλέζου στη Μέσα Μάνη // Δωδώνη. 1979. Τ. 8. Σ. 299–332; *Μόσχος Τ., Μόσχου Λ.* Παλαιομανιάτικα: Οι βυζαντινοί αγροτικοί οικισμοί της Λακωνικής Μάνης // Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών. 1981. Τ. 14. Σ. 3–29; *Γκιολές Ν.* Οι τοιχογραφίες του Αγίου Πέτρου Πύργου Διρού στη Μάνη και η ιδιόμορφη εις Άδου Κάθοδος // Λακωνικαί Σπουδαί. 1982. Τ. 6. Σ. 134–161; *idem.* Συμβολή στην ερμηνεία των μικρασιατικών στοιχείων της τέχνης του 10ου αιώνα στη Μάνη // Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών. 1984–1985. Τ. 5. Σ. 71–93; *Δροσογιάννη Φ. Α.* Σχόλια στις τοιχογραφίες της εκκλησίας του Αγίου Ιωάννου του Προδρόμου στη Μεγάλη Καστάνια Μάνης. Αθήνα, 1982; *Κωνσταντινίδη Χ.* Ο ναός της Αγίας Σοφίας στη Λαγκάδα της Έξω Μάνης // Λακωνικαί Σπουδαί. 1982. Τ. 6. Σ. 80–124; *eadem.* Ο σταυρεπίστεγος ναός της Αγίας Παρασκευής στην Πλάτσα της Έξω Μάνης // Πελοποννησιακά. 1985–1986. Τ. 16. Σ. 423–440; *eadem.* Ο Άγιος Μάμας στον Καραβά Κούνου Μέσα Μάνης (1232) // Λακωνικαί Σπουδαί. 1990. Τ. 10. Σ. 141–165; *eadem.* Ο ναός της Φανερωμένης στα Φραγκουλιάνικα της Μέσα Μάνης. Αθήνα, 1998; *Tomecović S.* Le décor peint de l' église de Blacherna à Mezapos (le Magne) // ЗЛУ. 1983. Т. 19. С. 1–16; *Αβραμέα Α.* Ιστορικές μαρτυρίες και αρχαιολογικά τεκμήρια από το Οίτυλο της Μάνης: Από την αρχαιότητα μέχρι το ΙΕ' αι. // Λακωνικαί Σπουδαί. 1983. Τ. 7. Σ. 3–22; *eadem (Avraméa A.).* Le Magne byzantin: Problèmes d'histoire et de topographie // Ευψυχία: Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler. P., 1998. T. 1. P. 49–62; *Παπαμαστοράκης Τ.* Το εικονογραφικό πρόγραμμα του τρούλου Αγίου Γεωργίου (Επισκοπής) στην Κίττα της Μάνης // Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών. 1987. Τ. 20. Ν 1–2. Σ. 140–158; *Ετζέογλου Ρ.* Καρυούπολις, μία ερειπωμένη βυζαντινή πόλη: Σχεδίασμα ιστορικής γεωγραφίας της βορειοανατολικής Μάνης // Λακωνικαί Σπουδαί. 1988. Τ. 9. Σ. 3–60; *Καββαδία-Σπονδύλη Α.* Μία νέα βυζαντινή θέση στη Μάνη // Πελοποννησιακά. 1987–1988. Τ. 17. Παράρτημα. Σ. 85–116; *Μιχαηλίδης Μ., Χριστοφίου Α.* Μοναστήρια περιοχής Καρδαμύλης, Καπετανίας των Τρουπάκηδων — Μούρτζινων // Εκκλησίες στην Ελλάδα μετά την Άλωση. Αθήνα, 1989. Τ. 3. Σ. 189–210; *Panayotidi M.* Quelques affinités intéressantes entre certaines peintures dans le Magne et dans l' Italie

méridionale // Ad ovest di Bisanzio: Il Salento medioevale: Atti del Seminario Intern. di Studio, Martano, 29–30 apr. 1988. Galatina, 1990. P. 117–125; *eadem.* Un aspect de l' art provincial, témoignage des ateliers locaux dans la peinture monumentale // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.:] К 100-летию А. Н. Грабара (1896–1990). С. 178–192; *eadem (Παναγιωτίδη Μ.).* Οι γραμματικές γνώσεις των ζωγράφων: Ένα παράδειγμα σχετικού προβληματισμού από τη Μάνη // ΔΧΑΕ. 2003. Τ. 24. Σ. 185–194; *eadem.* Village Painting and the Question of Local 'Workshops' // Les Villages dans l' Empire byzantine (IVe – XVe siècle). P., 2005. P. 193–212; *Δρανδάκης Ν. Β., Δωρή Ε., Κέπετζη Β., Κωνσταντουδάκη Μ.* Έρευνα στην Κάτω Μάνη. Αθήναι, 1993; *Καλοπίση-Βέρτη Σ.* Ο ναός του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στην Πολεμίτα της Μέσα Μάνης (1278) // Αντίφωνον: Αφιέρωμα στην καθηγητή Ν. Β. Δρανδάκη. Θεσ., 1994. Σ. 451–474; *eadem (Kalopissi-Verti S.).* Stylistic Trends in the Palaeologan Painted Churches of the Mani, Peloponnese // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.:] К 100-летию А. Н. Грабара (1896–1990). С. 193–209; *eadem.* Epigraphic Evidence in Middle-Byzantine Churches of the Mani: Patronage and Art Production // Λαμπηδών: Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη. Αθήνα, 2003. Τ. 1. Σ. 339–354; Μάνη: Μαρτυρίες για το χώρο και την κοινωνία: Περιηγητές και επιστημονικές αποστολές, 15ος–19ος αι.: Πρακτικά Συμποσίου, Λιμένι Αρεόπολης, 4–7 Νοεμβρίου 1993. Αθήνα, 1996; *Αλεξάκης Ε. Π.* Μάνη: Γένη και οικογένεια. Αθήνα, 1998^{2}; *Σαΐτας Γ.* Μάνη: Ελληνική Παραδοσιακή Αρχιτεκτονική. Αθήνα, 2001; Μανιάτικοι οικισμοί // Δίκτυο Μουσείων Μάνης 1. Κατάλογος μόνιμης έκθεσης. Αθήνα, 2004; Ιστορίες θρησκευτικής πίστης στη Μάνη // Δίκτυο Μουσείων Μάνης 2. Κατάλογος μόνιμης έκθεσης. Αθήνα, 2005; *Κόμης Κ.* Πληθυσμός και οικισμοί της Μάνης: 15ος–19ος αιώνας. Ιωάννινα, 2005^{2}; *Kontogiannis N., Germanidou S.* The Iconographic Program of the Prophet Elijah Church, in Thalames, Greece // BZ. 2008. Bd. 101. N 1. S. 55–87; Επιστημονικό Συμπόσιο στη μνήμη Νικολάου Β. Δρανδάκη για τη Βυζαντινή Μάνη, Καραβοστάσι Οιτύλου, 21–22 Ιουνίου 2008: Πρακτικά / Επιμ. Ε. Π. Ελευθερίου, Α. Μέξια. Σπάρτη, 2008–2009; *Μπούζα Ν.* Παρατηρήσεις στο ναό του Αγίου Πέτρου στην Καστάνια της Μεσσηνιακής Μάνης // Ανταπόδοση: Μελέτες βυζαντινής και μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης προς τιμήν της καθηγήτριας Ελένης Δεληγιάννη-Δωρή. Αθήνα, 2010. Σ. 247–266; *Μέξια Α.* Βυζαντινή ναοδομία στην Πελοπόννησο: Η περίπτωση των μεσοβυζαντινών ναών της Μέσα Μάνης: Diss. Αθήνα, 2011. 2 τ.; *eadem.* Η βασιλική στο Τηγάνι της Μέσα Μάνης: Συμβολή στην οικοδομική ιστορία του ναού // Αφιέρωμα στον Ακαδημαϊκό Π. Λ. Βοκοτόπουλο. Αθήνα, 2015. Σ. 57–66; *Μηλίτση-Κεχαγιά Ε.* Άγιος Νικόλαος στο Καμπινάρι Πλάτσας στη Μάνη: Παρατηρήσεις στο γλυπτό διάκοσμο του τέμπλου // ΔΧΑΕ. 2012. Τ. 33. Σ. 105–118; *Kappas M.* Exchanging Forms Between East and West: The Case of a Middle 14th Cent. Group of Masons in the Mani Peninsula // Against Gravity: Building Practices in the Pre-Industrial World, Univ. of Pennsylvania, 20–22 March 2015. Phil., 2016.

А. Мексия

МАНИ́ (сир. ; греч. Μανής), основатель манихейства — см. в ст. *Манихейство.*

МАНИ́ЙСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Μάνης], епархия Элладской Православной Церкви, до 7 сент. 2010 г. называлась *Гифийская и Итилская митрополия.* Переименована по инициативе Гифийского и Итилского митр. Хризостома (Коракитиса), поскольку территория епархии охватывает п-ов *Мани.* Однако утверждение, что это название М. м. является «древним, к-рый она носила с 907 по 1846 годы» (Δίπτυχα. 2016. Σ. 711), некорректно, т. к. в визант. и тур. периоды существовала епископия Майны, наименование к-рой произошло от крепости Майна, а не названия п-ова Мани. К тому же епископия Майны в османский период была меньше по территории, чем М. м.

Митрополичья кафедра находится в г. Йитио, кафедральный собор освящен во имя вмч. Георгия Победоносца. М. м. делится на 6 благочиний: Гифийское, Итилское, Лефктрское, Авийское, Восточноманийское и Сминское.

В епархии организованы центральная касса помощи нуждающимся, благотворительное учреждение «Святой Пантелеимон» для страдающих хроническими заболеваниями и жен. об-во «Панагия Хрисафитисса» в Йитио, при приходах действуют молодежные об-ва, катехизаторские школы, б-ки. При М. м. работают антиеретическая комиссия, службы поддержки семьи и духовного окормления военнослужащих.

В наст. время (на 2016) в М. м. насчитывается 114 приходских, 80 кладбищенских, 5 монастырских, 59 домовых храмов, 276 парекклисионов, 315 экзокклисионов, действуют 2 муж. обители (Рождества Пресв. Богородицы, или Панагии Ятриссы, и вмч. Георгия Победоносца, открыта в 2014 близ с. Алтомира) и 3 жен. обители (Успения Пресв. Богородицы (Фанеромени), Успения Пресв. Богородицы (Панагии Андрубевицы), Всех святых близ Йитио).

В качестве главного праздника города в Йитио отмечается Сретение Господне. Как просветитель Мани почитается прп. *Никон Метаноите,* честная глава которого находится в ц. Введения Пресв. Богородицы в с. Лангада.

Лит.: Δίπτυχα. 2016. Σ. 711–715; www.immanis.gr [офиц. сайт М. м.].

МАНИ́ПУЛ [лат. Manipulus], в католич. Церкви до реформ II Ватиканского Собора одно из литургических облачений, относящееся к числу *инсигний;* представляет собой ленту, которую священнослужители (от субдиакона до епископа) носят во время богослужения на левом предплечье, так чтобы концы ленты равно свисали с обеих сторон. В наст. время М. вышел из употребления, за исключением экстраординарной формы рим. обряда (т. е. при использовании Римского Миссала 1962 г.).

М. имел неск. прототипов. В архаичной форме он напоминает элемент парадного костюма римской знати (встречается на консульских *диптихах* в виде сложенного плата, зажатого в правой руке консула). Известны также языческие погребальные стелы, на к-рых изображены усопшие (в т. ч. женщины) с чашей и висящим на левом предплечье предметом, напоминающим полотенце (напр., стела Сенобены, обнаруженная в Таво (деп. Юра, Франция)). Возможно, М. в церковном обиходе изначально не был инсигнией, но имел исключительно практическое значение как платок, к-рым пользовались клирики во время богослужения для утирания лица (ср.: *Amalar.* Lib. offic. II 24. 1), или же был предметом диаконского «служения столам», т. е. был необходим для совершения Евхаристии как трапезы (ср.: *Isid. Hisp.* Etymol. XIX 26. 6).

Первые свидетельства об использовании М. в богослужении встречаются в жизнеописаниях Римских пап Сильвестра I (314–335) и Зосимы (417–418), к-рые постановили, что наряду с *далматикой* рим. диаконы (а позже и диаконы пригородных церквей) должны носить на левой руке плат из шерсти и шелка (pallium linostimum) (LP. T. 1. P. 171, 225). Согласно гипотезе Л. Дюшена, этот плат использовался для того, чтобы брать священные сосуды или Евангелие, не прикасаясь к ним руками напрямую (ср.: Ordo Romanus. I 11 // *Andrieu.* Ordines. Vol. 2. P. 71).

Судя по посланию свт. Григория Великого, иной тип М. (mappula) в его время был принадлежностью исключительно рим. клира. В качестве особой привилегии свт. Григорий разрешил использовать эту инсигнию старшим диаконам Равеннского собора, но только во время совершения богослужения вместе с самим архиеп. Иоанном, к-рому адресовано письмо (*Greg. Magn.* Reg. epist. 3. 54 // CCSL. 140. P. 203; *Iohannis episcopi Ravennatis* Epistula ad Gregorium apostolicum papam de usu pallii et

mappulis // CCSL. 140A. P. 1099). Согласно Ordo Romanus I, с помощью М., к-рый приносил субдиакон, папа Римский подавал сигнал к началу пения *интроита* на мессе (ср.: Ordo Romanus. I 37–38 // *Andrieu.* Ordines. Vol. 2. P. 79).

В каролингскую эпоху использование М. стало повсеместным на Западе. В источниках для М. встречаются такие лат. наименования, как mappa, mappula, fano (phano), sudarium, mantile, manuale, sestace (*Braun.* 1907. S. 517–520). Термин «manipulus» закрепился, вероятно, по той причине, что изначально М. держали во время службы, зажав его в кисти левой руки или между пальцами (как, напр., у Римских пап на миниатюре в Сакраментарии Карла Лысого – Paris. lat. 1141. Fol. 2v, 2-я пол. IX в.; ср. mappulas manibus tenere – *Raban. Maur.* De inst. cleric. I 18).

В последующую эпоху М. рассматривали как одну из принадлежностей одеяния субдиакона (Le «De officiis ecclesiasticis» de Jean d'Avranches, archevêque de Rouen (1067–1079) / [Ed.] R. Delamare. P., 1923. P. 9; *Gilbertus Lunicensis.* De statu ecclesiae // PL. 159. Col. 999), а вручение М.– как тайносовершительный момент его ординации (*Sicard.* Mitrale. 2. 2 // PL. 213. Col. 63); это было связано с перетолкованием лат. канонистами и литургистами XI–XII вв. выражения «(aqua)manile», к-рое встречается в постановлении, известном в то время как 5-й канон IV Карфагенского Собора (на самом деле – одно из постановлений канонического сборника, составленного ок. 475 в Юж. Галлии: Statuta Ecclesiae Antiqua. 93; ср.: CCSL. 148. P. 182; Ibid. 259. P. 344). При этом Ланфранк, архиеп. Кентерберийский, сообщал, что, согласно древнему установлению отцов, не только все священнослужители, но даже миряне в мон-рях (видимо, *конверсы* во время богослужения) могли облачаться в альбу и носить М. (*Lanfranc.* Ep. 13 // PL. 150. Col. 520 = *Idem.* Ep. 14 // The Letters of Lanfranc Archbishop of Canterbury / Ed., transl. H. Clover, M. Gibson. Oxf., 1979. P. 84–87; ср.: *Sicard.* Mitrale. 2. 5 // PL. 213. Col. 78). Однако в 1100 г. Синод в Пуатье в 5-м каноне запретил монахам носить М., если они не имеют субдиаконской ординации (Concilium Pictaviense (a. 1100). c. 5. // *Mansi.* T. 20. Col. 1123). Тем не менее обычай сохранился у картузианских монахинь (М. вручается им при совершении чина посвящения девы).

Большинство исследователей символических толкований М. вслед за Амаларием Мецским (*Amalar.* Lib. offic. II 24) развивают тему слез и покаяния: М. означает «век сей», полный страданий (*Ps.-Alcuin.* De div. offic. 39 // PL. 101. Col. 1243), в к-ром необходимо проливать слезы покаяния (*Robert. Paulul.* De caerem. I 51 // PL. 177. Col. 404), но также вместе с альбой может символизировать и радость встречающих Воскресшего Христа (со ссылкой на Пс 125. 5–6: *Rupert. Tuit.* De offic. div. II 23 // PL. 170. Col. 54; ср.: *Innocent. III, papa.* De sacr. altar. myst. I 43 // PL. 217. Col. 790); указывает на добрые дела, которые надо обязательно делать в этой жизни, и на исполнение ветхозаветной заповеди о тфиллин, данной в Исх 13. 16 (*Bruno Signiensis.* Tractatus 3: De sacramentis ecclesiae // PL. 165. Col. 1107–1108); напоминает о бдении в ожидании Второго пришествия (*Innocent. III, papa.* De sacr. altar. myst. I 59 // PL. 217. Col. 795–796); указывает на буд. награду за добрые дела на Страшном Суде (*Durand.* Rationale. IV 7. 4).

Вероятно, с IX–X вв. М. стали изготавливать в паре со сто́лой так, чтобы они полностью соответствовали друг другу по качеству ткани, размеру и украшениям (см., напр., М., изготовленные в нач. X в. по заказу кор. Эльфледы, жены Эдварда Старшего, для Фритестана, еп. Уинчестера; обнаружены в 1827 в гробнице св. *Кутберта* в Даремском соборе). Хотя еще в XI в. существовала традиция держать М. зажатым в руке (судя по фреске в нижней церкви базилики Сан-Клементе в Риме; ср.: *Sicard.* Mitrale. 2. 8 // PL. 213. Col. 85), в течение XII в. М. окончательно перемещается на предплечье (ср.: *Durand.* Rationale. III 6. 1). Длина средневек. М. варьировалась от 0,5 до 1,3 м (классический тридентский вариант – ок. 90–100 см), ширина в среднем ок. 8–10 см (при этом концы часто бывают трапециевидной формы и шире основной части М.). Чтобы М. не спадал с руки, делались специальные шнурки или петли для крепления. Концы могли украшаться бахромой и даже небольшими колокольчиками. Многие М. богато расшиты и декорированы. Рубрика тридентского Римского Миссала предписывала в обязательном порядке лишь наличие изображения креста в середине М. При этом цвет М. должен был соответствовать празднику или периоду литургического года.

В тридентском чине М. используется во время совершения мессы, а также при чтении Апостола и Евангелия в обряде благословения пальмовых ветвей и во время чтения Exultet в Великую субботу (запрещается надевать его при совершении др. таинств и сакраменталий, окроплении св. водой, во время обряда причащения, во время процессий). Епископ возлагает на себя М. после молитв у подножия алтаря (Confiteor) (согласно указаниям Caeremoniale Episcoporum. II 8. 32, в этом ему помогает субдиакон), а др. священнослужители – заранее в сакристии. Священник надевает М. только в том случае, если будет служить в казуле (запрещается надевать его вместе с каппой (плувиалом)).

Согласно инструкции «Tres abhinc annos» (гл. 7. 25), выпущенной Конгрегацией обрядов 4 мая 1967 г., М. был признан необязательным для использования за богослужением еще до издания книг Novus Ordo. В Миссале Павла VI и его последующих редакциях М. не упоминается.

В правосл. традиции отдаленным аналогом М. является палица (ἐπιγονάτιον) или в наст. время уже вышедший из употребления епископский ἐγχείριον (этот элемент облачения наряду с другими был, в частности, подарен свт. Никифором К-польским папе Льву III (PL. 102. Col. 1067–1068; PG. 100. Col. 199–200; ср. послание патриарха Петра Антиохийского патриарху Михаилу I Кируларию 1054 г. (PG. 120. Col. 799–800); символическое толкование см.: PG. 98. Col. 395–396)).

Лит.: *Braun J.* Die liturgische Gewandung im Occident u. Orient nach Ursprung u. Entwicklung, Verwendung u. Symbolik. Friburg i. Br., 1907. S. 515–561; *Müller M.* Die Kleidung nach Quellen des frühen Mittelalters: Textilien u. Mode von Karl dem Grossen bis Heinrich III. B., 2003.

А. А. Ткаченко

МАНИХЕ́ЙСТВО, религ. система, возникшая в III в. в Персии и получившая распространение на территории Римской империи, позднее – Арабского халифата, Ср. Азии и Китая; являлось офиц. религией Уйгурского каганата.

М. имело следующие характерные черты: 1) радикальный *дуализм,* предполагавший существование двух

противоположных по своей природе начал — света и тьмы, причем последняя отождествлялась с материей (как отмечают исследователи, дуализм М. является первичным, т. к. Мани, основатель М., исходил из равноправного и совечного существования этих начал, и представляет собой сочетание этического и онтологического дуализма; см.: *Хосроев.* 2007. С. 124–125); 2) христ. самоидентификация Мани, рассматривавшего себя в качестве «апостола Иисуса Христа» (*Aug.* Contr. ep. Manich. 5); при этом Мани отождествлял себя с Параклитом (παράκλητος), «Духом истины» (Ин 14. 17; 15. 26; 16. 13) и полагал, что его задачей является воссоздание в рамках христианства «истинной церкви» (Kephalaia (I). 1. 14–16).

Терминология. Большинство исследователей полагают, что термин «манихей» (Μανιχαῖος, Manichaeus) происходит от сир. фразы «Мани живой» (*Mānī ḥayyā*) (см.: *Смагина.* 2011. С. 10). Хотя в ряде совр. работ данное объяснение было подвергнуто сомнению на том основании, что греч. буква χ обычно рассматривалась в качестве эквивалента сир. *k* (*Tubach, Zakeri.* 2001; подробнее см.: *Хосроев.* 2007. С. 88–89), во мн. случаях χ использовалась и для передачи сир. *ḥ* (*Schall A.* Studien über Griechische Fremdwörter im Syrischen. Darmstadt, 1960. S. 42).

Хотя христ. авторы, в т. ч. уже прп. *Ефрем Сирин* (*Ephraem Syr.* Contr. haer. 56. 1–2), свидетельствовали о том, что Мани дал имя приверженцам созданной им религ. системы, понятие «манихей» практически не использовалось в качестве самоназвания. Одним из немногих исключений является письмо, адресованное блж. *Августину,* еп. Гиппонскому, сторонником М. (ок. 404–406); в нем последний указывает на то, что епископ Гиппонский в действительности никогда не был манихеем (nunquam fuisse Manichaeum — *Secundinus Manichaeus.* Ep. ad Augustinum // PL. 8. Col. 574). Христ. самоидентификация характерна и для последователей Мани, к-рые именовали себя христианами (christiani — *Aug.* Contr. Faust. 26. 2), а свою «церковь» — невестой Христовой (ecclesia nostra sponsa Christi — Ibid. 15. 1). Правосл. христиан они обозначали терминами «полухристиане» (semichristiani — Ibid. 1. 2) и «полуиудеи» (semiiudaei — Ibid. 33. 3); использовалось также нейтральное «кафолики» (catholici — Ibid. 16. 7).

В сочинениях авторов, живших на территории Римской империи (как языческих, так и христианских), слово «манихей» приобрело исключительно негативные коннотации, поскольку М. сформировалось на территории Персии, являвшейся главным врагом Римской империи (*Coyle.* 2009. P. 4–10; *Baker-Brian.* 2011. P. 2–7). Даже *Афраат,* живший в Персии, в своих тахвитах (*taḥwīṯā,* образец, демонстрация — название каждого из 23 сохранившихся сочинений Афраата) сопровождает указание на персид. происхождение учения Мани негативными оценками (*Aphr.* Demonstr. 3. 9. 116). Мн. христ. авторы возводили имя Мани (Μανής) и термин Μανιχαῖος к греч. словам μανείς (безумный) и μανία (безумие) (*Cyr. Hieros.* Catech. 6. 24; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66. 1; *Aug.* Contr. Faust. 19. 22; *Idem.* De haer. 46. 1). В сир. традиции был предложен особый вариант этимологии: имя Мани происходит от слова *mānā,* к-рое обозначает сосуд и одежду. Мани был для них «сосудом, полным сокрытой желчи» (*Ephraem Syr.* De Crucifix. 5. 11) и «одеждой, изнашивающей тех, кто облачается в нее» (*Idem.* Contr. haer. 2. 1). Свт. *Епифаний Кипрский,* писавший на греческом языке, был осведомлен об этом объяснении имени Мани и указывал, что «на вавилонском языке» (κατὰ τὴν τῶν Βαβυλωνίων γλῶτταν) оно означает «сосуд» (σκεῦος; см.: *Epiph.* Adv. haer. 66. 1). По-видимому, прп. Ефрем Сирин был знаком и с греческим вариантом этимологии — в его творениях Мани именуется «безумным человеком» (*Ephraim's* Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan / Ed. C. W. Mitchel. L.; Oxf., 1912. Vol. 1. P. 9).

Источники, привлекаемые для реконструкции манихейского учения, делятся на 2 типа: 1) прямые свидетельства, принадлежащие самим манихеям; 2) внешние свидетельства о М. (прежде всего, христ. полемические трактаты, а также сочинения мусульм. авторов).

Внутренние источники. Вплоть до XX в. главным источником сведений о М. были антиманихейские полемические сочинения. Ситуация кардинально изменилась благодаря находкам множества фрагментов подлинных манихейских текстов. Так, в ходе экспедиции Берлинского этнографического музея в Турфанском оазисе (1902–1914) были открыты фрагменты на иран. языках (среднеперсид., парфянском и согдийском); рукописи датируются VIII–X вв. Наиболее важными среди этих произведений являются фрагменты из соч. «Шапуракан», адресованного шаху Шапуру I (241–270) и имевшего своей целью изложение профетологии и эсхатологии М., «Книга исполинов» («Книга гигантов»), содержащая манихейский вариант истории об ангелах, к-рые сошли на землю для брака с дочерьми человеческими, и о рождении от них исполинов (ср.: Быт 6. 1–4). Важны также фрагменты из «Евангелия» и «Посланий» Мани, к-рые сохранили важную информацию не только о вероучении М., но и о дисциплине, принятой в манихейских общинах (*Хосроев.* 2007. С. 65–67).

Среди источников на греч. языке особый интерес представляет Кёльнский манихейский кодекс, который был приобретен в 1968 г. Кёльнским ун-том (Codex Manichaicus Coloniensis; изд. и англ. пер.: The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of His Body / Transl. R. Cameron, A. J. Dewey. Missoula, 1979; наиболее авторитетное изд.: Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes / Hrsg. L. Koenen, C. Römer. Opladen, 1988). Большая часть совр. исследователей датируют пергаменный кодекс, содержащий соч. «О рождении его тела» (по всей видимости, тела Мани, т. е. его «церкви», см: *Tardieu.* 2008. P. 50), кон. IV–V в. (см.: *Хосроев.* 2007. С. 51–52), хотя нек-рые ученые считают, что кодекс был создан не ранее 2-й пол. VII в. (*Fonkic, Poljakov.* 1990). Помимо кратких сведений о манихейской доктрине в сочинении приведены ценные материалы по биографии Мани.

Важный материал для реконструкции манихейского богослужения представляют тексты молитв на греч. языке из оазиса Дахла (Египет), в т. ч. текст ежедневной молитвы, читавшейся манихеями (найден в 1992 г.; изд.: *Jenkins R. G.* The Prayer of the Emanations in Greek from Kellis (T. Kellis 22) // Le Muséon. 1995. Vol. 108. P. 243–263). Многочисленные частные письма из сел. Келлис (Исмант-эль-Хараб) в Дахле содержат важные сведения о повседневной жизни манихейских общин в Египте (изд.: Greek Papyri from Kellis (P. Kell. G.) / Ed. K. A. Worp. Oxf.,

1995). Обширное собрание манихейской лит-ры на копт. языке сохранилось в Мединат-Мади (Эль-Файюм, Египет). Так, в Мединат-Мади было обнаружено соч. «Кефалайя» (Главы), которое представляет собой подробное изложение манихейской доктрины, составленное в виде записи ответов Мани на вопросы его учеников. 1-й раздел сочинения озаглавлен собственно «Кефалайя (Главы) учителя» (Kephalaia (I); изд.: Kephalaia. 1. Hälfte / Bearb. H. J. Polotsky, A. Böhlig. Stuttg., 1940. (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin; 1); Kephalaia. 2. Hälfte / Hrsg. A. Bohlig. Stuttg., 1940; англ. пер.: The Kephalaia of the Teacher / Transl. I. Gardner. N. Y., etc., 1995. (NHMS; 37); рус. пер.: Кефалайя («Главы»): Коптский манихейский трактат / Пер.: Е. Б. Смагина. М., 1998. (Памятники письменности Востока; 140)); части рукописи хранятся в Берлине (Berolin. Preuss. 15996) и Вене (Vindob. K. 1010). 2-й раздел, содержащийся в рукописи Dublin. Chester Beatty. Cod. C, имеет название «Главы мудрости господа моего Мани» (Kephalaia (II); факсимильное воспроизведение рукописи: *Giversen S.* The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Geн., 1986. Vol. 1: The Kephalaia of the Wisdom of My Lord).

Кёльнский манихейский кодекс. Кон. IV–V в. (?), VII в. (?) (P. Colon. 4780. P. 58, 63)

Значительное число манихейских рукописей на кит. языке было обнаружено в оазисе Дуньхуан (провинция Ганьсу, Китай) М. А. Стейном и П. Пелльо (1907–1908); особенно важны 2 сочинения: «Трактат», содержащий вопрос ученика Мани Адды к своему учителю, а также подробный ответ основателя М. с изложением главного содержания его доктрины (изд.: *Chavannes E., Pelliot P.* Un traité manicheen retrouvé en Chine // J. Asiatique. Ser. 10. P., 1911. T. 18. P. 499–617), и «Краткое содержание учений и правил религии Мани, Будды Света», по всей вероятности переведенное с парфянского языка (изд.: Mani, le Bouddha de Lumière: Cathéchisme manicheen chinois / Éd., trad. N. Tajadod. P., 1990. (Sources gnostiques et manichéennes; 3).

В качестве дидактического средства, призванного облегчить усвоение развитой мифологической системы, манихеи активно использовали живопись. У истоков этого жанра стоит «Образ» («Ардханг») — собрание созданных по указанию самого Мани изображений. Это собрание не сохранилось, однако на основе как аутентичной манихейской лит-ры, так и сообщений христ. и мусульм. авторов можно утверждать, что основными в «Образе» были космогонические и эсхатологические сюжеты. Сохранились фрагменты комментариев к «Образу», составленных на парфянском языке (изд.: *Henning W. B.* The Book of the Giants // BSOAS. 1943. Vol. 11. N 1. P. 71–72). Кроме того, иллюстрированные манихейские рукописи (гл. обр. кит. и уйгурские манускрипты VIII–XIV вв.) содержат богатый материал по учению М. (см.: *Gulácsi.* 2015).

Свидетельства противников М. Самым ранним антиманихейским сочинением является трактат «Против учения Мани» (изд.: *Alexandri Lycopolitani* Contra Manichaei opiniones disputatio / Ed. A. Brinkmann. Stuttg., 1895), к-рый, по всей видимости, был составлен в Египте ок. 300 г. Его автор — философ-неоплатоник Александр Ликопольский, о жизни к-рого не сохранилось никаких сведений. В рукописи IX в. (Laurent. 23), к-рая лежит в основе издания, автор назван обращенным из язычников (ἐπιτρέψαντος ἐξ ἐθνῶν), а свт. *Фотий I*, патриарх К-польский, именовал его епископом Ликопольским (*Phot.* Contr. Manich. 1. 11). Эта т. зр., поддержанная ранними исследователями, в наст. время окончательно отвергнута (см.: *Хосроев.* 2007. С. 32–33). В сочинении Александра Ликопольского кратко рассматривается доктрина М., к-рая сопоставляется с др. религ. системами. Александр Ликопольский выдвигает против манихеев традиц. обвинения в персид. происхождении их веры (*Alexandri Lycopolitani* Contra Manichaei opiniones disputatio. 2), в отсутствии у М. серьезных философских оснований (Ibid. 5), а также в его новизне (καινοτομία — Ibid. 4).

Важным источником являются «Деяния Архелая» (*Hegemon.* Arch.— см.: Frontiers of Faith. 2007), приписываемые *Игемонию*. Труд был составлен между 325, т. к. автор, будучи знаком с *Никейским Символом веры*, использует слово «единосущный» (*Hegemon.* Arch. 36. 8), 350/51 г., когда его цитирует свт. *Кирилл* Иерусалимский в своих «Огласительных поучениях» (*Cyr. Hieros.* Catech. 6. 20–35). «Деяния Архелая» дошли до наст. времени в сокращенном лат. переводе с греческого; в копт. текстах встречаются цитаты из данного сочинения; значительное число отрывков из оригинального текста сохранилось в составе «Панариона» свт. Епифания Кипрского, к-рый излагает манихейское учение и биографию Мани именно на основе этого источника (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66. 6–7, 23–31). «Деяния Архелая» представляют собой запись диспута между свт. *Архелаем*, еп. Кархара (Касхары), с Мани, якобы имевшего место в 277 г. В лит-ре Кархар отождествляется либо с персид. г. Кашкар в пров. Бет-Арамайе (близ совр. Эль-Кут, Ирак), либо с рим. г. Карры (ныне Харран, Турция) (*Lieu.* 1999. P. 140–146; *Смагина.* 2011. С. 12–16). Сюжет, связанный с диспутом, представляет собой лит. фикцию. Полемика автора «Деяний Архелая» была направлена против основных положений М.: учения о вечном сосуществовании двух начал, противоположности ВЗ и НЗ, а также представления о Мани как апостоле Христа. Кроме того, в состав сочинения входит недостоверное жизнеописание Мани, в т. ч. повествование о его казни. «Деяния Архелая» были одним из основных источников информации о М. для мн. христ. авторов. Так, Филастрий, еп. Бриксии (ныне Брешиа, Италия), в своем антиманихейском трактате, составленном между 380 и 391 гг. (изд.: PL. 12. Col. 1175–1176), опирался преимущественно на «Деяния...». Материал, восходящий к ним, использовал и *Феодорит*, еп. Кирский, в «Краткой истории еретических вымыслов» (CPG, N 6223;

ок. 450; изд.: PG. 83. Col. 336–556); по всей видимости, материал был заимствован из «Панариона» свт. Епифания Кипрского.

В IV в. был составлен ряд пространных полемических трактатов с названием «Против манихеев» (Κατὰ Μανιχαίων). Так, критика дуализма манихеев и их отношения к Свящ. Писанию содержится в сочинении *Серапиона,* еп. Тмуитского (CPG, N 2485; изд.: *Serapion of Thmuis.* Against the Manichees / Ed. R. P. Casey. Camb., 1931. (HarvTS; 15)). Аргументы, приводимые Серапионом, свидетельствуют о широкой образованности автора, однако его сведения о манихеях основаны на вторичных источниках (вероятно, на некоем христ. сочинении). Трактат *Тита Бострийского* в 4 кн., составленный ок. 362–364 гг., сохранился в сир. переводе, от греч. оригинала дошли лишь первые 2 кн. и часть 3-й (CPG, N 3575; изд.: *Titus Bostrensis.* Contra Manichaeos libri IV, Graece et Syriace / Ed. P.-H. Poitier e. a. Turnhout, 2013. (CCSG; 82)). В первых 2 книгах автор ведет полемику с М. на философско-диалектическом уровне, показывая иррациональный, «варварский» характер манихейской доктрины. В книгах 3 и 4 Тит Бострийский полемизирует с учением о двух началах, а также с манихейской интерпретацией ВЗ, якобы противоречившего НЗ. Текст содержит ок. 150 цитат из манихейских произведений, которые были доступны Титу Бострийскому в греч. переводе. Трактат был переведен на сир. язык вскоре после написания, что было связано с широким распространением М. в Сирии, к-рая стала базой для распространения М. на запад (см.: *Кессель.* 2015). Так, в Эдессе существовала манихейская община, созданная еще при жизни Мани. Опасность прозелитизма со стороны манихеев являлась стимулом для полемики с ними христ. авторов, одним из которых был прп. Ефрем Сирин. Последний выступал и против др. еретических течений, распространенных на территории Сирии и Месопотамии, в т. ч. против доктрин *Маркиона* и *Бардесана,* к-рых прп. Ефрем считал предшественниками Мани (изд.: *Ephraim's* Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. L., 1912. Vol. 1; 1921. Vol. 2). Антиманихейские произведения прп. Ефрема датируются временем после его переезда в Эдессу (363). Поскольку Мани составлял свои произведения на сир. языке, у исследователей есть уникальная возможность обнаружить у прп. Ефрема Сирина прямые цитаты (традиционно вводимые частицей *lam*) из этих произведений и реконструировать оригинальную терминологическую систему М. Вопросы, затрагиваемые в антиманихейских фрагментах прп. Ефрема, можно разделить на неск. тематических блоков: 1) космогонические и космологические темы; 2) антропология; 3) история; 4) эсхатология и 5) богослужение М. (подробнее см.: *Reeves.* 1997; *Bierbaums.* 2004; *Sala.* 2004).

Широкое распространение М. в Египте послужило причиной написания *Дидимом Слепцом* антиманихейского трактата (CPG, N 2545), в к-ром он критиковал доктрину о двух началах, а также отстаивал учение о свободе воли (*Did. Alex.* Contr. Manich. 3); при составлении трактата он опирался на произведения Серапиона Тмуитского и Тита Бострийского. Антиманихейская полемика содержится и в др. сочинениях Дидима, в т. ч. во фрагментах его толкований на Деяния св. апостолов, где он подвергает критике «вводящих [две] природы» (οἱ τὰς φύσεις εἰσάγοντες — *Idem.* Fragmenta in Actus Apostolorum. 10. 10 // PG. 39. Col. 1676 B), т. е. тех, кто учат о добре и зле как о двух совечных началах.

Одно из самых ранних христ. антиманихейских сочинений, составленных на лат. языке, «К Иустину-манихею» (Ad Justinum manichaeum; CPL, N 83; изд.: PL. 8. Col. 999–1010), приписываемое *Викторину Марию,* по стилю и содержанию значительно отличается от др. его произведений. По всей видимости, трактат принадлежит мч. *Викторину Петавскому* (*Фокин А. Р.* Христ. платонизм Мария Викторина. М., 2007. С. 69).

Свидетельства блж. Августина, к-рый в течение 10 лет (373–382/3) являлся манихеем, рассматриваются в качестве основного и заслуживающего доверия источника о М. Французский протестант. исследователь И. де Бособр предположил, что свидетельства Августина не могут приниматься безоговорочно, поскольку в свой манихейский период он не имел прямого доступа к трудам Мани (*Beausobre.* 1734. Vol. 1. P. 227–231, 436–437). Эта т. зр. исследователя не получила широкой поддержки в трудах ученых XVIII–XIX вв., настаивавших на достоверности сообщаемых блж. Августином сведений (см., напр.: *Baur.* 1831). По мере открытия аутентичных манихейских сочинений становилось очевидным соответствие информации, содержащейся в них, сообщениям епископа Гиппонского (см.: *Alfaric.* 1918. P. 215–225; *Menasce.* 1956; *Oort.* 1991).

Однако Дж. К. Койл высказал мнение, согласно которому следует отличать знания, полученные блж. Августином в манихейский период его жизни и отраженные в ранних трактатах, прежде всего в сочинениях «О нравах Вселенской Церкви» (De moribus Ecclesiae catholicae) и «О нравах манихеев» (De moribus manichaeorum) (388; CPL, N 621), от сведений о М., полученных им в ходе полемики с манихеями, в т. ч. с *Фавстом Милевским* и Фортунатом (*Coyle.* 2009. P. 251–263). Аргументы исследователя можно суммировать следующим образом: 1) сам Августин указывал на недостаток у него информации об «избранных» (electi), поскольку был лишь «слушателем» (auditor), или катехуменом, т. е. не являлся полноправным членом манихейской общины (*Aug.* Contr. Fortunat. 3); 2) в кн. «О нравах Вселенской Церкви» встречаются не вполне точные сведения о доктрине манихеев: так, блж. Августин указывает, что они верили в «двух богов» (*Idem.* De morib. Eccl. I 10. 16) и поклонялись солнцу и луне (Ibid. 20. 37); 3) хотя блж. Августин неоднократно упоминает о своем знакомстве с манихейской лит-рой (*Idem.* Confess. 3. 6; 5. 6–7), ничего не известно о конкретных трудах Мани или его последователей, к-рые были доступны Августину в его манихейский период. Тем не менее Койл признает, что трактаты «О нравах Вселенской Церкви» и «О нравах манихеев» в целом содержат достоверные сведения о манихеях, в т. ч. об отрицании ими ВЗ и нек-рых книг НЗ (*Idem.* De morib. Eccl. I 9. 14; 10. 16), о наличии 3 заповедей (печатей), к-рым следовали «избранные»,— «печатей уст, рук и сердца» (Ibid. II 10. 19), а также об обязанностях «слушателей» (Ibid. 17. 57; 18. 65). Несомненно, уже в манихейский период блж. Августин получил представление о доктрине манихеев, касавшейся происхождения и природы зла (Ibid. 2. 2), а также о космогонии М. (Ibid. 9. 14; 15. 36; 17. 60; 19. 73).

В соч. «De Genesi contra Manichaeos» (О кн. Бытие против ма-

нихеев, в 2 кн., 388–389; CPL, N 265) блж. Августин защищает повествование о сотворении мира, в котором манихеи пытались найти многочисленные противоречия. В трактатах «De libero arbitrio» (О свободном решении, 388 и 399; CPL, N 260) и «Contra Secundinum manichaeum» (Против Секундина манихея, 399; CPL, N 325) утверждается благая природа всего сотворенного, а также указывается, что все зло является не-сущим; во 2-м сочинении Августин также отвергает предложение Секундина вернуться в М. В труде «De duabus animabus contra manichaeos» (О двух душах против манихеев, 392; CPL, N 317) опровергается манихейское учение о том, что каждый человек наделен двумя душами, одна из к-рых сотворена Богом, а другая произошла из темного начала. В соч. «Disputatio contra Fortunatum» (Рассуждение против Фортуната, 392; CPL, N 317), составленном на основе диспута с манихейским священником, блж. Августин доказывает, что зло есть результат свободной воли человека, а не начало, совечное Богу. Подобные рассуждения содержатся также в труде «De natura boni contra manichaeos» (О природе блага против манихеев, 405; CPL, N 323).

Трактат блж. Августина «Contra Adimantum Manichaei discipulum» (Против Адиманта, ученика Мани, 394; CPL, N 319) представляет собой критику соч. «Disputationes» Адды (Адиманта), в котором последний поставил под сомнение преемственность между ВЗ и НЗ. Известно, что Адда был ближайшим учеником Мани и занимался миссионерской деятельностью в Римской империи (конечным пунктом его путешествия, начавшегося в Месопотамии, была Александрия). В своем трактате блж. Августин стремился показать согласие Откровения, к-рое легло в основу ВЗ, с его исполнением в НЗ. Многочисленные цитаты из некоего произведения Мани (среди исследователей нет единого мнения о том, с каким из сочинений основателя М. его следует отождествить, см.: *Хосроев.* 2007. С. 44) содержатся в трактате блж. Августина «Против основного послания манихеев» (Contra epistulam fundamenti Manichaeorum, 397; CPL, N 320). Отрывки из «Основного послания» приводятся блж. Августином также в сочинениях «О природе блага» и «Против Феликса манихея» (Contra Felicem manichaeum, 398; CPL, N 322), состоявшего из 2 книг; последнее представляет собой запись диспута, в результате которого Феликс, принадлежавший в числу «избранных» (electi), потерпел поражение и обратился в христианство, предав Мани анафеме. Самое большое антиманихейское сочинение блж. Августина «Contra Faustum manichaeum» (Против Фавста манихея, в 33 кн., 398–404; CPL, N 321) построено как опровержение соч. «Capitula», написанного Фавстом Милевским. В «Исповеди» блж. Августин упоминает о своем знакомстве с ним (*Aug.* Confess. 5. 6–7), однако соч. «Против Фавста манихея», к-рое построено как изложение спора между христианином и манихеем, было написано уже после смерти Фавста на основе его труда.

Краткая характеристика М. дана также в сочинении блж. Августина «De haeresibus» (О ересях, 428–429; CPL, N 314), на к-рое опирался в своих антиманихейских проповедях папа свт. *Лев I Великий.* Из трактата «О ересях» свт. Лев заимствовал описание таких черт М., как отрицание ВЗ, в т. ч. закона Моисеева и псалмов, внесение изменений в НЗ и введение апокрифических Евангелий (*Leo Magn.* Serm. 9. 4), дуализм, *докетизм,* а также представление о том, что Св. Дух явил Свое откровение через Мани (Ibid. 24. 4; 34. 4; 76. 6). По всей видимости, в изложении манихейской доктрины и практики свт. Лев Великий не выходил за рамки информации, содержащейся в антиманихейских полемических трактатах (*Wessel.* 2008. P. 121–127).

Полемика с М. оставалась актуальной и в VI в. Сведения о нем содержатся в гомилии «Против страшного нечестия манихеев», к-рая была произнесена 11 апр. 518 г. основоположником умеренного *монофизитства* патриархом *Севиром* Антиохийским и является одной из его «Кафедральных проповедей» (Λόγοι ἐπιθρόνιοι; Homiliae cathedrales; CPG, N 735); текст гомилии сохранился в сир. переводе (изд.: Les Homeliae cathedrales de *Sévère d'Antioche* / Éd., trad. M. Brière. P., 1960. P. 124–189. (PO; T. 29. Fasc. 1)). Севир цитировал сочинения Мани в греч. переводах, переводчики гомилии выполнили обратный перевод этих цитат на сир. язык. Вероятно, при подготовке проповеди, основной темой к-рой является космогония манихеев, Севир Антиохийский опирался на тот же источник, что и Феодорит Кирский. Противнику Севира халкидониту Иоанну Грамматику (см. *Иоанн Кесарийский*) принадлежат неск. антиманихейских сочинений, к-рые, по всей видимости, были составлены в 20-х гг. VI в., когда М. активно преследовалось как в Византии, так и в Персии. Иоанн Грамматик является несомненным автором 2 гомилий «Против манихеев» (Πρὸς μανιχαίος; CPG, N 6859–6860; изд.: *Ioan. Caes.* Adversus manichaeos // *Idem.* Opera quae supersunt / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977. P. 85–105. (CCSG; 1)) и соч. «Силлогизмы святых отцов» (Συλλογισμὸς ἁγίων πατέρων, Syllogismi sanctorum patrum; CPG, N 6861; изд.: Ibid. P. 131–133). Мн. совр. исследователи считают его также автором соч. «Диалог Иоанна Православного с манихеем» (Διάλεξις Ἰωάννου Ὀρθοδόξου πρὸς μανιχαίον, Disputatio cum manichaeo; CPG, N 6862; изд.: Ibid. P. 109–128), содержащего изложение манихейской космологии и антропологии. Ранее это произведение приписывалось прп. *Иоанну Дамаскину,* поскольку у последнего имеется соч. «Против манихеев», написанное в форме диалога между христианином и сторонником М. (Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατὰ Μανιχαίων, Contra Manichaeos; CPG, N 8048; изд.: Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / Hrsg. B. Kotter. B.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 351–398. (PTS; 22)).

После издания имп. св. *Юстинианом I* эдикта против еретиков (529) один из важнейших сторонников Севира, *Захария Ритор,* еп. Митилинский, составил антиманихейский трактат (Adversus Manichaeos; CPL, N 6998; изд.: *Pitra.* Analecta Sacra. 1888. T. 5. P. 67–70), от к-рого сохранился небольшой фрагмент. Захарии также принадлежит соч. «7 глав против манихеев» (*Zach. Rhet.* Capita VII contra Manichaeos; CPG, N 6997; изд.: *Ioan. Caes.* Opera quae supersunt. Turnhout, 1977. P. XXXIII–XXXIX; оно представляет собой перечень анафематизмов, которые должны были публично прочитать и подписать лица, отрекающиеся от М. и вступающие в Церковь. Это произведение достаточно подробно передает содержание манихейской мифологии и является одним из наиболее

надежных источников, что подтверждается данными оригинальной манихейской литературы (*Хосроев*. 2007. С. 38–39).

В VII в. на территории Византии стало распространяться павликианство (см. ст. *Павликиане*), связывавшееся визант. полемистами с М., свидетельством чего служит название трактата Петра Сицилийского «История манихеев, которые также именуются павликианами» (между 870 и 874 гг.; изд.: *Petrus Siculus*. Historia Manichaeorum qui et Pauliciani dicitur / Ed. C. Astruc e. a. // TM. 1970. Vol. 4. P. 3–67). По поручению имп. *Василия I Македонянина* (867–886) Петр Сицилийский отправился в столицу павликиан Тефрику и узнал об их желании организовать миссию в Болгарии. Составляя трактат, он опирался не только на сведения, полученные в ходе личных встреч со сторонниками ереси, и на информацию, содержащуюся в их сочинениях, но и на свидетельства о М. в «Огласительных поучениях» свт. Кирилла Иерусалимского и в «Панарионе» свт. Епифания Кипрского (см.: *Бартикян*. 1961). Свт. Фотий, патриарх К-польский, в своей «Библиотеке» ссылается на несохранившееся соч. «Против манихеев» Гераклиана, еп. Халкидона (*Phot.* Bibl. T. 2. P. 9–10).

Весьма значительный материал по истории М. представлен в произведениях араб. авторов IX–XII вв., причем их сведения подтверждаются данными оригинальных манихейских текстов (*Хосроев*. 2007. С. 48–49). Так, аль-Якуби (ум. нач. X в.), имевший доступ к араб. переводам первоисточников, в своей «Истории» сообщает важную информацию не только о мифологии М., но и о каноне манихейских сочинений (*Ibn Wādhih qui dicitur al-Ja'qubī*. Historia / Ed. M. Th. Houtsma. Leiden, 1883. P. 180–181). В труде аль-Масуди (ум. ок. 957) «Золотые копи» содержатся важные сведения по истории распространения М. в мусульм. мире (изд.: *Maçoudi*. Les Prairies d'or / Éd., trad. C. B. de Meynard, P. de Courteille. P., 1877. Vol. 9). Араб. энциклопедист ан-Надим (ум. 995/8) в трактате «Китаб аль-Фихрист» излагает биографию Мани и подробно описывает манихейскую доктрину (*Ibn al-Nadim*. Kitāb al-Fihrist / Ed. R. Tajaddud. Tehrān, 1971. P. 391–402). Аль-Бируни (ум. сер. XI в.) в своей «Хронологии» упоминает точную дату рождения Мани (Chronologie orientalischer Volker von *Albīrūnī* / Hrsg. E. Sachau. Lpz., 1878. S. 118, 207), к-рая была заимствована из трактата последнего «Шапуракан».

Манихейская литература. *Канон манихейских сочинений.* Как в аутентичной манихейской лит-ре, так и в сочинениях противников М. упоминается канон «священного писания», авторство к-рого приписывается Мани. Основатель М., говоря о превосходстве своей религии над христианством, зороастризмом и буддизмом, подчеркивал, что сам составлял «святые книги», дабы они не подверглись искажению после его смерти (Kephalaia (I). 7. 18–8. 20). Одно из наиболее ранних свидетельств об этом каноне содержится в «Деяниях Архелая», где перечислены 4 сочинения: «Книга таинств», «Книга глав» («Кефалайя»), «(Великое) Евангелие» и «Книга сокровищ (Сокровище жизни)». Согласно «Деяниям...», Мани положил эти книги в основу своей доктрины (*Hegemon*. Arch. 62. 6). Многочисленные христ. авторы, опиравшиеся на «Деяния Архелая», давали в своих сочинениях такие же описания манихейского канона, к-рые, однако, могли отличаться в деталях. Так, сир. богослов *Феодор бар Кони* († ок. 800) перечисляет произведения Мани в ином порядке (*Theodor. bar Koni*. Lib. Schol. 69. P. 311–318). Свт. Епифаний Кипрский в «Панарионе» в целом воспроизводит список, содержащийся в «Деяниях Архелая» (*Epiph*. Adv. haer. [Panarion]. 66. 2); в другом же фрагменте он предлагает иной вариант манихейского канона: трактат «Таинство Мани», состоящий из 22 книг по числу букв сир. алфавита; «Сокровище»; «Малое сокровище» и соч. «Об астрологии» (Ibid. 66. 13). Это сообщение Епифания не вполне точно, поскольку сочинением Мани, включавшим 22 книги, было «Евангелие». Сведения о манихейском «пятикнижии» впервые встречаются в сочинении блж. Августина «Против Феликса манихея» (*Aug*. Contr. Felic. 1. 14), однако названия всех 5 книг не приведены; известно лишь, что в данный список входили «Основное послание» и «Сокровище» (Ibidem).

Самый полный в греч. традиции список манихейской лит-ры, к-рый практически полностью совпадает с каноном «священного писания» по версии самих манихеев, содержится в сочинении клирика храма Св. Софии пресв. *Тимофея* Константинопольского (VI в.) «О приходящих в Церковь» (CPG, N 7016; изд.: PG. 86. Col. 11–74): 1) «Живое Евангелие» (Τὸ ζῶν Εὐαγγέλιον); 2) «Сокровище жизни» (Ὁ θησαυρὸς τῆς ζωῆς); 3) «Собрание писем» (Ἡ τῶν ἐπιστολῶν ὁμάς) Мани; 4) «Книга таинств» (Ἡ τῶν μυστηρίων); 5) «Семисловие Алогия» (Ἡ ἑπτάλογος Ἀλογίου); 6) «Книга молитв» (Ἡ τῶν εὐχῶν); 7) «Кефалайя» (Ἡ τῶν κεφαλαίων); 8) «Прагматейя исполинов» (Ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία) (*Tim. Const*. De recept. haer. 86. Col. 21). Высокая степень достоверности характерна также для сведений араб. авторов (в т. ч. аль-Якуби, ан-Надима, аль-Бируни), читавших труды Мани. Все араб. авторы, писавшие о М., упоминают среди манихейских сочинений кн. «Шапуракан», неизвестную греч. и лат. авторам. В целом Тимофей и авторы-мусульмане знают манихейский канон практически в том же виде, в каком он сохранился в оригинальной лит-ре приверженцев М. (*Хосроев*. 2007. С. 71–87). Списки «канонических сочинений», приведенные в собственно манихейских текстах, содержат 7 книг (подробнее о «канонических» и «неканонических» книгах М. см.: *Tardieu*. 2008. P. 34–50; *Смагина*. 2011. С. 80–90).

1. «Евангелие» («Живое Евангелие», «Великое Евангелие», «Евангелие святейшей надежды»), основное произведение Мани, содержавшее 22 главы по числу букв сир. алфавита. Отрывки сохранились в составе турфанских фрагментов, а также у христ. и мусульм. авторов. Кёльнский манихейский кодекс содержит 3 цитаты из «Евангелия». В 1-й Мани называет себя «апостолом Иисуса Христа по воле Бога, Отца истины», Который даровал ему откровение, и сообщает, что написал этот труд, чтобы «изложить в нем все высшие таинства»; согласно фрагменту, приводимому аль-Бируни, Мани объявил себя «Утешителем, о Котором возвестил Христос». Во 2-м фрагменте из Кёльнского кодекса основатель М. заявляет о своей готовности явить новое откровение, если соблаговолит Отец истины. Согласно 3-й цитате, надежда и истина были даны Мани через его «сотоварища». Термин «Сотоварищ» (Σύζυξ, Σύζυγος) используется в манихейских текстах, как правило, для обозначения эманации Разума света,

«Мани, апостол Иисуса Христа». Мани с учениками. Резная печать. Сер. III в. (Paris, INT. 1384BIS)

являющейся «апостолу»; в «Псалмах Бемы» он отождествляется с Христом. По всей видимости, прототипами «Сотоварища» являются ангелы-толкователи (angeli interpretes), играющие важную роль в рамках жанра *апокалиптики,* в т. ч. в библейской Книге пророка *Даниила*. Поскольку манихеи активно использовали «Евангелие» в своей миссионерской деятельности, уже при жизни Мани оно было переведено на греч., среднеперсид. и парфянский языки.

2. «Сокровище жизни» представляет собой первое систематическое изложение манихейской доктрины, составленное в форме апологии. В 2 фрагментах, приводимых аль-Бируни, говорится о небесных силах, или ангелах («стражах», ср.: Дан 4. 10); они отличаются между собой служением, к-рое им поручил «Третий посланник» (одна из эманаций Отца величия, к-рая отделяет свет от мрака в области их смешения). Отрывки из сочинения также цитируют блж. Августин (*Aug.* Contr. Felic. 2. 5) и *Эводий из Узалиса* (*Evodius Uzalensis.* De fide contra Manichaeos // PL. 42. Col. 1142–1144; трактат «О вере против манихеев» (CPL, N 390) ранее ошибочно приписывался блж. Августину, к-рый также цитирует указанный выше фрагмент в соч. «О природе блага против манихеев» (*Aug.* De natura boni. 44)).

3. «Книга таинств». О содержании известно из сообщения ан-Надима, к-рый перечисляет названия 18 глав трактата. Одной из основных целей Мани при его составлении была полемика со сторонниками Бардесана. По всей видимости, труд был составлен в период наиболее интенсивных контактов Мани с христ. общинами Сирии и Месопотамии (60–70-е гг. III в.).

4. «Прагматейя». Греч. слово πραγματεία имеет широкий спектр значений (LSJ. 1996. P. 1457–1458), среди к-рых следует особо отметить следующие: 1) «дела, занятия»; 2) «трактат»; 3) «толкование, трактовка»; 4) «легенды, исторические повествования»; Х. Я. Полоцкий указывал на то, что в данном случае термин πραγματεία является техническим термином для обозначения трактата (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty / Hrsg. H. J. Polotsky. Stuttg., 1934. Bd. 1: Manichaische Homilien. S. 25). Поскольку сохранилось лишь незначительное число цитат из сочинения, в исследовательской литературе было высказано несколько предположений о содержании книги. По мнению К. Шмидта и Полоцкого, «Прагматейя» представляла собой сочинение «практически-этического содержания» (*Schmidt C., Polotsky H.-J.* Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler. B., 1933. S. 39). М. Тардьё, проводя параллель между повествованиями о Троянской войне (Τροϊκὴ πραγματεία) и названием труда Мани, утверждал, что «Прагматейя» содержала изложение манихейских космогонических легенд (*Tardieu.* 2008. P. 41–43). Е. Б. Смагина считает, что в сочинении толковалась доктрина М. (*Смагина.* 2011. С. 83–84).

5. «Книга исполинов» («Книга гигантов»), отрывки из к-рой сохранились в составе турфанских фрагментов на среднеперсид. языке (изд.: *Henning W. B.* Ein manichäisches Henochbuch // SPAW. 1934. H. 1. S. 27–35; *Idem.* The Book of the Giants // BSOAS. 1943. Vol. 11. N 1. P. 52–74). Сочинение было широко известно благодаря миссионерской деятельности сторонников Мани: оно упоминается в декрете папы св. *Гелазия I* и в кит. манихейском источнике VIII в. «Книга исполинов» испытала определенное влияние произведения с тем же названием, составленного в иудейской среде в межзаветный период, а также *Еноха первой книги.* Целью Мани при составлении трактата было отождествление падших ангелов с иран. божествами и демонами (*Смагина.* 2011. С. 85).

6. «Послания». Сохранились в составе турфанских фрагментов, в «Кёльнском манихейском кодексе», а также в цитатах, приводимых христианскими и мусульм. авторами. Так, блж. Августин и Эводий неоднократно цитируют «Основное послание» (*Aug.* Contr. ep. Manich. // Oeuvres de *Saint Augustin* / Éd. R. Jolivet, M. Jourjon. Brux., 1961. Vol. 17: Six traites anti-manicheens. P. 398, 418–430; *Idem.* De natura boni. 46; *Evodius Uzalensis.* De fide contra Manichaeos. 5–11). Послания делятся на неск. групп: краткие приветствия, адресованные членам новых манихейских общин, или извещения о грядущем посещении их Мани; послания, в к-рых затронуты вероучительные темы (как правило, были адресованы миссионерам); послания с изложением вопросов дисциплинарного характера и т. д. Из огромного корпуса текстов, до наших дней сохранилась лишь малая часть. При этом не все послания, приписываемые основателю М., в действительности принадлежат ему; их авторами могут являться его ближайшие сподвижники. Ан-Надим приводит перечень, к-рый содержит заглавия 76 писем, а также указывает имена адресатов, живших в Иране, Армении, Индии и др. регионах.

7. Псалмы и молитвы. Сохранилось большое число манихейских псалмов (как фрагментов, так и полных текстов) на парфянском (*Boyce M.* A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection. B., 1960), копт. (A Manichaean Psalm-Book / Ed. C. Allberry; with a contrib. by H. Ibscher. Stuttg., 1938. Pt. 2; The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library: Psalm Book. Gen., 1988. Pt. 1–2; Turnhout, 1998. Fasc. 1: Die Bema-Psalmen. Fasc. 2: Die Herakleides-Psalmen) и китайском (*Waldschmidt E., Lentz W.* A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang // JRAS. 1926. Vol. 58. N 1. P. 116–122; *Iidem.* Die Stellung Jesu in Manichäismus // APAW: PhHK. 1926. Bd. 4. S. 1–134) языках. У исследователей нет достаточных оснований утверждать, что в этих сборниках содержались подлинные произведения Мани, к-рый, согласно коптскому тексту, составил 2 псалма (возможно, речь идет о 2 циклах псалмов). Корпус молитв, по всей видимости, включал молитвы, которым основатель М. обучал общину, в т. ч. молитвы солнцу и луне.

Произведения, не вошедшие в состав канона. 1. «Шапуракан». Самое раннее произведение Мани,

составленное на среднеперсид. языке и представлявшее собой апологию новой религ. системы (изд.: *MacKenzie D. N.* Mani's Šābuhragān // BSOAS. 1979. Vol. 42. N 3. P. 500–534; 1980. Vol. 43. N 2. P. 288–310). Отрывки из «Шапуракана» — в цитатах у араб. авторов, в т. ч. у аль-Бируни (*Абу Рейхан Бируни.* Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. 1. С. 212). Манихейские божества носят в «Шапуракане» гл. обр. зороастрийские имена. В 1-й части книги содержится автобиография основателя М., в к-рой Мани сообщает о том, что ему, как и Будде, Зороастру и Христу, было дано откровение.

2. «Кефалайя» («Главы»). До сих пор окончательно не решена проблема оригинального текста «Кефалайя». Так, нек-рые исследователи полагали, что им был сирийский, а копт. перевод был подготовлен непосредственно с сирийского (*Baumstark A.* Rez.: Polotsky H. J. Manichaische Homilien: // Oriens Chr. 1935. Bd. 32. S. 257–268; *Nagel P.* Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprächlicher Sicht // Orientalische Literaturzeitung. B., 1966. Bd. 61. N 1/2. Sp. 7); возможно, имелась промежуточная греч. версия (см.: *Смагина.* 2011. С. 118–123). Др. авторы выдвигают аргументы в пользу греч. оригинала (*Böhlig A.* Mysterion und Wahrheit: Gesammelte Beiträge z. spätantiken Religionsgeschichte. Leiden, 1968. S. 228–229; *Kasser R.* Le cheminement de l'ame, second chant de Thôm le Manichéen // RTPhil. 1990. Vol. 122. P. 505–515).

История М. *Мани — основатель М.* Время и место рождения Мани указаны им самим в соч. «Шапуракан». В гл. «О приходе пророка» (отрывок приводится аль-Бируни) он пишет, что родился в Вавилонии в 527 г. «эры вавилонских астрономов», или в 4-й г. правления царя Парфии Артабана V, в дер. Мардину, которая была расположена на верхнем канале Кута. Составитель «Кефалайя» опирается на данный фрагмент из «Шапуракана», уточняя в главе «О приходе апостола» месяц, в который родился основатель М.: «Месяц фармути... В то самое время он дал мне образ, который я ношу,— в годы Артабана, царя Парфии» (Kephalaia (I). 1. 14. 26–29). Это позволяет датировать рождение Мани апрелем 216 г. Достоверно известно лишь имя отца Мани — Патик (сир. ܦܛܝܟ; греч. Παττίκος, Πατέκιος; по всей видимости, имя иран. происхождения, точная этимология к-рого неясна); он был выходцем из Хамадана (территория совр. Ирана). Что касается матери основателя М., то в источниках приведены различные варианты ее имени (*Хосроев.* 2007. С. 88–90). Тардьё полагает, что усвоение ей имени Мария имело целью сопоставить мать Мани с Пресв. Богородицей. По мнению исследователя, упоминание в вост. манихейских источниках переселения родителей Мани из Мидии в Ктесифон является позднейшим добавлением, призванным показать сходство между этим путешествием и бегством обручника Иосифа с младенцем Христом и Пресв. Девой Марией в Египет (*Tardieu.* 2008. P. 2–3), однако переселение имело место еще до рождения Мани. Др. параллелью с евангельским повествованием является указание на то, что Мани был единственным сыном в семье, а также сведения о принадлежности его родителей к царскому роду (по всей видимости, и отец и мать Мани были Аршакидами).

Согласно ан-Надиму, когда жена Патика была беременна, он получил откровение в виде голоса, сказавшего ему: «Патик, не ешь мяса, не пей вина, не имей общения с женщинами!» Это откровение было получено Патиком во время посещения «дома идолов», т. е. языческого святилища, а не зороастрийского храма огня. После этого он вступил в общину «крестителей» (в «Кёльнском манихейском кодексе» — βαπτισταί); возможно, данное движение было родственно *мандеям* (*Rudolph K.* The Baptist Sects // The Cambridge History of Judaism. Camb.; N. Y., 1999. Vol. 3: The Early Roman Period. P. 471–500). Мани утверждал, что родоначальником движения «крестителей» был Альхасай (Элькасай), упоминаемый в ряде раннехрист. источников как основатель секты эльксаитов; в наст. время связь Альхасая и этой секты признают большинство исследователей (см., однако, противоположное мнение: *Luttikhuisen.* 1984).

Впосл. Патик занял важное место в общине, став «главой дома» (οἰκοδεσπότης) (Codex Manichaicus Coloniensis. P. 89), т. е. «пресвитером». Когда Мани исполнилось три года, отец привел его в свою общину (Ibid. P. 11). В 12 лет Мани получил первое откровение: ему явился «Сотоварищ», к-рый призвал его подготовить себя к принятию откровения: «Укрепи свои силы, сделай твердым твой ум и прими все, что будет явлено тебе»; после этого Мани, несмотря на свой юный возраст, стал говорить «слова мудрости» (Ibid. P. 13). По всей видимости, манихейский автор, составлявший жизнеописание Мани, использовал в качестве образца евангельское повествование о беседе 12-летнего Иисуса с учителями в Иерусалимском храме, когда все слушавшие «дивились разуму и ответам Его» (Лк 2. 47); сходные параллели прослеживаются в неск. манихейских текстах (*Хосроев.* 2007. С. 93).

Др. откровение Мани получил, когда ему исполнилось 24 года; теперь он должен был возвестить новое учение открыто. Согласно соч. «Кефалайя», к Мани сошел «Параклит живой» и открыл ему основные положения М.: учение о двух началах («тайна света и мрака»), их борьбе («тайна великого раздора, который затеял мрак») и смешении, а также о происхождении мира и первого человека (Kephalaia (I). 1. 14–15). Согласно ан-Надиму, получение откровения совпало с коронацией Шапура I как соправителя своего отца, шаха Ардашира I (1 нисана 551 г. эры Селевкидов, т. е. 12 апр. 240 г.); это сообщение содержится и в манихейской лит-ре, в т. ч. в «Кёльнском кодексе». По мнению Тардьё, манихейские авторы сознательно стремились показать, что получение Мани откровения совпало в пределах неск. дней не только с коронацией Шапура I, но и с полнолунием (2 нисана, или 13 апр.), а также с днем рождения основателя М. (8 нисана, или 19 апр.). Это было призвано символизировать начало царствования нового шаха, к-рого Мани, по-видимому, намеревался обратить в М., наступление новой эпохи и пришествие в мир нового пророка (*Tardieu.* 2008. P. 10).

Вскоре начался открытый конфликт Мани с руководством общины «крестителей», хотя тогда же у него появились и первые сторонники; ранее, по свидетельству старейшин «крестителей», Мани соблюдал все принятые в общине установления. Во время спора с «крестителями» основатель М. затронул вопрос о «заповедях Спасителя» (смысл данной фразы не вполне ясен), а также подверг критике практику омовения («крещения», βάπτισμα), в т. ч. обы-

чай совершать омовение овощей и фруктов. Мани сослался на пример Христа, Который не предписывал совершать ничего подобного, т. к. чистота понимается в Свящ. Писании как умение отделять свет от тьмы, жизнь от смерти, чистые воды от нечистых (Codex Manichaicus Coloniensis. P. 84–85). Первоначально община пыталась переубедить Мани и созвала собрание старейшин. Старейшины попросили Патика убедить сына изменить свое поведение, на что он ответил: «Призовите его самого и убедите» (Ibid. P. 90). По мнению Тардьё, в данном случае в жизнеописание Мани сознательно помещена параллель с евангельским повествованием (см.: *Tardieu.* 2008. P. 11–13), поскольку слова Патика напоминают ответ родителей слепорожденного, исцеленного Христом, на вопрос фарисеев (Ин 9. 21). Явившийся на собрание Мани был избит (Codex Manichaicus Coloniensis. P. 88).

Узнав от «Сотоварища», что он послан к каждому народу и что через него новое учение должно быть проповедано по всему миру, Мани тайно оставил общину и в сопровождении 2 учеников из числа бывш. «крестителей» (Симеона и Авизахии) пришел в Ктесифон (Codex Manichaicus Coloniensis. P. 106). Вскоре к ним присоединился Патик, к-рый нашел их в дер. Насер (Ναστήρ) близ города. Эти события могут рассматриваться в качестве начала деятельности Мани как «пророка» М.; согласно манихейской традиции, нашедшей отражение также в сочинениях араб. авторов, имя Мани замыкает список великих пророков, среди которых Христос, ветхозаветные праотцы (*Адам, Сиф, Енос, Енох, Ной, Сим, Авраам*), ап. *Павел,* а также основатели зороастризма и буддизма (состав списков отличается в разных трактатах, см. сравнительную таблицу: *Tardieu.* 2008. P. 16–17). После посещения Мидии и г. Ганзак Мани отправился в порт Фарат, который находился в устье Тигра и Евфрата, а затем в Индию (исследователи не обладают информацией о том, какие районы страны он посетил). О такой последовательности миссионерских путешествий Мани свидетельствует «Кёльнский кодекс» (Codex Manichaicus Coloniensis. P. 121), хотя, согласно «Кефалайя», Индия была первой страной, к-рую он посетил (Kephalaia (I). 1. 15. 25). По

Мани и шаханшах Шапур I. Миниатюра из рукописи «Шахнаме» Фирдоуси. 1610–1620 гг. (Brit. Lib. Add. 5600. Fol. 404v)

свидетельству Мани, содержащемуся в «Кефалайя», его проповедь «взволновала всю землю Индийскую», после чего местная знать изгнала его (Ibid. 76. 184–185). Возможно, опорными пунктами для проповеди нового учения были общины «крестителей». После того как Шапур I стал единоличным правителем (апр. 242), Мани вернулся в Персию. Некоторое время он находился в Рев-Ардашире, а затем прибыл в столицу и встретился с шахом; если принять реконструкцию фрагмента из «Кефалайя», предложенную издателями, то Мани был призван ко двору самим Шапуром (Kephalaia (I). 1. 15. 27–28). По словам Мани, шах благожелательно отнесся к нему («он принял меня с великой честью и похвалил, что я ходил в разные страны, проповедуя слово жизни») и сделал его своим приближенным. Мани было дано право проповедовать М. на территории всей империи Сасанидов. Возможно, именно в этот период он составил книгу «Шапуракан» и преподнес ее Шапуру. Есть основания полагать, что такое отношение шаха к Мани было вызвано обращением брата Шапура Пероза в М. (*Хосроев.* 2007. С. 99–100).

В течение длительного времени Мани сопровождал Шапура I в его путешествиях по Персии. Так, Мани посетил территорию Парфии и дошел до границ с Римской империей; в частности, известно о проповеди Мани в пограничной Адиабене (Хедаяб) (Kephalaia (I). 1. 15. 33–16. 2). Миссионерскую работу за пределами Персии основатель М. поручил своим ученикам. Еще во время пребывания в Рев-Ардашире Мани отправил в Индию «пресвитера» Патика (возможно, своего отца) с неким Иоанном (или Иннаем). Затем из г. Вех-Ардашир (Селевкия) Мани отправил в Римскую империю иного Патика, к-рый носил титул «учитель», одного из своих 12 «апостолов» Адду (Адиманта), а также некоего переписчика Мани. Обратив большое число местных жителей в М., Патик вернулся в Персию, Адда же продолжил проповедь и основал множество общин. Конечной целью его путешествия была Александрия, где Адда также создал манихейскую общину (возможно, ок. 250). По всей видимости, целью проповеди на первом этапе было обращение в М. арамеоязычного населения, представители к-рого владели и греч., и сир. языком; затем арамеи могли обеспечить успех миссии среди греч. населения. Весьма успешной была проповедь нового учения в Египте (об этом свидетельствует обширная манихейская лит-ра на копт. языке). Находясь в г. Халван, Мани отправил миссию в вост. области Персии, в к-рых население говорило на парфянском языке; миссией руководил один из ближайших учеников Мани «учитель» Мар Аммо (*Хосроев.* 2007. С. 216–229).

Исследователи не располагают достоверными сведениями о деятельности Мани в течение последующих неск. десятилетий вплоть до смерти шаха Шапура I (270), когда на престол вступил его сын Ормизд I (он был третьим сыном шаха, однако в списке наследников, составленном при Шапуре, его имя находилось на первом месте, см.: *Rahim Shayegan M.* Hormozd I // EncIran. 2004. Vol. 12. Fasc. 5. P. 462–464). Ормизд I придерживался политики веротерпимости, основы которой были заложены его отцом; содержащаяся в антиманихейской лит-ре информация о том, что в последние годы правления Шапура Мани впал в немилость, не подтверждается источниками (*Хосроев.* 2007. С. 102). Тардьё объясняет данный факт тесными связями Мани с рядом придворных; по мнению исследователя, Мани стремился к тому, чтобы его учение стало офиц. религией Персии вместо зороастризма (*Tardieu.* 2008. P. 25). Однако Мани не успел повлиять на изменение статуса М., в т. ч. в связи со скорой смертью Ормизда (273). Новым шахом стал старший сын

Шапура Бахрам I, к-рый отказался от политики веротерпимости; одной из причин могли быть интриги верховного жреца зороастрийцев Картира. Зная об этом, Мани решил покинуть Ктесифон и достиг Хузестана, однако, подчинившись распоряжению шаха, прибыл в Белапат, зимнюю столицу Бахрама I. После личной встречи с шахом Мани был заключен в темницу, где его могли посещать ученики. Через 26 дней после своего ареста Мани скончался. По всей видимости, причиной смерти было истощение; распространенная легенда о казни Мани (в т. ч. о его крестной смерти), нашедшая отражение как в манихейской литературе, так и в полемических сочинениях христ. авторов, не имеет под собой исторических оснований (*Хосроев*. 2007. С. 104–106).

В ряде парфянских фрагментов из манихейской лит-ры кончина Мани датируется понедельником 4-го числа месяца шахревар; в копт. источниках говорится о 4-м дне месяца фаменот. Исследователи указывали разные дни в качестве точной даты смерти Мани: 14 февр. 276 г., 20 марта 276 г., 26 февр. 277 г. В. Б. Хеннинг, ссылаясь на кит. манихейский «Компендиум», согласно которому Мани умер «в четвертый день первого месяца во второй год периода Тайши династии Цзинь», считал этой датой 2 марта 274 г. (2-й год периода Тайши соответствует 266 г., однако в данном случае следует сделать поправку на 8 лет, что связано с невнимательностью переписчика); в данном случае исследователь опирается на уйгурский манихейский текст, составленный в 522 г. (ссылки на источники и лит-ру см.: Там же. С. 106–107). 2 марта 274 г. действительно приходилось на понедельник, однако соответствовало 6 фаменота (16 адара). По всей видимости, в первоначальную дату, к-рая могла содержаться в греч. источнике с жизнеописанием Мани, входило название вавилонского месяца адар; на место этой даты егип. переводчики поставили месяц фаменот (*Taqizadeh S. H., Henning W. B.* The Dates of Mani's Life // Asia Major. N. S. 1958. Vol. 6. P. 107). Что касается 4 шахревара, то в персид. календаре шахреваром также именовался 4-й день любого месяца. Поскольку в 274 г. 4 адара (19 февр.) приходилось на четверг, нельзя исключать, что переписчик греч. текста принял обозначение числа «30» (λ′) за обозначение «4» (δ′); это предположение подтверждается тем, что 30 адара совпадало с понедельником. Т. о., есть определенные основания датировать смерть Мани понедельником 16 марта (30 адара, 20 фаменота) 274 г., хотя эта проблема исследователями окончательно не решена.

М. в Иране в кон. III–VII в. Сохранившаяся манихейская лит-ра служит источником для изучения гл. обр. начального периода в истории М.: деятельность Мани, а также его ближайших учеников и преемников (*Хосроев*. 2007. С. 229–234). Известно, что через некоторое время после смерти основателя М. главой (*qpalpālā*, ἀρχηγός, princeps) манихейской «церкви» стал Сисинний, принадлежавший к числу его ближайших учеников. Сисинний занимал эту должность в течение 10 лет и был казнен во время гонений против манихеев, начатых шаханшахом Бахрамом II (274–291). Согласно «Хронике Сеерта», Бахрам преследовал М. как движение, не отличавшееся в его понимании от христианства (Hist. Nestor. 1908. Pt. 1. P. 237–238). Эти гонения были частью мер, направленных на укрепление зороастризма как гос. религии и искоренение всех незороастрийских культов (см. ст. *Гонения на христиан в доисламском Иране*). Вероятно, казнь Сисинния произошла на 15-м году правления Бахрама, что указывает на промежуток между смертью Мани и избранием Сисинния, хотя, согласно манихейским источникам, Мани избрал преемника незадолго до своей кончины.

Затем главой общины стал др. ученик Мани, Иннай; отсутствует информация о времени его пребывания в должности. Когда при шаханшахе Нарсе (293–302) началось новое гонение против М., Иннай обратился за поддержкой к царю из династии *Лахмидов* Амру ибн Ади, к-рый правил в г. *Хира* и являлся вассалом Нарсе. Амр прислал шаху письмо, в к-ром ходатайствовал перед ним о прекращении гонений; Иннай лично передал письмо Нарсе. Покровительство, оказываемое манихеям со стороны Амра ибн Ади, свидетельствует о широком распространении М. в Хирте. Тем не менее предположение об обращении в М. сына Амра, Имру аль-Кайса, пока не доказано.

О проникновении М. на территорию Римской империи свидетельствует эдикт имп. *Диоклетиана* (284–305) «De maleficiis et Manichaeis» (О магах и манихеях; изд.: Mosaicorum et Romanorum Legum Collectio / Ed. M. Hyamson. L., 1913. P. 131–133); некоторые исследователи полагали, что эдикт был издан 31 марта 297 г. (*Lof L. J., van der.* Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire // Augustiniana. R., 1974. Vol. 24. P. 75, 83–84; *Beskow P.* The Theodosian Laws against Manichaeism // Manichaean Studies: Proc. of the I Intern. Conf. on Manichaeism. Aug. 5–9, 1987 / Ed. P. Bryder. Lund, 1988. P. 6), однако в последнее время наблюдается тенденция к его передатировке 302 г. (*Decret.* 1978. P. 162–164; *Lieu S.* The Self-Identity of the Manichaeans in the Roman East // Mediterranean Archaeology. Sydney, 1998. Vol. 11. P. 205; *Idem.* 1999. P. 55). В эдикте, представлявшем собой ответ на донесение проконсула Африки Юлиана, говорится о М. как об опасном религ. новшестве и как о вере, к-рая появилась во враждебной Персии. Император предписывал предавать сторонников М. вместе «с их презренными книгами» сожжению.

В кон. III–VI в. М. было широко распространено практически на всей территории Ирана и Римской империи, в т. ч. в Египте, Сирии, М. Азии, Испании, Сев. Африке. После захвата Карфагена вандалами (439) мн. сторонники М. бежали в Рим, а также в др. города Италии, где основали новые общины. Уже свт. Льву Великому приходилось активно бороться с М., привлекая для этого светскую власть. О серьезной опасности, к-рую М. представляло для Восточной Церкви, свидетельствуют не только многочисленные антиманихейские полемические сочинения этого периода, но и законодательные памятники. При имп. *Феодосии II* сторонники М., как и др. еретики, подвергались суровым наказаниям в соответствии с законом от 30 мая 428 г. (CTh. 16. 5. 65). Согласно «Кодексу Юстиниана», исповедание манихейской веры являлось гос. преступлением (publicum crimen), не имевшим срока давности. Манихей, обратившийся в христианство и вернувшийся в М., подвергался смертной казни (CJ. 1. 5).

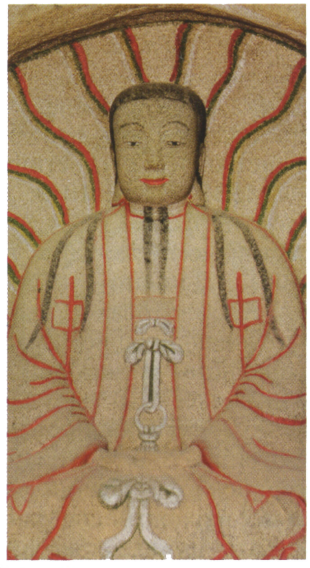
В результате этих мер М. в Византийской империи было практически искоренено (по всей видимости, уже в VI в.). В VII в. в Византии распространяется павликианство, возникшее на территории Армении, и хри-

стианские авторы концентрируются на полемике с новым учением. При этом визант. полемисты рассматривали павликиан как прямых преемников манихеев и нередко отождествляли сторонников этих дуалистических учений. Нек-рые ученые, следуя информации, содержащейся в поздневизант. полемических сочинениях, принимают это отождествление (*Obolensky.* 1948. P. 44–47; *Ангелов.* 1993), однако, по всей видимости, прямого преемства между М. и павликианством не было (*Stoyanov.* 2000. P. 127–128).

М. на территории Арабского халифата в VII — нач. XI в. В ходе *арабских завоеваний* VII в. обширные территории, на к-рых жили приверженцы М., в т. ч. Месопотамия, Сирия и Египет, стали частью Арабского халифата. Во время правления халифов из династии Омейядов (с 661), проводивших политику веротерпимости, манихеи имели возможность открыто исповедовать свою веру. В этот период наблюдался даже приток на территорию халифата манихеев из Центр. Азии. Манихеи могли вести активную полемику как с христианами, так и с мусульманами; эта полемика отражена в сочинении прп. Иоанна Дамаскина «Против манихеев».

Положение манихейской «церкви» ухудшилось после прихода к власти первых халифов из династии *Аббасидов* (750), несмотря на то что в целом они отличались веротерпимостью. Так, халиф аль-Махди (775–785) преследовал манихеев как зиндиков, лиц, к-рые распространяют учения, противоречащие исламу; в случае отказа принять ислам манихеи приговаривались к смерти. Особого размаха гонения достигли при халифе аль-Муктадире (908–932), известном также жестокими гонениями против христиан. Мн. манихеи были вынуждены бежать на восток, в т. ч. в Хорасан; количество манихеев, оставшихся на территории халифата, резко сократилось. Так, в сер. X в. ан-Надим знал о 300 манихеях, к-рые жили в Багдаде; ко времени составления соч. «Китаб аль-Фихрист» их было не более пяти. Т. о., можно констатировать, что М. прекратило существование в Арабском халифате к кон. X в. (*Хосроев.* 2007. С. 236).

М. в Средней Азии и Китае. Благодаря согдийским купцам М. начало распространяться далее на восток; опорными точками были торговые колонии, находившиеся вдоль Великого шелкового пути. Не позднее 694 г. М. проникло в Китай, где у власти находилась династия Тан. В 719 г. некий учитель из Тохаристана (область на территории совр. Узбекистана, Таджикистана и Афганистана), занимавший высокое место в манихейской иерархии и обладавший большими познаниями в астрономии, был принят при императорском дворе. Примерно тогда же появляются первые переводы манихейских сочинений с парфянского и согдийского языков на китайский, а позднее — и оригинальные кит. трактаты. В 762/3 г. правитель Уйгурского каганата, от к-рого Китай находился в зависимости, принял М. в качестве гос. религии (этот статус оно сохраняло до падения каганата в 840 г.). О широком распространении М. в Китае свидетельствует тот факт, что в 732 г. имп. Сюань-цзун (712–756) издал эдикт, которым запрещал своим подданным исповедовать эту религию; тем не менее М. могли исповедовать иностранцы. Однако после 845 г. фиксируются жестокие гонения против манихеев (гонениям подвергались также христиане и буддисты). Манихейские храмы были закрыты, книги подлежали сожжению. В результате манихеи были вынуждены покинуть Сев. Китай и скрываться в южных и юго-восточных районах страны, где их присутствие фиксируется вплоть до XIV в.



Мани.
Рельефное изображение.
Храм в Цюаньчжоу, Китай.
1339 г.

Манихейские общины: структура и этические нормы. По всей видимости, основы стабильной церковной организации М. были заложены самим Мани, что предопределило успех проповеди новой религ. системы на огромных территориях. Важнейшими источниками, описывающими структуру манихейских общин, являются сообщение блж. Августина (*Aug.* De haer. 46. 16) и «Гимн апостолам», к-рый сохранился в составе турфанских фрагментов на среднеперсид. языке (*Henning W.* Ein manichaisches Bet- und Beichtbuch. B., 1937. S. 201–202).

Вся община делилась на две неравные части — «избранных» (ἐκλεκτοί, electi; сир. вариант: *zaddīqē,* «праведные», ср. греч. δικαιοί), к-рые вели строго аскетический образ жизни и души к-рых, согласно манихейским представлениям, сразу после смерти отправлялись в страну света, и «слушателей», или катехуменов (*šāmō'ē,* ἀκροαταί, auditores / κατηχούμενοι, catechumeni), следовавших менее строгим аскетическим нормам; «слушающим» также был открыт путь спасения, однако через цепь перевоплощений. «Избранные» должны были следовать 5 заповедям: не лгать, не убивать, не есть мяса, хранить чистоту и жить в бедности. В ряде источников эти нормы сводятся к 3 заповедям: воздержанию, «покою рук» и «чистоте уст» (последняя включала запрет вкушать мясо и пить вино) (Kephalaia (I). 80; *Aug.* De morib. Eccl. II 10. 19). «Избранные» также соблюдали строгий пост по понедельникам (возможно, и в воскресные дни), а также постились накануне праздника Бемы. В понедельник они не только принимали исповедь у «слушателей», но и сами каялись в присутствии друг друга. «Слушатели» были обязаны соблюдать 10 особых заповедей: не почитать идолов, отказаться от стяжательства, не убивать, не лгать, не совершать прелюбодеяния, не красть, не учить лжи, не придерживаться двух мнений, не учить магии, а также не быть леностными и нерадивыми. В отличие от «совершенных» «слушатели» могли вкушать мясо животного, однако лишь тогда, когда оно было убито другими или умерло своей смертью. Для «слушателей» был обязателен пост в воскресенье (*Хосроев.* 2007. С. 207–211).

Из числа «избранных», или «совершенных», являвшихся полноправными

членами общины, назначались 12 учителей, которые были непосредственными помощниками главы манихейской «церкви», 72 «епископа», стоявшие во главе общины области, а также «пресвитеры». «Пресвитеры», или «главы домов», руководили местными общинами (в среднеперсид. источнике указано общее число «глав домов» — 360). Согласно блж. Августину, в подчинении «епископов» имеются «диаконы». В турфанском фрагменте структура манихейской общины описана более подробно (упомянуты также переписчики и «поющие гимны»), однако ничего не сказано о «диаконах». А. Л. Хосроев высказал предположение, согласно к-рому блж. Августин мог именовать «диаконами» переписчиков и «поющих гимны» (Там же. С. 204). В одном из турфанских отрывков упомянуты также «проповедники», что дает основания ряду исследователей отождествлять их с «диаконами» (см.: *Смагина.* 2011. С. 75). Тем не менее нельзя исключать, что «диаконы», т. е. «служители», упоминаемые и в др. источниках, были синонимом «епископов» (*Tardieu.* 2008. P. 57–62). Прочие «избранные» не несли иерархического служения, однако могли проповедовать.

Членами манихейской «церкви» являлись и мужчины и женщины. Женщины были и среди «совершенных», но не могли занимать церковных должностей. «Слушатели» вели обычную жизнь, могли вступать в брак и воспитывать детей; в число обязанностей «слушателей» входила забота о «совершенных».

Учение М. ***Общие черты манихейской доктрины.*** Если христ. полемисты не сомневались в том, что М. является еретическим направлением в рамках христианства (secta Manichaeus — *Aug.* Contr. Faust. 1. 1), то среди ученых новейшего времени, указывающих на синкретический характер М., нет единой т. зр. на характер этого синкретизма. Высказывавшиеся в XIX — нач. XX в. мнения, согласно к-рым главным составным элементом М. являлась инд. традиция (*Baur.* 1831), вавилонская религия (*Kessler.* 1903) или греч. философия (*Schaeder.* 1927), признаны устаревшими. Во мн. случаях взгляды исследователей того времени были предопределены их научными интересами. Так, Ф. Кюмон, крупный специалист по культу Митры, писал о преимущественном влиянии митраизма на М. (*Cumont.* 1908).

В наст. время одна часть исследователей действительно связывает М. с христианством (в т. ч. с иудеохристианством) и с гностицизмом (*Koenen.* 1981; *Puech.* 1949; *Böhlig.* 1980; *Idem.* 1994; *Colpe.* 1990), другая — с зороастризмом (см., напр.: *Виденгрен.* 2001). При этом начиная со 2-й пол. XX в. вторая т. зр. становится менее популярной даже среди специалистов по истории Ирана (ссылки на работы см.: *Хосроев.* 2007. С. 251–253). Мн. исследователи, не отрицая определенной роли зороастрийского дуализма, отмечают, что истоки доктрины Мани следует искать в иудеохристианстве. Одним из подтверждений этого может служить факт принадлежности Мани к общине эльксаитов. Хосроев подчеркивает, что М. должно рассматриваться как направление в рамках христианства, поскольку главным показателем при определении характера религ. учения является самосознание его носителей. Основатель М. считал себя «апостолом Иисуса Христа» и рассматривал в качестве своей задачи реформирование христианства (Там же. С. 238–257). Смагина высказала аналогичную т. зр., подчеркивая при этом роль гностического элемента в манихейском учении и характеризуя М. как сир. ветвь гностицизма, к-рая представлена в доктринах Маркиона и Бардесана. При этом исследовательница связывает нек-рые черты космологии и антропологии манихеев как с лит-рой межзаветного периода, так и с античными философскими доктринами (*Смагина.* 2011. С. 130–132).

Тем не менее во мн. совр. исследованиях можно найти более сдержанное отношение к идее о влиянии гностицизма на М. (см.: *Baker-Brian.* 2011. P. 7–15), что связано в т. ч. с переоценкой в последние десятилетия понятия «гностицизм», к-рое больше не рассматривается как однородное течение (*Williams.* 1996).

Учение о Боге и космогония. В реконструкции доктрины М. исследователи опираются на 3 традиции т. н. манихейского мифа: версия, которая содержится в аутентичных манихейских сочинениях, а также в близкой к ним «Книге схолий» Феодора бар Кони; версия, предназначенная для проповеди на территории Римской империи (цель — обращение в М. философски образованной части населения; одним из источников, опирающихся на данную версию, является трактат «Против учения Мани» Александра Ликопольского); вариант манихейской традиции, в рамках к-рого доброе и злое начала описывались как 2 древа (отражена, в частности, в «Кафедральных проповедях» Севира Антиохийского). Адекватная реконструкция доктрины М. возможна только при учете всех этих традиций (см.: *Lieu.* 2010).

По мнению блж. Августина, М. может быть определено как учение о двух началах и трех временах, или сроках (*Aug.* De haer. 46. 2; *Idem.* Contr. Felic. 1. 9; 2. 1; *Idem.* Contr. Faust. 13. 6; 28. 5). Согласно манихейской доктрине, вечно существуют два начала (*rīšānwāṯā trēn,* δύο ἀρχαί, duo principia), или две природы (*kyānē trēn,* δύο φύσεις, duae substantiae),— Свет и тьма. Хотя некоторые критики М. утверждали, что манихеи учат о двух богах (добром и злом), в действительности они исповедовали одного верховного Бога, прародителя др. светлых богов, Который именовался «Отцом величия» (*'aḇā d-rabbūṯā* — *Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 69; πατὴρ τοῦ μεγέθους — *Zach. Rhet.* Capita VII contra Manichaeos. 3), а также «Отцом светов», «Отцом, Богом истины», «Отцом» (см., напр., 19-й «псалом Бемы»: The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library: Psalm Book. Turnhout, 1996. Fasc. 1. P. 20–23) или «Богом Отцом» (*Aug.* Contr. ep. Manich. 13). Манихеи также называли Бога «четырехликим Отцом» (τετραπρόσωπος πατήρ) (*Ioan. Caes.* Adv. manich. 3. 59, 80), причем под πρόσωπα здесь следует понимать не «лица» или «ипостаси» «Отца величия», а Его характеристики (см.: *Хосроев.* 2007. С. 129–130). Их перечень содержится, в частности, в манихейских псалмах: Бог, Свет, Сила и Премудрость (A Manichaean Psalm-Book. Stuttg., 1938. Pt. 2. P. 186). В соч. «Кефалайя» «Отец величия» именуется «первым Единородным», славным, благословенным, Который «был прежде всех вещей» и будет пребывать вечно (Kephalaia (I). 7. 34. 21–26). Его атрибутами являются ум (*hawnā,* νοῦς, mens), разум (*mad'ā,* ἔννοια, sensus), размышление (*re'yānā,* φρόνησις, prudentia), помысел (*maḥšaḇṯā,* ἐνθύμησις, intellectus) и понимание (*tar'īṯā,* λογισμός,

cogitatio) (см.: *Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66. 28. 1; *Hegemon.* Arch. 10. 1). Эти атрибуты также именуются Его жилищами (*škīnāṯā* — *Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11).

Представление о 5 атрибутах Бога является частью манихейского учения о 5 «умных» (νοερά) — ступенях, на к-рые делится любая часть Вселенной, в т. ч. души людей; это отражает характерное для М. представление о всеобщем параллелизме. «Отец величия» властвует над царством света, к-рое описывается как «светлая и блаженная земля» (*Aug.* Contr. ep. Manich. 13), при помощи двенадцати верховных эонов (αἰῶνες) и их бесчисленных эманаций — «эонов эонов» (αἰῶνες αἰώνων) (*Ioan. Caes.* Adv. manich. 3. 61). Царство света состоит из 5 элементов (ветер, свет, вода, огонь и воздух (или эфир), см.: *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66. 25. 5; *Hegemon.* Arch. 7. 3; A Manichaean Psalm-Book. Stuttg., 1938. Pt. 2. P. 137) и бесконечно простирается во всех направлениях за исключением нижних частей мира, которые заняты царством тьмы (*Aug.* De morib. Eccl. II 9. 14). Согласно одной из версий манихейского мифа, царство тьмы находится на юге (*Titus Bostrensis.* Contra Manichaeos. 1. 11; *Theodoret.* Haer. fab. 26 // PG. 83. Col. 377 B; *Sever. Antioch.* Hom. cathedr. 123). Кроме того, в рамках данной традиции доброе и злое начала символически представлены как древо жизни и древо смерти (Ibidem).

Тьмой, которая ассоциируется с материей (*hūlā,* ὕλη), управлял «царь тьмы». Царство тьмы по своим качествам противоположно свету (оно характеризуется отсутствием гармонии и блага, а также непрестанной борьбой составляющих его частиц), однако по структуре во многом его повторяет. Так, царство тьмы включает 5 элементов (или миров): бесконечная тьма, грязные и бурные воды, страшные и неистовые ветры, огонь (или пожар) и дым (*Aug.* Contr. ep. Manich. 15; *Idem.* De haer. 46. 7; *Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11; Kephalaia (I). 23. 68. 17).

Др. важная составляющая манихейского учения — представление о 3 временах, или сроках (предшествующем, срединном и последующем). Во время 1-го срока оба царства не соприкасались друг с другом. Затем силы материи, находившиеся в беспорядочном движении (ἄτακτος

Строение Вселенной согласно манихейской мифологии. Миниатюра свитка XIII–XIV вв. (частное собрание, Япония)

κίνησις — *Alexandri Lycopolitani* Contra Manichaei opiniones disputatio. 2; см. также: *Aug.* Contr. Faust. 5. 4), увидели царство света и возжелали вторгнуться в него (*Aug.* De morib. Eccl. II 9. 17; Kephalaia (I). 4. 26. 18–20; см. также 223-й псалом Бемы: A Manichaean Psalm Book. Stuttg., 1938. Pt. 2. P. 9), после чего с помощью своих 5 стихий начали вести войну с царством света (*Aug.* De morib. Eccl. II 9. 14). Для того чтобы противостоять замыслам материи, «Отец величия» произвел (*qrā* — букв. «вызвал, призвал» — *Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11) из себя Мать жизни, или Мать живых, к-рая в свою очередь произвела Первочеловека (*Hegemon.* Arch. 7. 3; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66. 25. 2; *Aug.* Contr. Faust. 11. 3; 14. 2). В греч. текстах глагол *qrā* обычно переводится как «испускать» (προβάλλω — *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66. 25. 5; Codex Manichaicus Coloniensis. P. 14; используются также глаголы ἀποστέλλω и πέμπω («посылать»), см.: *Хосроев.* 2007. С. 138). Каждая эманация (προβολή) «Отца величия» четко отделялась от творений, в чем проявлялся строгий дуализм М. (*Смагина.* 2011. С. 155–156). Тогда же материя вырастила 5 деревьев, плоды к-рых упали на почву и произвели архонтов, т. е. предводителей демонов каждого из элементов: архонты мира тьмы являются пресмыкающимися, мира воды — плавающими, мира ветра — крылатыми, мира огня — четвероногими, миром же дыма управляют двуногие архонты. Позднее в каждом из этих элементов возникли особые классы существ: демоны тьмы породили пресмыкающихся, демоны вод — рыб, демоны ветра — птиц; от демонов огня и дыма происходят соответственно звери и двуногие создания.

Первочеловек, вооруженный 5 светлыми элементами (или 5 сынами) и сопровождаемый «ангелом по имени Венценосец (*Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11; см. также: *Ioan. Caes.* Adv. manich. 3. 65–66), вступил в противоборство с царством тьмы (*Aug.* Contr. Faust. 2. 3; *Idem.* De haer. 46. 7). Силы тьмы победили Первочеловека и заключили его в материю, поглотив частицы света (*Aug.* Contr. Faust. 13. 18; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66. 25. 6). Так было положено начало 2-й эпохе — «времени смешения». Тем не менее поглощение тьмой частиц света было частью замысла «Отца величия», поступившего подобно военачальнику, к-рый посылает навстречу противнику передовой полк для того, чтобы спасти основное войско, или подобно пастуху, к-рый жертвует одной овцой для спасения всего стада (*Hegemon.* Arch. 28. 2–3; *Titus Bostrensis.* Contra Manichaeos. 1. 17; *Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11; A Manichaean Psalm Book. 1938. Pt. 2. P. 9).

Согласно Феодору бар Кони, намереваясь освободить Первочеловека из-под власти материи, «Отец величия» «вызвал» Возлюбленного светов, эманацией к-рого стал Великий строитель. Последний «вызвал» Живого духа, который должен был освободить Первочеловека от сил тьмы (*Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11). В др. версии манихейского мифа Живой дух является непосредственной эманацией «Отца величия» (*Hegemon.* Arch. 7. 4; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 66. 25. 7). Живой дух «вызвал» из своих «умных» (νοερά) 5 сыновей: Светодержца (из ума), великого Царя чести (из разума), Адаманта света (из размышления), Царя славы (из помысла) и Омофора (из понимания) (ссылки на

источники см.: *Хосроев.* 2007. С. 145–146). Однако даже после освобождения Первочеловека под властью тьмы остались частицы света, для спасения к-рых Живой дух выступил в роли демиурга. Из смешения 5 светлых и 5 темных элементов он сотворил мир, состоящий из 8 земель и 10 небес. Из частиц света, не пострадавших от соприкосновения с тьмой, Живой дух создал солнце и луну, из тех частиц, к-рые пострадали умеренно,— звезды (*Alexandri Lycopolitani* Contra Manichaei opiniones disputatio. 3; *Aug.* Contr. Faust. 2. 5). Чтобы вызволить проч. частицы из-под власти тьмы, «Отец величия» «вызвал» новую эманацию — Третьего посланника, приводящего в движение небесные тела и «вызывающего» в свою очередь Деву света. Согласно мифу о соблазнении архонтов (наиболее полное изложение см.: *Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11), Дева света, находясь на солнце и принимая попеременно жен. и муж. облик, являлась обнаженной соответственно архонтам тьмы муж. и жен. пола и т. о. сделала их слабыми. Семя муж. архонтов упало на землю и породило растения, а жен. архонты, зачав от самих себя, породили «выкидыши», от к-рых происходят все живые существа на земле (*Aug.* Contr. Faust. 6. 8). Стремясь воспрепятствовать освобождению частиц света, архонты «выкидышей» Сакла и Нибroиль породили Адама и Еву, которые, хотя и созданы по образу Третьего посланца и Девы света, обладают материальной субстанцией. Более того, деление на мужчин и женщин люди унаследовали именно от архонтов (*Хосроев.* 2007. С. 153–155).

Христология, сотериология и эсхатология. Для победы над восставшими архонтами, а также для спасения Адама Третий посланник «вызвал» новую эманацию — Иисуса-сияние, Который, усмирив архонтов, воплотился в Еве и убедил Адама вкусить от древа познания. Т. о., Иисус открыл Адаму и каждой человеческой душе путь к спасительному знанию (Kephalaia (I). 38. 93. 29–34). Иисус-сияние также «вызвал» Разум света, эманацией которого является «Двойник». Поднятие на луну и солнце спасенных душ осуществляет Столп славы, или Совершенный человек,— др. эманация Третьего посланника (*Смагина.* 2011. С. 180–183).

Иисуса-сияние манихеи отличали от Иисуса Христа, о Котором повествуется в НЗ и Который, по их учению, является одним из «апостолов» — предшественников Мани. В сочинениях противников М. содержатся многочисленные указания на то, что манихейская христология носила докетический характер: манихеи считали тело Иисуса Христа, равно как и его смерть и воскресение лишь видимостью (см., напр.: *Aug.* Contr. Faust. 11. 3; 16. 12). В аутентичной манихейской литературе, в т. ч. в соч. «Кефалайя», действительно говорится о пришествии Иисуса Христа без тела или в «духовном теле» (Kephalaia (I). 1. 12. 21–26), что сближает позицию М. с учением вост. школы гностиков-валентиниан о «духовном теле» (πνευματικὸν σῶμα) Иисуса. Тем не менее в «Кефалайя» содержится и фрагмент, в к-ром упоминается о Его трехдневном восстании из мертвых (Ibid. 1. 13. 6). Возможно, манихеи воспринимали Иисуса-сияние и Иисуса Христа как различные функции одного Лица; исследователи также выделяют др. Его роли в манихейском мифе, в т. ч. «страждущий Иисус» и эсхатологический Судья (см.: *Rose.* 1979; *Смагина.* 2011. С. 305–309).

После явления Иисуса как Судьи начнется великая война, в ходе которой свет будет окончательно освобожден от тьмы, а видимый мир погибнет в великом огне. Частицы тьмы и души осужденных будут навечно заключены в некой «глыбе» (βῶλος). После этого начнется новый, третий период, в к-ром добро и зло окончательно разделены. Время будет упразднено, светлые божества и души спасенных вознесутся в новый эон.

Богослужение. Манихеи отрицали христ. таинства, в т. ч. *Крещение,* которое они подвергали особенной критике как действие, не приносящее спасения крещаемому (*Aug.* De haer. 16. 47). Говоря о том, что в учениях, последователи которых совершают водное крещение, царствует «дух царя, [стоящего над] архонтами воды» (Kephalaia (I). 6. 33. 29–32), Мани полемизирует как с христианами, так и с общиной «крестителей». Возможно, при вступлении сторонника М. в разряд «слушателей» над ним совершалось помазание елеем, заменявшее крещение в воде (*Виденгрен.* 2001. С. 148–154; *Хосроев.* 2007. С. 212–213). В «Кефалайя» содержится свидетельство о совершении в манихейской общине рукоположения (χειροτονία), знаменующего передачу власти от старшего лица к младшему и являющегося таинством (μυστήριον). Оно также именуется вторым рукоположением, поскольку первое было получено Первочеловеком от «Отца света» (Kephalaia (I). 6. 38–41).

В силу своей докетической христологии манихеи не праздновали христ. Пасху, к-рую заменял праздник Бемы (βῆμα, «кафедра»; в данном случае — трон, на к-ром восседает Мани как судья), установленный в память о дне смерти Мани (*Aug.* Contr. ep. Manich. 8). Этот день был ознаменован постом, к-рый, вероятно, длился 1 месяц, и молитвами о прощении грехов, обращенными к основателю М. (текст такой молитвы сохранился в составе 229-го псалма Бемы: A Manichaean Psalm Book. 1938. Pt. 2. P. 24–25). В источниках также содержится информация об иных манихейских ритуалах, в т. ч. об их трапезах (подробнее см.: *BeDuhn.* 2000).

Каждый член манихейской «церкви» был обязан читать ежедневную «Молитву к эманациям» (Εὐχὴ τῶν προβολῶν); «избранные» читали ее 7 раз в день, а «слушатели» — 4 раза. В этой молитве, начинавшейся со слов «Я поклоняюсь и славлю», верующий обращался к «Отцу света», ко Христу, а также ко всем богам, ангелам и силам. Сохранился не только греч. текст этой молитвы, обнаруженный в оазисе Дахла (см. разд. «Внутренние источники»), но и ее среднеперсид. и араб. версии (*Gardner I.* «With a Pure Heart and a Truthful Tongue»: The Recovery of the Text of the Manichaean Daily Prayers // J. of Late Antiquity. Baltimore, 2011. Vol. 4. N 1. P. 79–99).

Христианская полемика с М. *Критика личности Мани.* Поскольку основатель М. утверждал, что ему было дано откровение от его «Сотоварища», а сам он есть Параклит, обещанный Христом, одной из основных задач христианских полемистов была критика этих притязаний. Опровергая последнее утверждение, блж. Августин указывал на то, что обещание Господа исполнилось в день Пятидесятницы, т. е. задолго до рождения Мани (*Aug.* Contr. Felic. 1. 3–5). С т. зр. манихеев, Христос явился в мир без тела (или в некоем

«духовном теле»), поскольку восприятие плоти от Марии должно было осквернить Его. Подвергая критике докетическую христологию М., Августин задавался вопросом: если плотское рождение Христа от чистой Девы могло привести к Его осквернению, то почему следует считать неосквернённым самого Мани, к-рый родился от женщины, имевшей общение с мужем? (*Idem.* Contr. ep. Manich. 7).

Как показали исследователи (см.: *Lieu.* 1999. P. 163), в своей полемике с притязаниями Мани на апостольство блж. Августин игнорировал тот факт, что основатель М. рассматривал себя в качестве апостола Иисуса-сияния, а не Иисуса Христа. Подобным образом Августин не вполне точно передавал суть учения о Мани как «Утешителе», т. к. основатель М. отождествлял с Параклитом «Сотоварища», к-рого рассматривал в качестве своего божественного «Я». Согласно же блж. Августину, Мани якобы считал себя Третьим лицом Св. Троицы, воспринявшим человеческую природу (*Aug.* Contr. ep. Manich. 6). Тем не менее интерпретация, предложенная блж. Августином, находит нек-рое соответствие в одном из манихейских псалмов, где прославляется «троица»: «Отец, Бог истины, Его возлюбленный Сын Иисус и Святой Дух, Утешитель», т. е. Мани (A Manichaean Psalm Book. 1938. Pt. 2. P. 49).

В IV в. появилось лишенное исторической ценности жизнеописание Мани, призванное дискредитировать основателя М. и представить его в карикатурном виде. Это жизнеописание вошло в состав «Деяний Архелая» (*Hegemon.* Arch. 62–66) и стало весьма популярным в христ. среде. Однако нек-рые авторы либо были уверены в поддельном характере данного фрагмента, либо сомневались в его подлинности (см., напр.: *Theodor. bar Koni.* Lib. Schol. 11).

Полемика с учением о двух началах. В своей критике М. христ. полемисты опирались гл. обр. на общие принципы мышления (κοιναὶ ἔννοιαι) и на логическую аргументацию (λογικαὶ μέθοδοι), стремясь показать неубедительный с философской т. зр. характер манихейской доктрины, прежде всего, учения о двух противоположных началах. Тит, еп. Бострийский, утверждал, что само понятие «начало» (ἀρχή) подразумевает наличие единства (*Titus Bostrensis.* Contra Manichaeos. 1. 11–12). В данном случае он опирался на рассуждения Александра Ликопольского (*Alexandri Lycopolitani* Contra Manichaei opiniones disputatio. 6); кроме того, последний указывал на необходимость существования третьего начала в качестве промежутка между добром и злом, существующими в разделенном виде до периода смешения (Ibid. 8; см. также: *Titus Bostrensis.* Contra Manichaeos. 1. 9).

Важным пунктом антиманихейской полемики было обоснование христ. представления о том, что зло не имеет самостоятельного бытия (см. в статье *Зло*). Благой характер мира очевиден по причине его создания Богом, зло же не существует как сущность (*Titus Bostrensis.* Contra Manichaeos. 2. 1). Развивая эти мысли, общие для вост. и зап. патристики, христ. критики М. указывали на то, что зло носит акцидентальный характер (συμβεβεκός) и представляет собой «лишенность» (στέρησις) блага (см., напр.: *Zach. Rhet.* Adversus Manichaeos. 3, 13).

Поскольку манихеи описывали и злое и доброе начало в чувственных образах, христ. авторы утверждали, что сторонники М. даже царство света понимали как материальное, а это противоречило их собственному отождествлению зла с материей (*Titus Bostrensis.* Contra Manichaeos. 1. 23). Кроме того, «материализм» манихеев и их представление о границе между двумя началами не соответствовали представлению о божественной безграничности (*Zach. Rhet.* Adversus Manichaeos. 15). Тем не менее встречающееся в христ. полемических сочинениях обвинение в приписывании Богу антропоморфных черт было в свою очередь пунктом манихейской полемики против христиан (*Aug.* Confess. 3. 7; *Idem.* Contr. ep. Manich. 23. 25). Возражения св. отцов и церковных писателей вызывали манихейские представления о поглощении частиц света тьмой и о смешении двух начал. Отделение и перемещение частиц света, отождествляемого с Богом, в др. место противоречит Его нераздельности и неизменяемости (*Ioan. Caes.* Adv. Manich. 1. 5–13; *Ioan. Damasc.* Contr. Manich. 3). Наконец, манихейское учение о вечном существовании материи как одного из начал подвергалось критике с т. зр. христ. идеи о творении мира из ничего (подробнее см.: *Stroumsa S., Stroumsa G.* Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam // HarvTR. 1988. Vol. 81. N 1. P. 37–58).

Справ. изд.: Dictionary of Manichaean Texts / Ed. S. Lieu et al. Turnhout, 1998. Vol. 1: Texts from the Roman Empire: (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin); 2006. Vol. 2: Texts from Iraq and Iran: (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian); 2004. Vol. 3. Pt. 1–2, 4: Texts from Central Asia and China.

Лит.: *Beausobre I., de.* Histoire critique de Manichée et du manichéisme. Amst., 1734–1739. 2 vol. Lpz., 1970[r]. Amst., 1988[r]; *Baur F. C.* Das manichaische Religionssystem nach den Quellen, neu untersucht und entwikelt. Tüb., 1831. Hildesheim; N. Y., 1973[r]; *Kessler K.* Mani und die Manichäer // PRE. 1903. Bd. 12. S. 193–228; *Cumont F.* Recherches sur le manichéisme. Brux., 1908–1912. 3 Pt.; *Alfaric P.* L'évolution intellectuelle de saint Augustin. P., 1918; *Schaeder H. H.* Urform und Fortbildung des manichäischen Systems // Vortrage der Bibliothek Warburg. Lpz., 1927. Bd. 4. S. 65–157; *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Camb., 1948; *Puech H.-Ch.* Le manicheisme: Son fondateur, sa doctrine. P., 1949; *Menasce P. J, de.* Augustin Manichéen // Freundesgabe für E. R. Curtius zum 14 April 1956. Bern, 1956. S. 79–93; *Бартикян Р. М.* Петр Сицилийский и его «История павликиан» // ВВ. 1961. Т. 18(43). С. 323–358; *Decret F.* L'Afrique manichéenne (IVe–V[e] siecles): Étude historique et doctrinale. P., 1978. T. 1. P. 162–164; *Rose E.* Die Manichäische Christologie. Wiesbaden, 1979. (Stud. in Oriental Religions; 5); *Böhlig A.* Die Gnosis. Zürich; Münch., 1980. Bd 3: Der Manichaismus; *idem.* Der Manichäismus und das Christentum // Gnosis und Philosophie: Miscellanea / Hrsg. R. Berlinger, W. Schrader. Amst.; Atlanta, 1994. S. 5–22; *Koenen L.* From Baptism to the Gnosis of Manichaeism // The Rediscovery of Gnosticism: Proc. of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. B. Layton. Leiden, 1981. Vol. 2. P. 734–756; *idem.* Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought // Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del Simposio Intern. (Rende-Amantea, 3–7 settembre 1984) / Ed. L. Cirillo. Cosenza, 1986. P. 285–332. (Studi e ricerche; 4); *Uray G.* Tibet's Connections with Nestorianism and Manichaeism in the 8th–10th Cent. // Contributions on Tibetan Language, History and Culture / Ed. E. Steinkellner, H. Tauscher. W., 1983. P. 399–429; *Luttikhuizen G. P.* The Revelation of Elchasai: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apokalypse of the 2nd Cent. and its Reception by Judeo-Christian Propagandists: Diss. Groningen, 1984; *Colpe C.* Das Siegel der Propheten: Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam. B., 1990. (Arbeiten z. NT Theologie u. Zeitgeschichte; 3); *Fonkič B. L., Poljakov F. B.* Paläographische Grundlagen der Datierung des Kölner Mani-Kodex // BZ. 1990. Bd. 83. N 1. S. 22–30; *Oort J., van.* Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities. Leiden; N. Y., 1991. (VChr. Suppl.; 14); *Lim R.* Manichaeans and Public Disputation in Late Antiquity // RechAug. 1992. Vol. 26. P. 233–272; *Ангелов Д.* Богомильството. София, 1993; *Casadio G.* Mani versus Mazdak: The Prophet and his King in Pre-Islamic Iran // Religious Transformations and Socio-Political

Change: Eastern Europe and Latin America / Ed. L. H. Martin. B.; N. Y., 1993. P. 41–60. (Religion and Society; 33); *Böhlig A., Markschies C.* Gnosis und Manichaismus: Forsch. und Stud. zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. B.; N. Y., 1994; *Stewart C., Shaw R, ed.* Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis. L.; N. Y., 1994; *Williams M. A.* Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996; *Reeves J. C.* Manichaean Citations from the «Prose Refutations» of Ephrem // Emerging from Darkness: Stud. in the Recovery of Manichaean Sources / Ed. P. Mirecki, J. BeDuhn. Leiden etc., 1997. P. 217–288. (NHMS; 43); *Heuser M., Klimkeit H.-J.* Studies in Manichaean Literature and Art. Leiden etc., 1998; *Lieu S.* Manichaeism in Central Asia and China. Leiden etc, 1998. (NHMS; 45); *idem.* Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East. Leiden etc., 1999²; *idem.* Introduction // Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics / Transl. G. Fox, J. Sheldon. Turnhout, 2010. P. XI–XXVII; *BeDuhn J.* The Manichaean Body: In Discipline and Ritual. Baltimore; L., 2000; *Stoyanov Y.* The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy. New Haven; L., 2000; *Виденгрен Г.* Мани и манихейство / Пер.: С. В. Иванов. СПб., 2001; Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proc. of the Fribourg-Utrecht Symposium of the Intern. Association of Manichaean Studies (IAMS) / Ed. J. van Oort e. a. Leiden etc., 2001. (NHMS; 49); *Tubach J., Zakeri M.* Mani's Name // Ibid. P. 272–286; *Bierbaums M.* Ephraim the Syrian on «Freedom of Will» in Manichaeism (Pr. 2–28: First Discourse to Hypatios): A Reference to Manichaean Common Property? // ARAM Periodical: Mandaeans and Manichaeans. Oxf., 2004. Vol. 16. P. 263–277; *Harrak A.* Anti-Manichaean Propaganda in Syriac Literature // JEastCS. 2004. Vol. 56. P. 49–67; *Perczel I.* A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics?: Manichees and Origenists in the 6th Cent. // Religious Apologetics — Philosophical Argumentation / Ed. Y. Schwartz, V. Krech. Tüb., 2004. P. 205–236; *Sala T.* «Odysseus? Bruises»: Traces of Literary Influence between the Manichaeans and Ephrem Syrus // ARAM Periodical. 2004. Vol. 16. P. 245–262; *Попов И. В.* Труды по патрологии. Серг. П., 2005ⁿ. Т. 2: Личность и учение блж. Августина. С. 77–114; *King K.* What is Gnosticism? Camb. etc., 2005; *Хосроев А. Л.* История манихейства: Prolegomena. СПб., 2007; Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus / Ed. J. BeDuhn, P. Mirecki. Leiden; Boston, 2007. (NHMS; 61); *Алексанян А. Г.* Манихейство в Китае: Опыт ист.-филос. исслед. М., 2008; *Tardieu M.* Manichaeism. Urbana; Chicago, 2008; *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. Leiden; Boston, 2008. P. 121–127. (VChr. Suppl.; 93); *Baker-Brian N. J.* Manichaeism in the Later Roman Empire: A Study of Augustine's «Contra Adimantum». Lewiston; N. Y., 2009; *idem.* Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered. L., 2011; *Coyle J. K.* Manichean and its Legacy. Leiden; Boston, 2009. (NHMS; 69); *Pettipiece T.* Pentadic Redaction in the Manichaean «Kephalaia». Leiden; Boston, 2009; *Sundermann W.* Manichaean Literature in Iranian Languages // The Literature of Pre-Islamic Iran / Ed. R. E. Emmerick, M. Macuch. N. Y., 2009. P. 197–265. (A History of Persian Literature; 17); *Смагина Е. Б.* Манихейство по ранним источникам. М., 2011; «In Search of Truth»: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism: Studies for J. van Oort at Sixty / Ed. J. A. van den Berg e. a. Leiden; Boston, 2011; Gnosis und Judentum: Alttestamentliche und judische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis / Hrsg. J. Lahe. Leiden; Boston, 2012. (NHMS; 75); *Lewis N. D.* Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies. Leiden; Boston, 2013; *Кессель Г. М.* [Рец. на:] Titus Bostrensis. Contra Manichaeos libri IV Graece et Syriace cum excerptis e Sacris Parallelis Iohanni Damasceno attributis / Ed. P.-H. Poirier e. a. Turnhout, 2013. (CCSG; 82) // БТ. 2015. Сб. 46. С. 297–305; *Gardner I. e. a.* Mani at the Court of the Persian Kings: Stud. on the Chester Beatty Kephalaia Codex. Leiden; Boston, 2015; *Gulácsi Z.* Mani's Pictures: The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tang-Ming China. Leiden; Boston, 2015.

Е. А. Заболотный

МАНИ́Я, прмц. Армянская — см. в ст. *Рипсимия, Гаиания* и 35 святых дев (пам. 30 сент.).

МА́ННА [евр. מן, *man;* греч. μάννα; лат. man], ежедневная чудесная пища, подаваемая Богом израильтянам во время их странствия по пустыне. Евр. *man* встречается в ВЗ 13 раз, в переводе LXX оно передается как μάννα, и только в Исх 16. 31–33, 35 — как μαν. Греч. и лат. термины встречаются также в качестве омонимов (возможно, этимологически связанных с М.) у античных авторов как название для крупинок ладана (смолы), используемого в медицине (напр.: *Plin. Sen.* Natur. hist. XII 32). Точная этимология евр. термина не установлена. В библейском повествовании это слово соотносят с вопросом, который задавали древние евреи, когда увидели М. впервые: «Что это?» (*mān-hû'* — Исх 16. 15). Евр. *man* сопоставляют с существительными *mānāh* — часть, доля от глагола *mnh* — считать, выделять или семит. корня *mnn (mwn)* — разделять, отделять. Др. наиболее близкий вариант видят в араб. глаголе *manna* — оказывать милость, дарить и существительном *mann* — дар, к-рое в т. ч. означает и медвяную росу (ср.: Исх 16. 13 — *Maiberger.* 1996. P. 390–392).

М. в Ветхом Завете. После ропота народа в пустыне Син во времена исхода М. была ниспослана Богом с неба вместе с перепелами (Исх 16. 12–13). М. выпадала как дождь (Исх 16. 4) или как ночная роса (Числ 11. 9). Она была мелкой, подобно инею (Исх 16. 14), напоминала кориандровое семя, была по вкусу как лепешка с медом и выглядела как бдолах (смола — Исх 16. 31; Числ 11. 7). М. собиралась ежедневно в нужном количестве, кроме субботнего дня (дня покоя), поэтому в 6-й день было разрешено собирать двойную часть (Исх 16. 1–30). На солнце М. таяла, но могла быть приготовлена различными способами: ее можно было печь и варить (Исх 16. 21–23). Дарование М. продолжалось до момента, пока израильтяне достигли границ Ханаана. Сакральный статус М., который подчеркивал ее божественное происхождение, был подтвержден повелением прор. Моисея собрать гомор (ок. 2 л) М. и поместить ее в ковчег завета, чтобы напоминать последующим поколениям о Божественном даре (Исх 16. 34).

М. как дар Божий в поэтических текстах получает метафорическое осмысление как «хлеб небесный» (Пс 77. 24; 104. 40). В переводе LXX М. именуется ангельским хлебом (ἄρτον ἀγγέλων — Пс 77. 25; в МТ — *lehem 'abbîrîm* — хлеб всевышних; ср.: 3 Ездр 1. 19) и пищей ангельской (ἀγγέλων τροφὴν — Прем 16. 20). Уже в ВЗ содержится указание на символическое значение М.: через ниспослание ее Господь возжелал, чтобы народ осознал, что человек должен жить не только хлебом, но прежде всего «всяким [словом], исходящим из уст Господа» (Втор 8. 3). Дарование М. избранному народу было также средством испытания его верности Богу (Втор 8. 16). М., к-рая удовлетворяла желание каждого подходящим ему вкусом и утоляла голод (Пс 77. 25), служила наглядным примером любви Бога к евр. народу как к Своим детям (Прем 16. 21).

Мн. ученые стремились найти естественнонаучное объяснение чуду дарования М., рассматривая его как природный феномен. Предполагалось, что М.— результат жизнедеятельности насекомых или плод цветущих растений. Было распространено отождествление М. с одним из подвидов лишайника (Lecanora esculenta), плоды к-рого в виде горохообразных шариков распространяются с помощью ветра в Центр. Азии или в районе горного плато Атлас. Однако среда обитания этого лишайника не соответствует библейскому ареалу происхождения М. (подробное описание ок. 30 растительных аналогов М.— *Donkin.* 1980). Наибольшее распространение получила гипотеза, согласно которой М. отождествляется с выделениями в

виде крупинок на кустарнике тамариска (Tamarix mannifera — букв. «тамариск манноносный»), к-рый и в наст. время произрастает на Синайском п-ове. Эти образования — продукт жизнедеятельности насекомого-паразита кокцидовая щитовка (Coccus manniparus или Trabutina mannipara), к-рая питается соком молодых ветвей тамариска. Выделение прозрачного цвета под воздействием высокой температуры окружающей среды в процессе кристаллизации приобретает желто-коричневый оттенок. Исследователи

Тайная вечеря. Икона. XII в. (мон-рь Ватопед, Афон)

отмечают параллели между этим феноменом и библейским рассказом. Появление этой смолистой камеди на молодых ветвях тамариска происходит ежегодно в течение 3–6 недель в районе центральных гор Синая в июне, что согласуется с преданием о том, что М. была дана израильтянам на 15-й день 2-го месяца исхода из Египта, т. е. в середине или конце евр. месяца сиван (кон. мая — нач. июня). Медвяная роса или падь выделяется в течение дня, накапливается ночью (ср.: М. как ночная роса — Исх 16. 14; Числ 11. 9), ее сбор начинается утром (ср.: Исх 16. 21). Поедание насекомыми выделений тамариска соотносится с гниением избытков М. и уничтожением их червями (Исх 16. 20, 21 — *Bodenheimer.* 1947. P. 4–5; *Donkin.* 1980. P. 78–79). Тем не менее ни один из естественных аналогов М. не соответствует полностью библейскому описанию: «манна» из тамариска не содержит протеина и ее питательная ценность недостаточна для поддержания жизни племени в течение долгого времени. Эти выделения, богатые природным сахарином и пектином, синайские бедуины называют *mann* и используют как заменитель меда; их состав не подходит для восполнения потребности организма в ежедневной пище (*Bodenheimer.* 1947. P. 3; *Feliks.* 2007. P. 478).

М. в Новом Завете. Прообразовательный смысл М. раскрывается в учении НЗ о Евхаристии, согласно к-рому Сам Христос является сошедшим с небес Хлебом жизни (Ин 6. 35). В ВЗ прор. Моисей явил поколению странствующих по пустыне свое божественное призвание посредством чуда с М., Иисус Христос возвещает евр. народу духовное учение о Своем теле посредством обращения к библейской истории. Подобно тому как в ВЗ дарование М. избранному народу было средством испытания его верности Богу (Втор 8. 16), так и в НЗ Иисус Христос во время искушения в пустыне отвергает предложение превратить камни в хлеба (Мф 4. 3–4). В словах Спасителя, раскрывающих смысл новозаветного учения о Евхаристии, М. выступает в качестве антитезы Плоти Христовой, символизируемой небесным хлебом, исходящим от Господа. В то время как «отцы... в пустыне» были питаемы М. и тем не менее умерли (Ин 6. 49), небесный хлеб (ср.: Пс 77. 24), или хлеб жизни (Ин 6. 48), который Господь дарует как Свою Плоть, становится для вкушающих его залогом вечной жизни (Ин 6. 51–59). По контрасту с М., явленной в прошлом, пища эпохи спасения, начавшейся с приходом Иисуса Христа, дарует бессмертие. Сам Господь Иисус Христос становится «хлебом жизни» (Ин 6. 35), который приносится «за жизнь мира» (Ин 6. 51–58). М. в Евангелиях выступает не как символ, отсылающий к идеальному прошлому или мессианскому будущему, но служит прообразом новой жизни, начавшейся с пришествием Христа. Учение об истинном хлебе вызывает такое же непонимание среди учеников Христа и фарисеев (Ин 6. 14, 30–31), как и дарование М.— ропот среди мн. представителей странствующего по пустыне народа (Числ 11. 1–6).

Ап. Павел также подчеркивает прообразовательное значение М. в рассказе, предваряющем изложение христианского учения о Евхаристии (1 Кор 10. 6, 16). Повествуя о странствии израильтян по пустыне, он именует М. духовной пищей (1 Кор 10. 3). Вслед за Евангелием от Иоанна (Ин 6. 49) ап. Павел делает акцент на том, что не о многих из вкушающих М. «благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне» (1 Кор 10. 5).

В Евр 9. 4 нашло отражение предание, известное также из раввинистических источников, согласно которому М. хранилась в ковчеге завета в золотом сосуде вместе со скрижалями закона и с жезлом Аарона. В основе этого представления лежат косвенные библейские свидетельства (Числ 17. 4 сл.; Исх 16. 33), хотя, согласно 3 Цар 8. 9, в ковчеге не было ничего, кроме скрижалей.

В Откровении св. Иоанна Богослова М. используется как символ сокровенных духовных благ, предназначенных для верующих, которые, будучи испытаны во временных страданиях и победив в духовной борьбе, смогут вкусить «сокровенную манну» (Откр 2. 17). Это представление о М. как о мистической пище блаженных в последние времена близко к ее упоминаниям в апокрифической лит-ре.

М. в эллинистической литературе межзаветного периода. Иосиф Флавий подходит рационально к осмыслению чуда с М., утверждая, что и в его времена точно в той же самой местности она выпадает в качестве росы (*Ios. Flav.* Antiq. III 1. 6 [31]). М., означающая «нечто», т. е. некую универсальную общность всех вещей, сопоставляется Филоном Александрийским со Словом Божиим, которым Господь всех питает и которое выше всего в мире как самый древний и универсальный принцип творения (*Philo.* Leg. all. III 61. 175; 59. 169f.). Филон также приводит обширные аллегорические истолкования М. в качестве символа добродетельного слова для пищи души (*Idem.* De sacr. 86; *Idem.* Quis rer. div. 39. 191), Божественного разума (*Idem.* Quod deter. pot. 118) и Божественной премудрости (*Idem.* De fuga et invent. 137; *Idem.* De mut. nom. 259). Согласно трактату «Библейские древности» Псевдо-Филона, Господь показывал Моисею наряду с др. святынями Израиля место, откуда Он низвел М. на землю (*Ps.-Philo.* Bibl. Antiq. 19. 10).

В сир. «Апокалипсисе Варуха» (кон. I в. по Р. Х.; Apocalypsis Baruch — CAVT, N 233) говорится, что в мессианские времена М. вновь начнет падать из небесного хранилища (29. 8 — *Stone M. E., Henze M.* 4 Ezra and 2 Baruch. Minneapolis, 2013. P. 102). Согласно греч. «Апокалипсису Варуха», легендарная птица Феникс питается небесной М. (6. 10 — OTP. Vol. 1. P. 670). В «Сивиллиных книгах» (Oracula Sibyllina — CAVT, N 274) Господь именуется благим подателем М. (Sib. II 347) и также сказано, что в восстановленном мире будущего века праведные «Манну росистую есть белоснежными станут зубами» (Sib. VII 149). В апокрифе «Иосиф и Асенефа» аллюзии на библейские упоминания М. (ср.: Исх 16. 14, 31; Прем 19. 2) присутствуют в рассказе, где говорится, что Асенефа вкушает от ангела медовые соты, к-рые именуются хлебом жизни (16. 8–10 — OTP. Vol. 1. P. 228). Согласно «Евангелию от евионитов» (Evangelium Ebionitarum — CANT, N 12; II в. по Р. Х.), св. Иоанн Креститель питался в пустыне диким медом (Мф 3. 4), который обладал вкусом М., похожим на «печенье в масле» (NTApo. Vol. 1. P. 166; см. также: *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 30. 13, 4).

М. в раввинистической литературе. В отличие от свидетельств античных и христ. авторов, раввинистическая традиция не содержит никаких предпосылок рационального осмысления феномена М.: она доступна только в будущем мире (Мэкилта Рабби Измаил к Исх 16. 25 — *Lauterbach J. Z.* Mekilta de-Rabbi Ishmael. Phil., 2004². P. 244). При этом подчеркивается сверхъестественное происхождение М.: как Божественная пища она приуготовляется на небесах ангелами в пищу праведникам, к-рые будут наслаждаться ею в будущем (Танхума на Исх 67; Хагига. 12b). М. была в числе 10 предметов, к-рые были сотворены в сумерки накануне 1-й субботы творения (Авот. 5. 6; Таргум Псевдо-Ионатана к Исх 16. 4, 15; Пэсахим. 54a).

В Талмудических преданиях свойства М. преувеличены. Свое именование «хлеб ангелов» (букв. «хлеб всевышних» — Пс 77. 25) М. получила оттого, что те, кто ее ели, становились подобны ангелам по силе и не испытывали естественных потребностей, как обычные люди (Танхума на Исх 67; Йома. 75b). М. падала с неба каждый день для того, чтобы напоминать израильтянам в пустыне о необходимости обращать свои сердца к Богу (Йома. 75–76a). Праведникам М. давалась легко: они находили ее прямо перед своими шатрами в количестве, необходимом для всех членов семьи; обычные же люди должны были сами идти собирать М., неблагочестивые искали ее далеко за станом (Йома. 75a–б). При этом подчеркивается универсальный характер М.: она принимала любой вкус по желанию человека: для детей она была молоком, для юношей — хлебом, для стариков — медом (Йома. 75a–b Танхума на Исх 16. 31 — *Bietenhard H.* Midrasch Tanhumma. Bern, 1980. Bd. 1. S. 360f.). При этом никто, кроме израильтян, не мог наслаждаться М.: как только язычник протягивал за ней руку, она ускользала (Сифре Дэварим. 313). Через 4 часа после появления М. таяла, образуя поток воды, к-рая была сладкой и утоляла жажду праведников; для язычников же она была горькой на вкус (Танхума на Исх 67), так что они могли питаться ею лишь опосредованно, через мясо животных, пивших из этого потока (Таргум Псевдо-Ионатана к Исх 16. 21). М. источала сильный аромат, и женщины использовали ее для благовоний (Йома. 75a).

Эсхатологические мотивы, связанные с М., оказываются зеркальным переосмыслением легендарных аспектов ее дарования в прошлом. Согласно рабби Ицхаку (ок. 300 г. по Р. Х.), как первый освободитель народа Моисей низвел М. с небес, так и последний (мессия) заставит ее выпасть вновь (Кохэлет Раба. 1. 9 на Еккл 5. 9). Предполагается, что в конце времен Бог опять низведет М. и евреи будут наслаждаться этой чудесной пищей, как во время странствия по пустыне (Рут Раба. 2. 14 на Руфь 5. 13; Пэсикта Рабба. 49b, 72b; Бэмидбар Рабба. 11).

На основании сообщения о хранении М. перед скрижалями завета (Исх 16. 33–34) считалось, что она находилась в небольшом сосуде в Святая святых (Таргум Онкелоса на Исх 16. 33 сл.). М. была скрыта вместе с ковчегом завета накануне разрушения Первого храма; перед явлением мессии прор. Илия должен будет вновь ее обрести (Мехилла. Ва Йасса на Исх 16. 33).

В экзегезе древней Церкви представленные в ВЗ отдельные описания М. получают новое осмысление в свете христ. откровения, прежде всего на основании новозаветной интерпретации этого образа, при этом обнаруживаются параллели с др. экзегетическими традициями.

Свт. Амвросий Медиоланский, риторически подчеркивая величие духовной М., т. е. Евхаристии, говорит о существовании в его время вещественной М., появление к-рой не было само по себе чудом и рассматривалось им как естественное явление (*Ambros. Mediol.* Ep. 77. 1 // CSEL. 82. T. 2. P. 72).

М. как небесный хлеб была прообразом грядущего Христа (*Cypr. Carth.* Ep. 69. 14): как Моисей низвел израильтянам ангельский хлеб — М., так Христос, как новый Моисей, дарует верующим в Него вечную пищу (*Ioan. Chrysost.* Catech. [Stauronik.]. IV 26). При этом именование Господа Иисуса Христа Хлебом истины не означает того, что чудо с М. «было ложным, потому что она была образом, а не самой истиной» (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 45. 1).

Свт. Василий Великий приводит в письмах мнение Филона Александрийского (со ссылкой на некое иудейское предание) о том, что М. приобретала вкус любой пищи (*Basil. Magn.* Ep. 190. 3). Предание о том, что количество и вкус М. соизмерялись с потребностями ее вкушавших, получает у христ. авторов духовную интерпретацию. Так, блж. Августин, размышляя на тему установления разумного подхода к участию в Евхаристии, говорил (с опорой на Прем 16. 20 и Числ 21. 5), что вкус М. зависел от состояния того, кто ее съедал: каждый получал то, что он заслуживал (*Aug.* Ep. 54. 4). Как и М., Слово Божие познаётся в соответствии с мерой и со способностями каждого (*Orig.* Cant. Cantic. 3 // *Idem.* Werke. Lpz., 1925. Bd. 8. S. 193 sq. (GCS; 33); *Caes. Arel.* Serm. 102. 6).

Мн. христ. авторы вслед за ап. Павлом именовали М. духовной пищей (*Orig.* In Exod. hom. 5. 1), напоминая о том, что уже в ВЗ она являлась символом познания слова Божия (Втор 8. 3 — *Iren.* Adv. haer. IV 16. 3). Дарование М. израильтянам становится для Оригена указанием на научение в евангельском Слове в воскресный день Господень за церковным богослужением (*Orig.* In Exod. hom. 7. 5, 8). Соотнесение М. и присущих ей особенностей со сло-

вом Божиим становится одним из самых распространенных толкований в святоотеческой традиции (см., напр.: *Greg. Nyss.* De vita Moys. II 368; *Maximus Conf.* Cap. theol. 100. 1; *Ambros. Mediol.* Ep. 8. 54 *Caes. Arel.* Serm. 102. 3). М. также уподоблялась проповеди о Христе (*Greg. Nazianz.* Or. 14. 1).

Как и в 3 Ездр 1. 19, М. именуется у христ. авторов ангельским хлебом (*Ambros. Mediol.* De offic. II 4. 13; *Iust. Martyr.* Dial. 57. 2), пищей небесных ангелов (εἰς τροφὴν ἴδιον ἀγγέλων οὐρανίων — Ibid. 131. 3; ср.: *Orig.* Cant. Cantic. 1. 10), однако Феодорит, еп. Кирский, уточнял, что это наименование указывает на то, что М. была дарована при служении ангелов, а не потому, что бесплотное естество нуждается в пище (*Theodoret.* Quaest. in Ex. 29).

Широко встречающееся именование М. «небесным хлебом» (*Tertull.* Adv. Iud. 3. 13) получает подробное раскрытие в евхаристической перспективе дальнейшего осмысления евангельских слов. Климент Александрийский в пространном аллегорическом истолковании сопоставляет дарование Богом М. с появлением молока у родившей женщины и кормлением новорожденного, соотнося этот процесс с кормлением добродетельных людей духовной пищей — т. е. Логосом, и Его Плотью и Кровью в стенах Матери-Церкви (*Clem. Alex.* Paed. I 41). М. как ангельский хлеб аллегорически указывает на ставшего плотью Бога Слова, приобщение к Которому доступно нам в Евхаристии (*Aug.* In Ps. 109. 12; 130. 9). М. лишь являлась прообразом истинного небесного хлеба, т. е. Христа и Его евхаристических даров, о чем сказано в молитве «Отче наш» (*Orig.* De orat. 27. 1). Даровавший М. древним евреям теперь предлагает Свою Плоть в пищу всем верным (*Aphr.* Demonstr. 12. 8 // SC. 359. P. 579). Как Израиль, пройдя через Чермное м., питался М. и водой, так и оглашенные, пройдя через крещение, вкушают Тело и Кровь Христовы на божественной трапезе (*Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 23. 2). Как М. находили рано на рассвете, так и принятие небесной пищи, Евхаристии, происходит по воскресеньям утром (*Hilar. Pict.* De myster. 1. 40 // CSEL. 65. Vol. 28), т. о., М. указывает на главное таинство Церкви, к-рое превосходит библейское чудо (*Ambros. Mediol.* Ep. 66. 4). Тесная связь между образом и прообразом показывает, что таинство Церкви, символизируемое М., древнее тех обычаев, принятых в синагоге (*Idem.* De Myst. 8. 44, 47).

Сбор манны. Миниатюра из рукописи «Человеческое зерцало». Ок. 1360 г. (Darmstadt. Univ.-Bibl. 2505. Fol. 29r)

Сосуд с М. интерпретируют по-разному: согласно свт. Амвросию Медиоланскому, он символизирует сокровищницу духовного знания, источник духовного питания Божественной мудростью (*Idem.* Ep. 19. 7; 20. 6). М.— небесный хлеб, хранящийся в сосуде души верующего, очистившегося от греха (*Greg. Nyss.* In Basil. fratr. // GNO. Vol. 10/1. P. 128). Для ряда авторов этот образ оказывается одним из наглядных примеров, посредством к-рых возможно объяснить способ Боговоплощения: сосуд символизирует человеческую природу, а М.— Божественную (*Cyr. Alex.* Hom. pasch. 24 // PG. 77. Col. 900; *Beda.* Homiliarum evangelii. 2. 25 // CCSL. Vol. 122. P. 376). Золотой сосуд с М. символизирует Пресвятую Богородицу, воспринявшую Божественное Слово (*Cyr. Alex.* De adorat. X 12). Это мариологическое осмысление М. получает широкое распространение в православном богослужении, где, напр., к Деве Марии обращены слова: «Радуйся, сосуд, из которого дарована всем смертным манна небесная» (Богородичен 4-й песни канона в сырную субботу).

К повествованию о М. неоднократно обращались церковные авторы, для к-рых библейское предание становится фоном рассказа о голоде и несчастьях, постигших империю, и о явленной, как и в прежние времена, спасительной чудесной милости Божией к христианам как к «новым израильтянам» (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. II 6; ср.: *Basil. Magn.* Hom. 8. 2). Соответственно духовный смысл М. в ВЗ обретает нравственное переосмысление в христ. проповеди. Так, М. как духовная пища становится одним из символов поста в ВЗ, особенно когда ее вкушение противопоставляется жажде егип. «котлов с мясом» (Исх 16. 3) у древних израильтян (*Basil. Magn.* Hom. 1. 9). Евреи пострадали в пустыне потому, что не смогли постичь духовный смысл М., а искали только наслаждения (*Ioan. Chrysost.* In Col. 62. 23). Неблагодарность израильтян в истории с М. становится призывом для христиан избегать подобного поведения и не забывать о благодеяниях Божиих, оставаясь благодарными Ему (*Idem.* Catech. [Stauronik.]. IV 17; Didasc. Apost. 23. 26; Const. Apost. VI 20; *Ioan. Cassian.* Collat. 3. 7). Рассказ о червях, поразивших излишки М.,— наглядное предостережéние тем, кто, воруя, собирают в свои жилища больше, чем им необходимо (*Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 40. 6).

Сокровенная М. (ср.: Откр 2. 17) означает бессмертие (*Vict. Petav.* Comm. in Apoc. 2. 3 // CSEL. Vol. 49. P. 38–39), к-рое является наградой для мучеников (*Tertull.* Adv. gnost. 12. 8) и победивших диавола подвижников (*Andr. Caes.* Apoc. 2. 17).

Упоминания о М. встречаются в *итинерариях,* сохранивших многочисленные свидетельства христ. паломников, посещавших Св. землю и Синай. Паломница Эгерия (IV в.) сообщала о том, что монахи показали ей место дарования израильтянам М. и перепелов (*Eger.* Itiner. 4. 6 sq.). Об этом же месте, между Елимом и Синаем, говорится и в «Христианской топографии» (кон. IV в.) Космы Индикоплова (*Cosm. Indic.* Topogr. Chr. V 14 // SC. 159. P. 29). В итинерарии, приписываемом св. Антонину Плацентию (VI в.), рассказывается, что в долине, расположенной между Синаем и Хоривом, в определенное время дня выпадает роса, к-рую монахи собирают, и, приготовив из нее маслянистую субстанцию, выдают паломникам в склянках в качестве благословения (*Anon. Placent.* Itinerarium. 39. P. 149). Изображения пустыни Син и места, где древним евреям была дарована М., присутствует на визант. мозаичной карте из Мадабы (The Madaba Map Centenary, 1897–1997 / Ed. M. Piccirillo, E. Alliata. Jerusalem, 1999. N 137).

В совр. богослужении РПЦ повествование о даровании М. (Нав 5. 10–15) читается на паримиях на вечерне в Великую субботу.

Лит.: *Bodenheimer F. S.* The Manna of Sinai // BiblArch. 1947. Vol. 10. N 1. P. 1–6; *Borgen P.* Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo. Leiden, 1965; *Meyer R.* μάννα // TDNT. Vol. 4. P. 462; *Malina B. J.* The Palestinian Manna Tradition: The Manna Tradition in the Palestinian Targums and its Relationship to the New Testament Writings. Leiden, 1968; *Donkin R. A.* Manna: An Hist. Geography. The Hague etc., 1980; *Maiberger P.* Das Manna: Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung. Wiesbaden, 1983. (Ägypten und AT; 6); *idem. mān* // TDOT. 1996. Vol. 8. P. 389–395; *Slayton J. C.* Manna // ABD. Vol. 4. P. 511; *Лакан М. Ф.* Манна // *Леон-Дюфур.* Словарь библ. богосл. С. 540–542; *Feliks J.* Manna // EncJud. 2007. Vol. 13. P. 478–479; *Baden J. S.* The Original Place of the Priestly Manna Story in Exodus 16 // ZAW. 2010. Bd. 122. N 4. P. 491–504; *Domagalski B.* Manna // RAC. Bd. 24. Sp. 48–56.

А. Е. Петров

МА́ННИНГ [англ. Manning] Генри Эдуард (15.07.1808, Тоттеридж, графство Хартфордшир (ныне в составе Лондона) — 14.01.1892, Лондон), кард., католич. архиеп. Вестминстерский, англ. католич. деятель. Род. в семье крупного торговца сахаром У. Маннинга (1763–1835), депутата англ. парламента от партии тори. Крещение М. совершил англикан. еп. Бата и Уэлса Ричард Бидон, одним из восприемников М. стал Г. Аддингтон, премьер-министр Великобритании в 1801–1804 гг. В 1816 г. М. поступил в частную школу в Стритеме (графство Суррей), однако вскоре по настоянию отца стал обучаться в Тоттеридже у викария, дававшего частные уроки. В 1822–1826 гг. учился в частной школе Харроу. В апр. 1827 г. был принят в Бейллиол-колледж Оксфордского ун-та, где его наставником был историк Г. Меривейл, а среди знакомых — У. Ю. Гладстон (впосл. премьер-министр Великобритании (1868–1874, 1880–1885, февр.—авг. 1886, 1892–1894)) и Ч. Вордсворт (впосл. англикан. епископ Сент-Андруса, Данкелда и Данблейна (1852–1892)). Вероятно, во время учебы в Оксфорде М. познакомился с братьями Робертом, Самьюэлом и Генри Уилберфорсами, сыгравшими важную роль в его жизни. Впосл. все 3 брата стали клириками Церкви Англии, а С. Уилберфорс занимал Оксфордскую (1845–1869) и Уинчестерскую (1869–1873) епископские кафедры. Все они были

Кард. Г. Э. Маннинг. Фотография. 1880 г.

активными сторонниками *Оксфордского движения,* позднее Р. и Г. Уилберфорсы перешли в католицизм. В дек. 1830 г. М. получил степень бакалавра и поступил на службу в Мин-во по делам колоний, однако в апр. 1832 г. вернулся в Оксфорд, где был избран членом Мертон-колледжа (оставался им до 1837) и в дек. 1832 г. рукоположен во диакона. В нач. 1833 г. назначен викарием приходов Лавингтон и Графем (графство Зап. Суссекс). В том же году М. получил степень магистра, был рукоположен во пресвитера и назначен ректором приходов Лавингтон и Графем. В нояб. 1833 г. он женился на дочери Дж. Сарджента Кэролайн († 1837); ее сестры Эмили и Мэри были женами С. и Г. Уилберфорсов.

В 30-х гг. XIX в. М. проявил себя как последователь Дж. Г. *Ньюмена* и сторонник Оксфордского движения, выступавшего за воссоединение Церкви Англии с Римско-католической Церковью. В 1833–1834 гг. М. принял идею духовного перерождения при крещении, а также согласился с учением об истинном присутствии Христа в Евхаристии. В 2 проповедях, прочитанных в соборе Чичестера (графство Зап. Суссекс) во время визитаций (впосл. эти проповеди были опубл.), он говорил о духовной природе священства (1835), а также подчеркивал роль Церкви как Ecclesia docens — учителя и толкователя Свящ. Писания (1838). М. разделял развитую Ньюменом трактовку Церкви Англии как via media — «среднего пути» между католицизмом и континентальным протестантизмом. В рамках Оксфордского движения М. участвовал в публикации сочинений отцов Церкви под общей редакцией Э. Пьюзи, а также в подготовке одного из основных изданий, осуществленных представителями движения,— серии книг «Трактаты для нашего времени» (Tracts for the Times). Для этой серии в 1836 г. М. в соавторстве с Ч. Марриоттом написал 78 трактатов (впосл. они стали основой для трактата М. «Единство Церкви» (The Unity of the Church, 1842)). В 1837 г. назначен окружным деканом Мидхерста (графство Зап. Суссекс) в Чичестерском диоцезе, был одним из инициаторов организации в Чичестере теологического колледжа. На Рождество 1838 г. по настоянию Чичестерского еп. Уильяма Оттера М. вместе с Гладстоном впервые посетил Рим.

В дек. 1840 г. новый Чичестерский еп. Филипп Шаттлворт назначил М. архидиаконом Чичестерского диоцеза. М. уделял особое внимание положению рабочих, развитию социально-благотворительной и образовательной деятельности в диоцезе. Широкую известность в Англии получили его проповеди и публичные выступления, где говорилось о необходимости большей независимости Церкви Англии от светских властей. Несмотря на англо-католич. взгляды, в этот период М. дистанцировался от Ньюмена, критически восприняв его «90-й трактат»: на основе анализа англикан. исповедания, изложенного в *«Тридцати девяти статьях»,* доказывалось, что Церковь Англии является более католической, чем протестантской. В то же время их личные отношения оставались достаточно близкими вплоть до перехода Ньюмена в католицизм в окт. 1845 г., когда М. выразил готовность выступить его оппонентом и по просьбе Гладстона взялся за подготовку критического рассмотрения трактата Ньюмена «Эссе о развитии христианского вероучения» (An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1845).

Однако работа над ответом Ньюмену поколебала уверенность М. в истинности англикан. вероучения. Его сомнения усилились во время 10-месячной поездки на лечение в Европу в 1847 г., в ходе к-рой он активно интересовался жизнью католич. Церкви. 11 мая 1848 г. в Риме он получил аудиенцию у папы Римского *Пия IX.* Переписка М. с родственниками и друзьями в этот период показывает, что он все больше склонялся к католицизму. В 1850 г.

М. издал работу «Апелляционная власть монарха в духовных вопросах» (The Appellate Jurisdiction of the Crown in Matters Spiritual), где критиковал англиканство за чрезмерную зависимость от светской власти. После издания 29 сент. 1850 г. папой Пием IX буллы «Universalis Ecclesiae» о восстановлении католич. иерархии в Англии М. отказался от должности архидиакона Чичестерского диоцеза и 6 апр. 1851 г. перешел в католицизм.

8 июня 1851 г. Николас Уайзмен, 1-й католич. архиеп. Вестминстерский, рукоположил М. во диакона, 15 июня — во пресвитера. С осени 1851 до кон. лета 1854 г. М. в основном жил в Риме, где учился в Папской богословской академии (см. ст. *Академии папские*), по окончании к-рой получил степень д-ра теологии. Вернувшись в Лондон, при содействии архиеп. Н. Уайзмена М. основал конгрегацию облатов св. Карло Борромео (Congregation of the Oblates of St. Charles Borromeo), находившуюся при ц. Пресв. Девы Марии в лондонском р-не Бейсуотер. Члены новой конгрегации занимались в основном проповеднической деятельностью в беднейших районах города. За годы работы в конгрегации (1857–1865) М. сумел обратить в католич. веру неск. сот англичан. Также он организовал строительство неск. храмов, при к-рых были открыты католич. школы. В 1857 г. папа Римский Пий IX возвел М. в достоинство прелата папского двора, назначил провостом Вестминстерского собора в Лондоне.

Активность М. вызывала критику со стороны нек-рых англ. католиков, в т. ч. Трапезундского еп. Джорджа Эррингтона, коадъютора Вестминстерского архиеп. Н. Уайзмена, а также Ньюмена, чья деятельность была ориентирована на образованные круги англ. общества, в то время как М. призывал развивать миссионерскую деятельность среди бедных слоев населения, уделять больше внимания подготовке приходских священников в англ. католич. ДС. Между М. и Ньюменом развернулась дискуссия по вопросу о сохранении светской власти папы Римского, где М. отстаивал идею независимости Папского гос-ва как условия независимости Римско-католической Церкви от светских властей.

После смерти архиеп. Н. Уайзмена 16 мая 1865 г. папа Пий IX вопреки решению капитула Вестминстерского собора и рекомендации Конгрегации пропаганды веры назначил М. архиепископом Вестминстерским. Епископское рукоположение М., состоявшееся 8 июня того же года в лондонской ц. Пресв. Девы Марии, возглавил Бирмингемский еп. Уильям Аллаторн. В годы своего правления М. способствовал укреплению англ. католицизма, добившись влияния в политической и общественной жизни Англии. В кон. 60-х гг. XIX в. он активно выступал за лишение Ирландской епископальной Церкви гос. статуса (disestablishment) в Ирландии, подавляющее число жителей которой составляли католики. Позицию М. поддержал премьер-министр Гладстон. Высказанные М. в памфлете «Письмо графу Грею» (Letter to Earl Grey, 1868) доводы использовались в ходе парламентских дебатов, по итогам к-рых в 1869 г. гос. статус англикан. Церкви в Ирландии был упразднен (с 1871).

М. уделял особое внимание развитию католич. образования; к нач. 90-х гг. XIX в. в католич. школах Англии обучалось ок. 70 тыс. чел. Выступая против политики деконфессионализации англ. образования, начавшейся после Акта о начальном образовании 1870 г., М. оказывал поддержку консерваторам. В 1885 г. по распоряжению М. в католич. газетах были опубликованы инструкции по голосованию на парламентских выборах, что должно было обеспечить поддержку политикам, требовавшим отменить реформу образования. Стремясь обеспечить возможность получения университетского образования для католиков, М. направил в Рим петицию о допустимости посещения католиками Оксфордского и Кембриджского ун-тов, однако в 1867 г. Папский престол негативно отнесся к данной инициативе. В этой связи в Лондоне в 1873 г. был основан католич. университетский колледж в Кенсингтоне (открылся в янв. 1875, действовал до 1882).

С сер. 60-х гг. XIX в. М. выступал за участие католич. Церкви в защите рабочих от несправедливой эксплуатации, чему было посвящено соч. «Достоинство и права трудящихся» (The Dignity and Rights of Labour, 1874). Публичная поддержка архиепископом тред-юнионов не встретила понимания среди англ. католиков, но М. полагал, что она необходима, дабы противодействовать росту популярности социалистов. М. поддерживал Альянс Соединенного Королевства — объединение, боровшееся за законодательное ограничение торговли алкоголем, и основал в 1872 г. Лигу Креста — католич. орг-цию, подражавшую протестант. *Армии спасения* и проповедовавшую трезвость.

М. принял участие в *Ватиканском I Соборе*, где поддержал провозглашение догмата о папской безошибочности (непогрешимости), выступив 25 мая 1870 г. с речью о его пользе для Римско-католической Церкви. В 70-х гг. XIX в. участвовал в полемике с Гладстоном и др. критиками этого догмата, посвятив его защите сочинения «Декреты Ватиканского Собора и их влияние на гражданственность» (The Vatican Decrees and Their Bearing on Civil Allegiance, 1875) и «Подлинная история Ватиканского Собора» (The True Story of the Vatican Council, 1877). После присоединения Рима к Итальянскому королевству и ликвидации Папского гос-ва (1870) М. выступал с критикой церковной политики правительства К. Бенсо ди Кавура и политики *Культуркампф* О. фон Бисмарка, в частности, в трактате «Цезаризм и ультрамонтанство» (Caesarism and Ultramontanism, 1873).

15 марта 1875 г. папа Пий IX возвел М. в достоинство кардинала. 31 марта М. получил титул кардинала-пресвитера рим. ц. Сан-Грегорио-Маньо. После смерти папы Пия IX в февр. 1878 г. принимал участие в конклаве, избравшем папу Римского *Льва XIII*. Деятельность М. в социальной сфере стала поводом для его включения в 1884 г. в состав королевской комиссии по обеспечению рабочих жилыми помещениями. Во время масштабной забастовки на лондонских верфях в 1889 г. М. участвовал в переговорах, закончившихся достижением компромисса. Взгляды и деятельность М. оказали определенное влияние на формулирование папой Львом XIII социального учения католич. Церкви, в т. ч. на положения его энциклики *«Rerum novarum»* (1891).

М. был погребен в капелле католич. кладбища в Кенсал-Грин в Лондоне. 25 янв. 1907 г. прах М. был перезахоронен в Вестминстерском соборе.

Соч.: Miscellanies. L., 1877–1888. 3 vol.

Лит.: *Purcell E. S.* Life of Cardinal Manning. L.; N. Y., 1896². 2 vol.; *Leslie S.* Henry Edward Manning: His Life and Labours. L. etc., 1921; Manning: Anglican and Catholic / Ed. J. Fitzsimon. L., 1951; *McClelland V. A.* Cardinal Manning: His Public Life and Influence, 1865–1892. L. etc., 1962; *Newsome D.* The Parting of Friends: A Study of the Wilberforces and Henry Manning. L., 1966; *idem.* The Convert Cardinals: John Henry Newman and Henry Edward Manning. L., 1993; *Gray R.* Cardinal Manning: A Biography. L., 1985; *Walsh M. J.* The Westminster Cardinals: The Past and the Future. L., 2008.

В. А. Таубер

МАНО́ЙЛОВИЧ [серб. Манојловић] Коста (4.12.1890, сел. Крнево близ г. Велика-Плана — 2.11.1949, Белград), серб. композитор, регент и педагог. Учился игре на скрипке,

К. Манойлович. Фотография. 1-я пол. XX в.

церковному пению и хоровому пению в семинарии св. Саввы в Белграде, гармонии — в Сербской музыкальной школе, к-рой руководил С. *Мокраняц*. Управлял семинарским хором, посещал репетиции Первого белградского певческого об-ва под рук. Мокраняца. Архиерейским Собором Сербской Православной Церкви был направлен получать муз. образование в Московскую консерваторию, но не сдал вступительные экзамены и уехал в Мюнхен (1912), где учился в Музыкальной академии и на философском фак-те Мюнхенского ун-та у Р. Майера-Гшрая, Ф. Клозе и Э. Шмица. После начала 1-й Балканской войны (1912) вернулся на родину, но не был мобилизован и снова уехал учиться в Мюнхен. С началом первой мировой войны (1914) вернулся в Сербию. Как военнообязанный приехал в Крагуевац, где основал хор Шумадийского медицинского отряда. Вместе с отступавшей серб. армией через Албанию перебрался на о-в Корфу (Керкира), где по разрешению Верховного командования основал Сербский военный хор, с к-рым выступал в храмах и лагерях. Здесь М. завершил работу над «Литургией» для муж. хора, начатой в Крагуевце, записывал по памяти и перекладывал для муж. хора композиции Мокраняца.

В 1917 г. М. был направлен на 2 года в Оксфордский ун-т, где учился у профессоров Х. П. Алена и Э. Уолкера, сотрудничал с музыковедом Р. Ньюмарч, руководил хором богословского фак-та, к-рый пел на богослужениях и выступал с концертами в Оксфорде, Лондоне, Рединге и Бирмингеме. Много сочинял, его произведения печатались в Лондоне, Париже и Вене. В качестве дипломной работы создал композицию «На реках вавилонских» для 2 смешанных хоров, баритона и оркестра (1919).

После возвращения в Белград был назначен регентом Первого белградского певческого об-ва и учителем музыки в семинарии и в музыкальной школе в Белграде. Стал основателем и руководителем певческого об-ва «Мокраняц» (1932–1939). Являлся секретарем Белградской филармонии, одним из основателей Южнославянского певческого союза, Всеславянского певческого союза и Об-ва югославских композиторов, сотрудником Сообщества друзей искусств «Цвьета Зузорич», Сообщества друзей славянской музыки, Радио Белграда и Этнографического музея. Вместе с С. Христичем и П. Стояновичем участвовал в основании Музыкальной академии в Белграде (1937), был ее 1-м ректором (1937–1939) и профессором (до 1946). Когда по указанию властей М. был уволен из Музыкальной академии, акад. П. Конёвич назначил его сотрудником вновь учрежденного Ин-та музыковедения Сербской академии наук и искусств, однако через неск. месяцев М. скончался.

Занимаясь поиском, систематизацией и сравнительным анализом народных песен, М. обнаружил среди них те, к-рые исполнялись на церковные *гласы*. Разыскивал в монастырских б-ках древние рукописи с невменной нотацией. В Народной б-ке в Белграде М. нашел и сфотографировал сохранившуюся часть греко-славянской невменной рукописи XV в. с 2 композициями *Стефана Сербина* (погибла при бомбардировке Белграда в 1941).

В качестве редактора опубликовал сборники Мокраняца «Страно пјеније» (составлен на основе записей учеников Мокраняца в семинарии) и «Опште поајане» (записи К. *Станковича*, Г. *Болярича*, Н. Тайшановича, Т. Остоича и др.), а также «Божественную литургию» (1935) и «Панихиду» (Помен; 1937) для смешанного хора Й. Маринковича. Изучал серб. пение, используя метод сравнительного анализа светских и церковных напевов.

В муз. наследии М. преобладают хоровые произведения. В области светской музыки ему принадлежат значительное число композиций для смешанного, мужского и женского хоров, а также сольные вокальные произведения и миниатюры для скрипки и фортепиано.

Публиковал статьи и рецензии в югославских журналах «Христианский вестник», «Богословие», «Светосаввье», «Новые горизонты», «Сербский книжный вестник», «Музыкальный вестник», «Музыка», «Звук», «Вестник просвещения», «Югославский вестник», «Даница», «Дело», «Правда», «Наше село», «Новая жизнь», «Мысль», «Вардар», «Новая Европа», «Браилова ризница», «Святая Цецилия», «Кирилло-мефодиевский вестник», «Южное обозрение», «Югославско-болгарское обозрение». Автор статей, посвященных серб. музыке, в «Народной сербско-хорватско-словенской энциклопедии» (1925–1929; 4 кн.) и энциклопедии «Всезнание» (1937).

Арх.: *Манојловић К.* Материјал за историју српског православног црквеног певања и српске световне музике // Б-ка Музиколошког ин-та САНУ. Ф. С. Ђурић-Клајн. Бр. 6; *он же.* С. С. Мокраняц // Там же. Бр. 8; Јавно уметнички рад проф. К. П. Манојловића, 1919–1946: Попис чланака, критика и студија и јавно уметнички рад // Там же. Бр. 9: Аутобиографски запис К. П. Манојловића. 24.09.1946 // Там же. Бр. 14; *Манојловић К.* Музички национализам и К. Станковић // Архив Музиколошког ин-та САНУ. Бр. 959; «На рекама вавилонским»: Кантата за 2 мешковита хора, барито соло и оркестар. 1919 // Там же; Херувимска песма на савременом српском језику. 1948 // Универзитет уметности у Београду. Б-ка Факултета музичке уметности.

Муз. соч.: **для смеш. хора:** Тропар и кондак на Духове. Zagreb; Praha, 1921; «Тебе појем». Београд, 1926; «Свјатиј Боже». Београд, 1929; Из Литургије: Јектенија сугуба, оглашених, прозбена. Београд, 1930; «Оче наш». Београд, 1930; «Помоштник и покровитељ». Б. м., [1930]; «Ликуј днес Сионе»: Духовна песма. Београд, 1933; «Слава во вишњих Богу»: Духовна песма. Б. м., [1933]; Опело: Вечној сени Александра Краља. Београд, 1934; «Свјати сербски просвјетитељи»: Припев молбаног

канона. Београд, 1934; «Израиља паси волни». Београд, 1935; Стихира српским светитељима. Београд, 1943; **для муж. хора:** Божанствена Литургија св. Јована Златоустог. Београд, 1915; «Многаја љета». Zagreb; Praha, 1921; «Тебе Бога хвалим» (1916), Тропар на Малу Госпојину (1921), «О кто, кто»: Духовна песма, Тропар на Васкрс, «Многаја љета», «Тјело Христово», «Господи, спаси благочестивија», «Ниње отпушчајеши» // Збирка хорских и народних песама / Б. Д. Лукић. Београд, 1928. Дискогр.: Стихира српским светитељима / Хор «Св. Георгије» Нови Сада, дир. Б. Ђаковић. Београд, 2000; «Ниње отпушчајеши» // Српско православно појање / Краљевска певачка дружина «Руковет», дир. Д. Млађеновић. Београд, 2006; «Со свјатими упокој», «Житејскоје море» из «Опела» / Камерни хор Одсјека за црквену музику и појање Музичке акад. Ун-та у Источном Сарајеву, дир. Р. Радовић // X Међународни фестивал «Панчевачки дани духовне музике». Панчево, 2007; «Ликуј днес Сионе» / Београдски мадригалисти, дир. А. С. Спасић // 55 година Београдских мадригалиста. Београд, 2009; Опело / Камерни хор Одсјека за црквену музику и појање Музичке акад. Ун-та у Источном Сарајеву, дир. Р. Радовић. Сарајево, 2011.

Соч.: О црквеној музици код Срба // Весник српске цркве. Београд, 1921. Год. 26. Септ./децембар. С. 112–126; Споменица С. С. Мокрањцу. Београд, 1923; Историјски поглед на развитак југословенске музике српског дела // Мисао. Београд, 1924. Кн. 14. Св. 5. С. 369–378; Св. 6. С. 446–453; Најстарији историјски подаци о нашој музици // Трговински гласник. Београд, 1925. Бр. 5. С. 1; Музичко дело нашега села. Београд, 1929; За нови музички живот у Српској православној цркви // Светосавље. Београд, 1933. Бр. 2. С. 55–57; С. С. Мокрањац и његове музичке студије у Минхену. Београд, 1938; Корнелије Станковић // Просветни гласник. Београд, 1942. Год. 58. Бр. 6/7. С. 316–328; За трагом наше старе световне и црквене музичке уметности // ГлСПЦ. 1946. Год. 27. Бр. 9. С. 165–173.

Лит.: *Милојковић-Ђурић Ђ.* Допринос и улога К. П. Манојловића у раздобљу између два светска рата // Звук. Београд, 1969. Бр. 100. С. 568–577; *Перичић В.* К. Манојловић // Музички стваоци у Србији. Београд, 1969. С. 244–250; *Стефановић А.* Духовна музика К. Манојловића // У спомен К. П. Манојловића, композитора и етномузиколога: Зб. радова. Београд, 1990. С. 225–282; *Петровић Д.* 50 година од смрти К. П. Манојловића: Композитор, диригент, педагог, етномузиколог // Црква, 1999: Календар Српске правосл. патријаршије. Београд, 1999. С. 78–82; *Ђаковић Б.* Богослужбени и уметнички елементи у српској црквеној хорској музици у периоду између два светска рата (1918–1941). Нови Сад, 2015.

Н. Марьянович

МАНСВЕ́Т, СЕВИ́Р, АППИА́Н, ДОНА́Т, ГОНО́РИЙ [лат. Mansuetus, Severus, Appianus, Donatus, Honorius], мученики Александрийские (пам. зап. 30 дек.). Впервые память святых встречается в Иеронимовом Мартирологе. В IX в. в стихотворном Мартирологе *Вандальберта Прюмского* отмечена память только М. (2-я четв. IX в.; MGH. Poet. T. 2. P. 602), тогда как Узуард (2-я пол. IX в.) на основе перечня имен под 30 дек. из Иеронимова Мартиролога упоминает М. «с десятью другими». В Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония (80-е гг. XVI в.) под 30 дек. вместо 10 безымянных мучеников вместе с М. обозначены имена С., А., Д. и Г. с добавлением «и пострадавшие с ними».

По мнению болландистов, под С., возможно, следует понимать Серена — ученика Оригена; Г. и Д. пострадали в Африке; имя А. возникло из указания на Аппиеву дорогу, где покоились мощи еп. (папы) Феликса, чья память под 30 дек. отмечена в нек-рых списках Иеронимова Мартиролога.

В совр. редакции Римского Мартиролога имена М., С., А., Д. и Г. не упоминаются.

Ист.: MartHieron. P. 15; MartRom. P. 608; MartUsuard. 1965. P. 150–151.

Лит.: MartRom. Comment. P. 609; *Sauget J.-M.* Mansueto, Severo, Appiano, Donato, Onorio // BiblSS. Vol. 8. Col. 635–636.

МАНСВЕ́ТОВ Григорий Иванович (28.01.1775, Тобольск — 28.01.(12.11?). 1832, С.-Петербург), прот., обер-священник армии и флота, духовный писатель. Сын Иоанна Мисюрева, священника градской Андреевской ц. В период учебы в Тобольской ДС фамилия Григория была изменена, чтобы подчеркнуть его кротость и незлобие (лат. mansuetus — скромный). В 1799 г. окончил С.-Петербургскую Александро-Невскую Академию и был направлен в Тобольскую ДС учителем высшего красноречия, математики и нем. языка (данный предмет был вскоре упразднен архиеп. Тобольским свт. *Варлаамом I (Петровым-Лавровским)*, поскольку, по его мнению, «немецкие писатели все безбожники, вольнодумцы и развратители») (*Боголюбов*. 1901. С. 50).

Женился на дочери тобольского купца Анне Седых, после чего 9 сент. 1799 г. был рукоположен в сан диакона к тобольской Михаило-Архангельской ц. В 1803 г. архиеп. *Антоний (Знаменский)* определил М. священником к кафедральному собору, назначил членом консистории и цензором проповедей. В 1804 г. на семинарском диспуте о промысле Божием М., выступая в роли оппонента, оказался более убедителен, чем ректор архим. Михаил (Бурдуков). После этого случая архиерей стал воспринимать М. как вольнодумца. Недоброжелательное отношение стало причиной обращения М. к обер-свящ. П. Я. Озерецковскому с просьбой определить его полковым священником. 23 янв. 1805 г. М. был назначен священником мушкетерского (впосл. 84-го пехотного Его Величества) Ширванского полка, дислоцированного в Омске. Согласно повелению имп. *Александра I Павловича,* переданному через военного министра гр. А. А. Аракчеева (июнь 1808), 5 регулярных армейских полков следовало вывести из Сибири, в т. ч. Ширванский 10 авг.— из Омской крепости. Они были передислоцированы «к западным границам империи» в составе 24-й пехотной дивизии. В 1809 г. полк участвовал в боевом походе в австрийские владения в Галиции и затем разместился в Волынской губ. М. помимо основных обязанностей добровольно обучал детей — как солдатских, так и местных жителей — географии, истории и Закону Божию. В 1809 г. он был утвержден в должности благочинного.

Итогом 7-летнего служения М. в полку стало издание «Сборника кратких христианских поучений к воинам, сказанных в Успенской полковой церкви, в гг. Дубно и Староконстантиново». Эти проповеди в 1810–1811 гг., накануне Отечественной войны, были произнесены перед воинами 24-й дивизии и пользовались большим успехом. 24 поучения тесно связаны со служением и с особенностями быта воина; в них разъяснялись обязанности в бою и в мирное время, важность присяги, военных символов. М. считал, что гос-ву нужна армия, призванная защищать веру, царя и Отечество, «дабы одолением врага даровать мир». По мнению М., воина на «ношение оружия» избирает промысл Божий и благословляет Церковь. Земные царства, по М., устроены Богом по образу Царства Небесного, а «государь представляет в своем лице Самого Высочайшего Бога; он есть Отец Отечества», который печется о благоденствии своих подданных. Поэтому «сердечная приверженность» и любовь к Помазаннику вменялись в существеннейшие обязанности истинного воина (Краткие христианские поучения. 1821. С. 54–58). Войны начинают люди, а оканчивает Сам Бог, «победа и поражение в деснице Господней». М. призывал надеяться на помощь Божию в бою,

не предаваясь унынию, дружелюбно относиться к товарищам, посещать больных и раненых, помогать новобранцам советом и служить им добрым примером.

Как считал М., убийство противника — «брата по плоти», без ожесточения и на поле брани, грехом не является. Поверженному противнику следует даровать пощаду. Осуждались такие пороки, как трусость, воровство, клевета, злословие, приверженность к азартным играм, пьянство, распутство; запрещались грабеж и мародерство, разорение иноверческих храмов. Самыми страшными воинскими преступлениями для М. были нарушение присяги, дезертирство, сдача в плен и выдача неприятелю военных тайн. Честная смерть в бою, по М.,— дверь в чертог Отца Небесного, но воин, обремененный пороками, не заботящийся в обычной жизни о спасении своей души, все равно — «чадо погибели». М. указывал на необходимость покаяния (не реже одного раза в год), посещения церкви, чтения духовной лит-ры, а также Воинского устава. По приказу военного начальства проповеди переписывались унтерофицерами в тетради. В 1821 г. они были опубликованы и выдержали 4 издания; Высочайшим повелением рекомендованы для всеобщего ознакомления в полках и учебных командах. К 1812 г. М. составил сборник «военных песен для российских ратоборцев на случай войны с оттоманскою Портою», не сохранившийся до наст. времени.

С началом Отечественной войны 1812 г. Ширванский полк перевели в г. Лиду Виленской губ. 1 июля 1812 г. М. был определен в реорганизованную обер-свящ. И. С. Державиным Армейскую семинарию на должность учителя словесных наук и греческого языка. С 1811 г. семинария располагалась в С.-Петербурге на Царскосельском проспекте. В 1816 г. М. был возведен в сан протоиерея семинарской церкви, при к-рой оставался до закрытия учебного заведения в 1819 г. В нач. 1819 г. М. поступил законоучителем высших классов губ. гимназии и учительского ин-та при Имп. С.-Петербургском ун-те, к открытию к-рого составил план преподавания Закона Божия (Известие об открытии Учительского ин-та. СПб., 1820. С. 9–10); 5 июля (23?) того же года был определен на вакансию к придворному Спасскому собору Зимнего дворца. В 1823–1827 гг. служил законоучителем 3-й с.-петербургской гимназии.

Время службы М. в семинарии и в придворном ведомстве было наиболее плодотворным для лит. деятельности. Особенной популярностью пользовалась книга М. «Училище благочестия, или Примеры христианских добродетелей, выбранные из житий святых» в 6 частях, посвященная «питомцам армейской семинарии», к-рая до 1915 г. выдержала 19 изданий, в т. ч. 6 иллюстрированных.

В 1825 г. М. издал сочинение из 26 глав «Обязанности домашнего общества, по разуму исполнителей Слова Божия — древних христиан», к-рое предназначалось гл. обр. юношам и девушкам, возраставшим под покровительством императриц Елисаветы Алексеевны и Марии Феодоровны. В основе сочинения — выписки М. из творений св. отцов, которые он делал на протяжении 10 лет. Отдельно были приведены обязанности мужа и жены, детей и родителей, братьев, родственников, воспитателей, господ и слуг, друзей, домохозяев и др.

«Краткое изъяснение на литургию», одна из первых публикаций на данную тему в России, упомянуто В. Г. Белинским в рецензии 1839 г. на книгу А. Н. Муравьёва «Письма о богослужении восточной кафолической церкви» (*Белинский В. Г.* ПСС. М., 1953. Т. 3. С. 129). Популярная книга, выдержавшая до 1894 г. 9 изданий, включает разделы о литургии в целом, о проскомидии, о литургии оглашенных и о литургии верных; в прибавлениях содержатся сведения о священной одежде, об утвари, о сосудах, о литургии Преждеосвященных Даров, об архиерейском служении. Были опубликованы также поучения М. на случай возвращения победоносного российского воинства из Франции (1814), к воспитанникам С.-Петербургской гимназии по окончании ими курса (1821), к правосл. воинам на новый, 1826-й г. и др.

В 1827 г. Имп. Российская академия избрала М. действительным членом за лит. труды, а Об-во словесности, наук и художеств — почетным членом.

После кратковременного пребывания в должности обер-священника армии и флота П. А. Моджугинского (13 нояб. 1826 — 3 сент. 1827) и ухода на покой в янв. 1827 г. прот. А. А. Торопогрицкого, для которого была учреждена должность обер-священника Главного штаба, Синод попытался упразднить установившееся двоевластие в управлении военным духовенством. На должность руководителя единого военно-духовного правления Синод предлагал кандидатуры придворного прот. Н. В. Музовского, М., как человека «небезызвестного по учености и нравственности и служившего с одобрением в армии», и полевого обер-священника 1-й армии Алексия Карышева, к кандидатуре к-рого сначала склонялся имп. *Николай I Павлович*. Но 19 сент. 1827 г. государь на соответствующем докладе начертал резолюцию: «Велеть на пробу исправлять должность обер-священника протоиерею Мансветову» (*Боголюбов*. 1901. С. 49). М. состоял исправляющим должность до 12 апр. 1830 г., когда был в ней утвержден. Должность обер-священника главного штаба не была упразднена, и ее до 1848 г. занимал прот. Н. Музовский. 6 дек. 1829 г. данная должность имп. указом стала называться «обер-священник главного штаба и отдельного гвардейского корпуса», в его ведение перешли священнослужители гвардейских частей. 1 янв. 1831 г. М. был награжден митрой, было определено «более у Двора не служить», кроме молебнов и архиерейских служб, и оставаться только в военном ведомстве (Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1873. Вып. 3. С. 379).

М. в первую очередь пересмотрел и отредактировал инструкцию для благочинных в войсках и на флотах, к-рую составил его предшественник Моджугинский. В ней был учтен опыт инструкции Синода, выданной в 1797 г. 2 полевым обер-священникам, и инструкций, составленных обер-свящ. И. Державиным для благочинного Балтийского флота и самим М. для благочинного Черноморского флота. Эта инструкция обязывала благочинных доносить главному священнику армии и флота о поведении священнослужителей, об их упущениях по должности, о месте их нахождения, о датах военных кампаний. В 1828 г. новая инструкция для благочинных была одобрена Синодом, отпечатана и разослана в военные церкви для руководства.

23 авг. 1830 г. Высочайшим указом при всех флотских бригадах была

учреждена постоянная должность старшего священника, к-рый подчинялся благочинному и был обязан информировать его о состоянии судовых церквей и деятельности флотских иеромонахов. Во время нахождения флота в море этот священник должен был пребывать на флагманском корабле и в соответствии с Морским уставом исполнять обязанности благочинного. На берегу благочинные Морского ведомства, как правило, состояли при портовых и морских соборах и церквах.

Хорошо зная условия службы и проблемы военного духовенства, М. на посту обер-священника проявлял заботу о своих подчиненных, много делал для улучшения их материального положения. Так, при М. были пересмотрены вопросы воспитания детей полкового духовенства на средства казны. В 1828 г. М. распорядился установить при подведомственных ему церквах сиротские кру́жки в пользу бедных духовного звания. В том же году в связи с повышением цен состоялось и соответствующее повышение окладов военного духовенства: полковым священникам был установлен оклад армейского капитана. Однако ходатайство М. о взятии на казенное содержание семинаристов — сыновей военных священников Синод не удовлетворил. 6 дек. 1829 г. в Военном ведомстве были установлены новые оклады: протоиереям — 223 р. 5 к. и квартирных 171 р. 60 к., священникам — 205 р. 70 к. и квартирных 114 р. 30 к., диаконам — 128 р. 70 к. и квартирных 85 р. и причетникам — 57 р. 15 к.

М. ходатайствовал перед Синодом об увеличении пенсионных сумм. 3 янв. 1831 г. предложенный проект положения о пенсиях и пособиях был одобрен. По правилам нового пенсионного устава время службы, проведенное в походах, считалось из расчета 1 год за 2. Священник, пробывший на военной службе 20–30 лет, получал при отставке пенсию в $^1/_3$ жалованья, 30–35 лет — $^2/_3$, 35 и более — полное жалованье (от 360 до 780 р. в год). Те, кто выходили в отставку по «расстроенному на службе здоровью или одержимые неизлечимыми болезнями», получали за службу от 1 года до 5 лет единовременно годовой оклад, от 5 до 10 лет — пенсию в $^1/_3$ жалованья, от 10 до 20 лет — $^2/_3$, от 20 лет и более — полное жалованье. Бездетная вдова священника имела право на половину той пенсии, к-рая полагалась мужу; вдове с детьми добавлялось из др. половины по $^1/_3$ на каждого ребенка. Малолетние дети без матери получали каждый $^1/_4$ пенсии, полагавшейся их покойному отцу (*Желобовский*. 1902. С. 26–28). Составление нового пенсионного устава и написание ходатайства об увеличении пенсий были последними по времени трудами М.

В бытность М. обер-священником наряду с формированием новых воинских частей, созданием в 1828 г. Морского штаба (переименован в 1831 в Главный морской штаб), образованием крепостей, портов, госпиталей и др. военных и морских учреждений увеличивалось число военных и морских храмов. В С.-Петербурге М. освятил ц. во имя праведных Захарии и Елисаветы при жен. Патриотическом ин-те на 10-й линии Васильевского о-ва (28 окт. 1828) и ц. во имя Николая Чудотворца при военно-исправительной тюрьме Морского ведомства на Адмиралтейском канале (21 февр. 1831, с соизволения имп. Николая I).

Последний обширный труд М. «Подарок детям на Св. Пасху 1830 г.: Разговоры в пользу воспитания» посвящен имп. Александре Феодоровне. М. был удостоен ордена св. Анны 3-й и 2-й степени (2 февр. 1826; алмазные знаки — 22 июня 1828) и ордена св. Владимира 3-й степени (12 апр. 1830). Являлся членом Синода.

Похоронен под ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери на Смоленском кладбище С.-Петербурга. Профессор СПбДА Е. И. Ловягин характеризовал М. как одного из трудолюбивейших и полезнейших служителей, действовавших во благо Церкви и Отечества (Странник. 1863. № 6. С. 52).

Соч.: Училище благочестия, или Примеры христианских добродетелей, выбранные из житий святых. СПб., 1813–1818. 6 т.; То же: В 2 т. 1915[19]; Краткие христ. поучения для воинов, сказанные в церкви Успения Божией Матери, при Ширванском пехотном полку, состоящем в 24-й дивизии, в 1810 и 1811 гг. в Дубне и Старо-Константинове. СПб., 1821, 1828; Речь говоренная воспитанникам С.-Петербургской губ. гимназии... СПб., 1821; Краткое изъяснение литургии. СПб., 1822, 1825[2], 1894[9]; Поучение как стоять в церкви во время Божественной литургии. СПб., 1824, 1836; Обязанности домашнего общества по разуму исполнителей Слова Божия — древних христиан. СПб., 1825, 1894; Слово к православным воинам на новый 1826 г. СПб., 1826; Подарок детям на Святую Пасху 1830 г.: Разговоры в пользу воспитания. СПб., [1830].

Лит.: *Невзоров Н.* Ист. очерк управления духовенством военного ведомства в России. СПб., 1875; *Барсов Т. В.* Об управлении рус. военным духовенством. СПб., 1879; *он же.* Новое положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств. СПб., 1893; *Ласкеев Ф., свящ.* Ист. записка об управлении военным и морским духовенством за минувшее столетие (1800–1900 гг.). СПб., 1900. С. 83–87; *Боголюбов А. Э.* Очерки из истории управления военным и морским духовенством в биографиях главных священников его за время с 1800 по 1901 г. СПб., 1901. С. 48–62; *Желобовский А. А., протопр.* Управление церквами и православным духовенством военного ведомства. СПб., 1902. (Столетие Военного министерства, 1802–1902; Т. 13. Кн. 1); *Цитович Г., свящ.* Храмы армии и флота: (Состоящие в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства): Ист.-стат. описание: В 2 т. Пятигорск, 1913; *Чимаров С. Ю.* РПЦ и Вооруженные Силы России в 1800–1917 гг. СПб., 1999; *он же.* РПЦ и религиозно-нравственное воспитание личного состава Армии и Флота: (1800–1917 гг.): АДД. СПб., 1999; *Кузнецов А. М.* Православное духовенство морского ведомства России и его роль в укреплении флотских традиций: (XVIII — нач. XX в.). М., 2000; *Ивашко М. И.* РПЦ и Вооруженные Силы: (XVIII — нач. XX в.): Историогр. исслед. М., 2004; *Исакова Е. В., Шкаровский М. В.* Храмы Кронштадта. СПб., 2004; *Котков В. М., Коткова Ю.* Военное духовенство рус. армии: Страницы истории: Учеб. пособие: В 2 т. СПб., 2005; *Беляков А. П.* История флотского духовенства и его роль в воспитании военных моряков дореволюционной России. М., 2008; *Капков К. Г.* Очерки по истории военного и морского духовенства Рос. империи XVIII — нач. XX в.: Итоги к 1917 г. М., 2009; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Петербурга. СПб., 2010.

Прот. Александр Берташ

МАНСВЕ́ТОВ Иван Данилович (26.12.1843, Москва — 16.12.1885, г. Ялта Таврической губ.), литургист, специалист в области церковной археологии.

Жизнь. Род. в семье диакона (позднее — протоиерея) Новодевичьего мон-ря Даниила Ивановича Мансветова и его жены Ольги Ивановны (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 2290. Л. 2). Среднее духовное образование получил в МДС, где обучался «на собственном иждивении». 7 окт. 1862 г. был благословлен на ношение стихаря. Окончил семинарию по 1-му разряду в 1864 г. Высшее богословское образование получил в МДА, где обучался с 1864 по 1868 г., окончив ее первым магистром. Для выпускного сочинения М. выбрал тему по догматическому богословию («Из истории учения Восточной Церкви о нравственных силах человека падшего и о благодати»; ркп. работы: РГБ НИОР. Ф. 172. К. 452. Ед. хр. 8). Академическое правление, видя незаурядные способности М., по окончании им МДА

решает оставить его бакалавром по церковной словесности (гомилетике) и церковной археологии, полагая, что «он, при исключительном занятии этими предметами, может с особенною пользою преподавать оные студентам» (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5119. Л. 1–1 об.). С введением в МДА в 1869 г. нового академического Устава М. был «переименован» в доцента (Там же. Оп. 3. Д. 15. Л. 18 об.), а 1 марта 1871 г. совет Академии поднял вопрос о возведении его вместе с др. воспитанниками XXVI курса в степень магистра богословия (Там же. Л. 17–19). Указом № 2164 от 24 сент. 1871 г. М. был утвержден в степени магистра (Там же. Л. 154; см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 152. Д. 963). За заслуги перед богословской наукой на общем собрании совета Академии (18 апр. 1873) М. было присвоено звание экстраординарного профессора (утверждено указом Синода № 1793 от 21 мая 1873 — ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5119. Л. 12 об.).

М. был преемником А. Л. Катанского на кафедре и первые 2 года читал студентам III курса МДА гомилетику и церковную археологию. С введением в МДА нового академического Устава он отказался от чтения гомилетики, оставив за собой преподавание церковной археологии и литургики (Там же. Оп. 3. Д. 1. Л. 46 об.). Обе эти дисциплины в МДА были объединены в один предмет, наименование к-рого в источниках варьировалось: его называли либо «церковной археологией и литургикой», либо (чаще) просто «церковной археологией» (именно так назывался предмет в ежегодно составляемых расписаниях занятий). Известно о 13 кандидатских сочинениях, написанных под рук. М.

С 1870 г. М. совмещал службу в Академии с работой в Московском археологическом об-ве — сначала в качестве члена-корреспондента (с 26 апр. 1870), а позже в званиях действительного члена, товарища секретаря (1873) и с 1883 г.— секретаря об-ва (Там же. Оп. 4. Д. 5119. Л. 12 об., 35 об.— 36). По этой причине он переехал в Москву. Как преподавателя церковной археологии МДА М. систематически направляли на всероссийские археологические съезды, однако из-за слабости здоровья ему удалось посетить лишь съезды в Москве, С.-Петербурге, Казани (1877; Там же. Л. 15–16) и в Тифлисе (1881; РГБ НИОР. Ф. 172. К. 26. Ед. хр. 15).

В 1885 г. М. издал монографию «Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви» и подал ее в совет Академии на соискание докторской степени. Рецензент работы А. П. Лебедев оценил сочинение очень высоко и признал автора достойным этой степени, с чем согласился и совет (РГБ НИОР. Ф. 172. К. 30. Ед. хр. 13). Вслед за этим совет МДА ходатайствовал перед Синодом о присвоении М. звания ординарного профессора. Указом императора от 7 янв. 1886 г. М. был утвержден в звании со дня избрания советом академии — с 18 нояб. 1885 г. (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5119. Л. 46–47).

За время преподавания в МДА М. неоднократно представлялся академическим начальством к гос. чинам (в 1876 — коллежского советника со старшинством, в 1880 — статского советника) и наградам (орденам св. Станислава 3-й степени (1877), св. Анны 3-й степени (1880) и св. Станислава 2-й степени (1883)) (Там же. Л. 28–36). Принимая во внимание научные достижения М., его избирали своим членом различные орг-ции и об-ва: в 1872 г.— Московское ОЛДП; в 1876 г.— этнографический отдел Императорского об-ва естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском ун-те; в 1882 г.— Русское археологическое об-во в С.-Петербурге (Там же).

От природы М. обладал слабым здоровьем и «нервно-золотушным телосложением», из-за чего, вероятно, так и не женился (Там же. Л. 9–9 об.). Последние полтора года жизни он тяжело болел и находился в «крайне дурном расположении духа» (*Мансветов И. Д.* Письмо И. В. Помяловскому от 20.10.1884 // РНБ ОР. Ф. 608. Оп. 1. Д. 987. Л. 35), что несколько ослабило интенсивность его научных занятий. В окт. 1885 г. по совету врачей М. отправился на 4 месяца в Ялту (РГБ НИОР. Ф. 172. К. 30. Ед. хр. 17). Однако ялтинская промозглая погода не благоприятствовала выздоровлению, и вскоре он скончался от воспаления легких (Там же. Ед. хр. 18). Отпевание было совершено в Ялте, а 23 дек. 1885 г. тело М. доставили в Москву. Погребен на московском Новодевичьем кладбище.

Научное наследие. Самой значительной работой М. является монография «Церковный устав (Типик): его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви» (М., 1885), отчасти составленная из ряда его статей о Типиконе. В силу специфики содержания сочинения возникли трудности с его реализацией, поэтому М. решил ходатайствовать перед Синодом рекомендовать книгу для приобретения в фундаментальные б-ки духовных семинарий «в качестве пособия для преподавателей литургики» (подробнее см.: *Мансветов И. Д.* Письмо И. В. Помяловскому от 11.04.1885 // РНБ ОР. Ф. 608. Оп. 1. Д. 987. Л. 39–40). Однако он так и не дождался ответа из учебного комитета; лишь 10 апр. 1886 г. МДА была уведомлена, что книга признана достойной рекомендации для приобретения семинарскими б-ками (РГБ НИОР. Ф. 172. К. 123. Ед. хр. 19. Л. 2–2 об.). На собрании совета МДА 22 янв. 1886 г. работа М. была представлена на соискание Макариевской премии в 500 р., и уже на заседании 12 марта того же года премия была присуждена, ее решено было выдать родственникам для «устройства памятника... над могилой профессора» (Журналы совета МДА за 1886 г. М., 1887. С. 3–4, 30).

В книге М. нет глав, материал располагается по тематическому принципу. После краткого предисловия автор говорит об истории богослужебных уставов, разделяя ее на 3 периода. Периоды с IV по IX в. и IX–X в. характеризуются М. как время до фиксации полных уставов, а 3-й период (со 2-й четв. XI в.) отмечен появлением и развитием полноценных богослужебных уставов. Далее автор переходит к истории происхождения и описанию чина богослужения согласно Студийскому и Иерусалимскому уставам. Посвятив неск. страниц уставам Великой ц. и святогорскому, он останавливается на первопечатном греч. Типиконе, новом издании устава Великой ц. и уделяет внимание судьбе Иерусалимского Типикона в слав. землях, в т. ч. в России, где существовали особые оригинальные редакции этого устава вплоть до богослужебной реформы патриарха Никона. В приложениях к исследованию автор поместил вспомогательные материалы, призванные помочь читателю разобраться в истории богослужебных уставов.

Работа М. была 1-м в мировой науке исследованием, посвященным

комплексному изучению истории богослужебных уставов. Офиц. рецензент книги проф. МДА Лебедев отмечал, что «со стороны обработки материалов и знакомства с источниками труд автора нужно ставить высоко», «эрудиция автора есть черта, самая выдающаяся в сочинении» (РГБ НИОР. Ф. 172. К. 30. Ед. хр. 13. Л. 15 об.).

О книге М. посчитал нужным высказаться в печати и А. А. Дмитриевский, причем дважды: сразу после выхода монографии в 1885 г., когда сделал краткий ее обзор, и спустя 3 года в связи с ее представлением к Макариевской премии. В своем не всегда справедливом отзыве Дмитриевский отметил, что книга М. «не дает нам систематически последовательной истории нашего церковного устава...— это добросовестно составленная библиография» (*Дмитриевский.* 1888. С. 575); тем не менее рецензент признал, что это исследование должно стать «настольной книгой для всякого, занимающегося литургикой», и счел возможным присудить автору монографии половину премии митр. Макария (Там же. С. 576).

Неск. годами ранее были опубликованы статьи, посвященные песненному последованию (О песненном последовании. 1880). В 1-й статье М. на основании сочинения блж. Симеона Солунского «О молитве» и изданных Ж. Гоаром молитв песненной вечерни, утрени и др. служб рассматривает общий строй богослужения, а во 2-й анализирует отдельные службы, совершаемые по этому уставу. Поскольку М. писал работу задолго до издания Дмитриевским и Х. Матеосом Типикона Великой ц., его некоторые выводы могут быть скорректированы.

Темы истории рус. богослужения в переходный период М. касался в исследовании о митр. Киприане и его литургических трудах (1882). В работе автор детально рассматривает сохранившиеся богослужебные книги свт. Киприана (Требник, Служебник, Псалтирь) и приписываемые ему сочинения; на основании этого корпуса М. восстанавливает образ богослужения XIV в. В приложениях к исследованию автор публикует документы по истории богослужения во времена свт. Киприана. Дмитриевский в первые годы своей преподавательской деятельности читал студентам КазДА историю русского богослужения, активно используя наработки М. (подробнее см.: *Акишин, Щепеткин.* 2016).

Еще одна значимая для изучения литургики работа М.— не имеющее в мировой науке аналогов исследование «О постах Православной Восточной Церкви». Задачей своего исследования автор поставил «проследить судьбу [поста] на христианском востоке в так называемую византийскую эпоху и выяснить его положение в практике Греко-Русской Церкви» (О постах Православной Восточной Церкви. М., 1886. С. 1). В 1-м разделе (С. 2–32) работы автор делает обзор источников для реконструкции системы постов и практики пощения, а во 2-м (С. 32–134) рассматривает историю происхождения каждого из многодневных и однодневных постов.

Неск. исследований М. посвятил вопросам книжной справы патриарха Никона и в целом старообрядческому расколу. Так, в ст. «Как у нас правились церковные книги» (1883) М. на материалах архива Типографской б-ки в Москве знакомит читателя с приемами справщиков, а в ст. «Как у нас правились Типик и Минеи» (1884) поэтапно описывает историю исправления этих богослужебных книг, указывает на основные недочеты и ошибки и дает рекомендации, как можно было бы решить те или иные проблемы.

Из исследований М. по церковной археологии особого внимания заслуживают работы: «Об устройстве церковно-археологических музеев» (1872) — в ней автор перечисляет основные принципы, в соответствии с к-рыми следует организовывать работу археологических музеев, сохраняющих памятники церковной старины; «Омофор» (1871) — в статье описана история происхождения и использования этого предмета епископского облачения; статьи по истории архитектуры новгородских церквей («Архитектура и живопись древнейших новгородских церквей» (1873), «Церковно-строительная деятельность в Новгороде» (1876)); статьи, написанные М. в рамках проекта создания археологического словаря (Материалы для Археологического словаря (1880)).

Нек-рые рецензии М. имеют самостоятельное научное значение: напр., отзывы на издания архим. Сергия (Спасского) («Полный месяцеслов Востока»; 1878), архим. Амфилохия (Сергиевского-Казанцева) («Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII в.» и «К статье о греческом Кондакаре XII–XIII в.»; 1880), Л. Гейтлера («Древнейший славянский Требник»; 1883) и др.

Архив М. и неопубликованные труды. Судя по всему, после кончины М. его научный архив был передан А. П. Голубцову, т. к. в архиве б-ки МДА сохранились фрагменты рукописных лекций М. по церковной археологии и литургике разных лет, к-рые содержат правку, внесенную рукой Голубцова. Александр Петрович использовал эти материалы в своих лекциях и печатных работах, о чем свидетельствует сопоставление лекций Голубцова, опубликованных в 1917–1918 гг., с сохранившимися лекциями М. (Конференция. 2014. С. 117–118).

Как преподаватель церковной археологии и литургики М. руководил написанием кандидатских и магистерских диссертаций. В архиве МДА сохранилось 12 отзывов на сочинения разных лиц: В. Е. Румянцева (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 471. Л. 1–1 об.), Г. Якубова (Там же. Л. 2–3 об.), В. Кунаховича (Там же. Л. 4–5 об.), Н. Виноградова (Там же. Л. 6–7), А. Лебедева (РГБ НИОР. Ф. 172. К. 283. Ед. хр. 13), К. Маркова (Там же. К. 301. Ед. хр. 4), В. Миртова (Там же. К. 301. Ед. хр. 12), Л. Постникова (Там же. К. 350. Ед. хр. 4), В. Соколова (Там же. К. 390. Ед. хр. 11), П. Щёголева (Там же. К. 436. Ед. хр. 8. Л. 52–52 об.), В. Товарова (Там же. К. 413. Ед. хр. 10), Г. А. Воскресенского (Там же. К. 459. Ед. хр. 33).

Из эпистолярия М. сохранились: 28 писем к И. В. Помяловскому (РНБ ОР. Ф. 608. Оп. 1. Д. 987), 24 письма к ректору МДА прот. С. Смирнову (ЦГИАМ. Ф. 1869. Оп. 1. Д. 73), 4 письма к К. К. Гёрцу (СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. № 201), письмо к А. Ф. Бычкову от 8 янв. 1882 г. (РНБ ОР. Ф. 120. Оп. 1. Д. 920) и др. Письма носят деловой характер, содержат нек-рые подробности биографии М., в частности его деятельности в должностях помощника секретаря и секретаря Московского археологического об-ва.

Арх.: Б-ка МДА. Архив. Папка с рукописями И. Д. Мансветова; РГБ. Ф. 172. К. 123. Ед. хр. 19; К. 21. Ед. хр. 8; К. 26. Ед. хр. 15; К. 29. Ед. хр. 22; К. 30. Ед. хр. 13, 17, 18; К. 283. Ед. хр. 13; К. 301. Ед. хр. 4, 12; К. 307. Ед. хр. 9; К. 350. Ед. хр. 4; К. 390. Ед. хр. 11; К. 413. Ед. хр. 10; К. 436. Ед. хр. 8. Л. 52–52 об.; К. 452.

Ед. хр. 8; К. 459. Ед. хр. 33; РГИА. Ф. 796. Оп. 152. Д. 963; РНБ ОР. Ф. 120. Оп. 1. Д. 920; Ф. 608. Оп. 1. Д. 987; СПбФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Д. 201; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 1192; Оп. 3. Д. 1, 6, 14, 15, 22, 37, 119, 160, 166, 471; Оп. 4. Д. 2290 (Личное дело И. Д. Мансветова), 4950, 5119 (Личное дело И. Д. Мансветова), 5305.

Ист.: Отчеты о состоянии МДА за 1869–1872, 1878–1885 уч. гг. Серг. П., 1870–1872, 1878–1885; Журналы Совета МДА за 1870–1886 гг. М., 1870–1887; *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора: с 1847 по 1913 г. Н. Новг., 2010.

Соч.: [Рец. на ст.:] *Катанский А. Л.* Очерк истории литургии нашей Православной Церкви // Древности: Тр. МАО. 1870. Т. 2. Вып. 2. С. 142–148; По вопросу об архитектуре XII в. в Суздальском княжестве // Тр. I Археол. съезда. М., 1871. Т. 1. С. 272–276; Омофор // Древности. 1871. Т. 3. Вып. 2. С. 137–154; Ист. описание древнего Херсонеса и открытых в нем памятников. М., 1872; Об устройстве церковно-археол. музеев // ПО. 1872. № 2. С. 259–282; Точные снимки с двух знаменитых памятников древности: Евангелия Мстиславова и Евангелия Юрьевского, представляющие свидетельство о правильном начертании имени Христа Спасителя // Там же. 1873. № 2. С. 114–118; Св. Иоанн Златоуст: Очерк из внутр. истории христ. общества в IV и V в. // Там же. 1873. № 8. С. 183–209; № 12. С. 809–852; Архитектура и живопись древнейших новгородских церквей: (По поводу археол. альбома г. Мартынова) // Там же. 1873. № 10. С. 586–616; Об изображении распятия на лжице, находящейся в Антониевом мон-ре в Новгороде // Древности. 1874. Т. 4. Вып. 2. С. 37–48; Церковно-строительная деятельность в Новгороде: (По новгор. летописям) // Там же. 1876. Т. 6. Вып. 1. С. 68–85; Очерки из истории духовной лит-ры и просвещения в Др. Руси // ПО. 1876. № 9. С. 33–94; Новая книга по истории церковного пения: [Рец. на:] «Die alten Kirchenmodi von Iurius Arnold» (*Арнольд Ю.* Древние церковные гласы в историческом и акустическом развитии) // Там же. 1878. № 11. С. 658–668; «Полный месяцеслов Востока»: Разбор соч. архим. Сергия (Спасского) // Отчет о 20-м присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1878. С. 701–748; Примечания к предыдущей ст.: [Казанский П. С. Типик жен. мон-ря Пресв. Богородицы Благодатной...] // Древности. 1878. Т. 7. Вып. 2. С. 77–91; Кондакарий в греч. подлиннике XII–XIII в. по ркп. Моск. Синодальной б-ки № 437 архим. Амфилохия // ПрТСО. 1880. Ч. 26. Кн. 2. С. 482–503; К статье о греч. Кондакаре XII–XIII в.: (Ответ архим. Амфилохию) // Там же. 1880. Ч. 26. Кн. 4. С. 1055–1069; Мат-лы для Археологического словаря // Древности. 1880. Т. 8. Отд. 4. С. 1, 2, 3–8, 9, 17, 21, 35–37, 38; [О купальских обрядах] // Там же. Отд. 5: Протоколы. С. 37–38; Византийский мат-л для сказания о 12 трясавицах // Там же. 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 24–36; О песненном последовании (Ἀσματικὴ ἀκολουθία) // ПрТСО. 1880. Ч. 26. Кн. 3. С. 752–797; Кн. 4. С. 972–1028; О трудах митр. Киприана по части богослужения // Там же. 1882. Ч. 29. Кн. 1. С. 150–205; Кн. 2. С. 413–495; Ч. 30. Кн. 1. С. 71–175 (отд. изд.: Митр. Киприан в его литург. деятельности: Ист.-литург. исслед. М., 1882); Сведения о Цадах из Никона Черногорца // V Археол. съезд в Тифлисе: Тр. Предв. комитетов. М., 1882. Прил. С. 450–454; [Рец.:] Древнейший слав. Требник, изд. г. Гейтлером по ркп., находящейся в Синайской б-ке // ПрТСО. 1883. Ч. 32. Кн. 1. С. 347–390; Как у нас правились церковные книги: Мат-лы для истории книжной справы в XVII ст. // Там же. 1883. Ч. 32. Кн. 2. С. 514–574; 1884. Ч. 33; По поводу недавно открытой стенописи в Московском и Владимирском Успенских соборах // Там же. 1883. Ч. 31. Кн. 2. С. 522–564; [О происхождении и значении фресок, открытых на алтарной стене в Московском Успенском соборе] // Древности. 1883. Т. 9. Вып. 2/3. Отд. 3: Протоколы. С. 85–90; Как у нас правились Типик и Минеи // ПрТСО. 1884. Ч. 33. Кн. 1. С. 273–320; К мат-лам для истории церк. устава // Там же. 1884. Ч. 33. Кн. 2. С. 700–710; Студийский мон-рь и его церковно-служебные порядки // Там же. 1884. Ч. 34. Кн. 3. С. 145–221; Устав Иерусалимский и его судьба на Востоке и в землях славянских // Там же. 1884. Ч. 34. Кн. 4. С. 466–564; О постах Правосл. Восточной Церкви // Там же. 1885. Ч. 36. Кн. 4. С. 335–399; 1886. Ч. 37. Кн. 2. С. 630–698 (отд. изд.: М., 1886); Церковный устав (Типик): Его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885; Худож. и бытовые данные в слав. списке летописи Георгия Амартола из б-ки МДА // Тр. V Археол. съезда в Тифлисе. М., 1887. С. 161–169.

Лит.: *Смирнов С. К., прот.* История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 149, 400, 574; *он же.* Проф. МДА И. Д. Мансветов: Некролог // ПрТСО. 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 1–13 (5-я паг.); *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим.* Ответ на разбор, сделанный И. Д. Мансветовым на Греческий кондакарий. М., 1880; *Барсов Е. В.* По поводу соч. И. Д. Мансветова «Митр. Киприан в его литературной деятельности» // ЧОИДР. 1882. Кн. 3. Отд. 5. С. 57–61; *Помяловский И. В.* [Рец. на кн.:] Мансветов И. Митр. Киприан в его литургической деятельности: Ист.-литург. исслед. // ЖМНП. 1883. Ч. 227. № 5. Отд. 2. С. 108–119; *Дмитриевский А. А.* [Рец. на кн.:] Мансветов И. Д. Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви // Богосл. библиогр. листок. 1885. № 11/12. С. 425–445 (То же // ХЧ. 1888. № 9/10. С. 480–576); *он же.* Поминки преосвящ. Порфирия Успенского и проф. МДА И. Д. Мансветова: Кр. очерк учено-лит. деятельности их // ТКДА. 1886. № 3. С. 339–391; *Лебедев А. П.* И. Д. Мансветов: Некролог // Моск. ЦВед. 1886. № 1. С. 10–12; *он же.* И. Д. Мансветов // ПО. 1886. № 1. С. 203–208; № 4. С. 789–813; *Языков Д. Д.* Обзор жизни и трудов покойных рус. писателей. СПб., 1888. Вып. 5. С. 103–105; *Павел (Судакевич), иеродиак.* Проф. И. Д. Мансветов: Его жизнь и обзор литург. трудов: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1966. Ркп.; *Савельев Ю. Р.* О методе церк. археологии в исследовании древнерус. архитектуры: И. Д. Мансветов и Н. Ф. Красносельцев // Петербургские чт.– 96. СПб., 1996. С. 349–353; *Ельницкий А.* Мансветов, Иван Данилович // РБС. 1999. Т. 8: Маак – Мятлева. С. 74–76; Рус. писатели-богословы: Исследователи богослужения и церк. искусства: Биобиблиогр. указ. / Сост.: А. С. Чистякова, Н. С. Степанова, О. В. Курочкина. М., 2004. С. 97–102; *Musin A.* I. D. Mansvetov // Personenlexikon zur christlichen Archäologie / Hrsg. S. Heid, M. Dennert. Regensburg, 2012. Bd. 2. S. 859–860; Конференция «Русская церковная наука до 1917 г. и ее наследие в наши дни» (13–14 сент. 2013 г. Москва) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2014. Вып. 1(36). С. 109–122; *Акишин С. Ю., Щепёткин А. В., диак.* Лекционные курсы по литургике приват-доцента А. А. Дмитриевского в КазДА // *Дмитриевский А. А.* Лекции по литургике / Изд. подгот.: С. Ю. Акишин, диак. А. В. Щепёткин. Екат., 2016. Ч. 1: Курсы лекций, прочит. студентам КазДА в 1882–1884 гг.

С. Ю. Акишин

МА́НСИ [итал. Mansi] Джованни Доменико (16.02.1692, Лукка – 27.09.1769, там же), архиеп. Лукки (с 1764), католич. богослов, церковный историк. Происходил из знатной семьи, был старшим из 3 сыновей. В 1708 г. вступил в орден регу-

Дж. Д. Манси. Портрет. 60-е гг. XVIII в. Худож. П. Батони (Музей палаццо Манси, Лукка)

лярных клириков Богоматери (Ordo Clericorum Regularium Matris Dei), основанный в 1574 г. уроженцем Лукки католич. св. Джованни Леонарди (1541–1609). Члены этого ордена (по имени основателя их называли также леонардины) проповедовали среди разных слоев общества, активно занимались благотворительностью, организовывали школы для мальчиков (см. ст. *Контрреформация*). Новициат М. проходил в орденской коллегии в Неаполе. 15 авг. 1710 г. он принес там монашеские обеты. Затем М. вернулся в Лукку, где продолжил обучение: изучал философию, теологию, историю Церкви. В 1715 г. был рукоположен во пресвитера. Преподавал схоластическую (с 1716) и моральную (с 1720) теологию. Лекции М. имели успех. Луккский епископ (с 1726 архиепископ) Бернардино Гвиниджи (1723–1729) поручил М. написать пособие для духовников о прегрешениях и *епитимиях*, относящихся к исключительной компетенции епископов (Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis, confectus ad normam tabellae Lucanae.

Lucae, 1724). В 1739 г. М. опубликовал 2-е, дополненное издание трактата, где в т. ч. были учтены решения Луккского Собора, проведенного в 1736 г. архиеп. Фабио ди Коллоредо (1731–1742). В 1745 г. итальянский богослов-доминиканец Д. Кончина (1687–1756) выступил с критикой этого сочинения, обвинив М. в близости к морально сомнительному пробабилизму иезуитов (см. ст. *Казуистика*). Кончина рекомендовал включить трактат М. в *Индекс запрещенных книг,* однако это не было осуществлено, в т. ч. благодаря вмешательству кард. Джоаккино Безоцци (1679–1755), к-рому М. посвятил 1-е издание трактата. Полемика с Кончиной в дальнейшем определила враждебное отношение к М. со стороны мн. доминиканцев.

М. состоял в переписке со мн. крупными учеными своего времени, являлся членом ряда ученых и лит. об-в: «Accademia degli Oscuri» в Лукке и «Accademia degli Agiati» в Роверето, Аркадской академии в Риме (под псевд. Клеоптолемо Артаклио). В 1738 г. М. был избран ректором коллегии Пресв. Девы Марии в Лукке и генеральным викарием ордена. Однако, желая продолжить научные изыскания, он отказался от назначения, сохранив за собой должность префекта б-ки капитула. В 1753 г. по инициативе М. при коллегии леонардинов в Лукке была основана Академия по изучению церковной истории и литургики.

Наибольшую известность М. получил как переводчик и публикатор. В 1725–1738 гг. он перевел на латынь работы по библеистике франц. бенедиктинца О. *Кальме* (в т. ч. «Историко-критический, хронологический, географический и литературный словарь к Библии» (*Calmet A.* Dictionarium historicum, criticum, chronologicum, geographicum, et literale Sacræ Scripturæ, cum figuris antiquitates judaicas repræsentantibus... in Latinum translatum... ab R. P. D. J. D. Mansi. Augustae Vindelicorum, 1729–1736. 4 t.), «Комментарий на все книги Ветхого и Нового Завета» (*Idem.* Commentarius literalis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti. Lucae, 1730–1738. 8 t.) и толкования на отдельные книги Свящ. Писания). С 1738 по 1759 г. М. совместно с историком Д. Джорджи (1690–1747) работал над новым изданием «Церковных анналов» кард. Цезаря *Барония,* дополненным примечаниями, подробными комментариями и индексами (Annalium ecclesiasticorum Caesaris Baronius... cum critice subjecta P. Antonii Pagi, continuatione Odorici Raynaldi, notisque Dominici Georgii & P. Joannis Dominici Mansi. Lucae, 1740).

М. также подготовил новые издания ряда др. сочинений: сатиры нем. ученого Й. Б. Менке (1674–1732) «О шарлатанстве эрудитов» (*Mencke J. B.* De charlataneria eruditorum declamationes duae. Lucae, 1726), трактата франц. ораторианца Л. Томассена (1619–1695) «Древняя и новая церковная дисциплина в отношении бенефициев» (*Thomassin L.* Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios. Lucae, 1728), 9-томной «Церковной истории Ветхого и Нового Завета» франц. доминиканца Н. Александра (1639–1724) (*Alexandre N.* Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti. Lucae, 1748–1752. 9 t.), 6-томной «Средневековой латинской библиотеки» нем. эрудита Й. А. Фабрициуса (1668–1736) (*Fabricius J. A.* Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis. Patavii, 1754. 6 t. in 3), 3-томного собрания сочинений папы Римского *Пия II* (до избрания на Папский престол — Энеа Сильвио Пикколомини) (*Pii II P. M. olim Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis* Orationes politicae et ecclesiasticae. Lucae, 1755–1759. 3 t.).

М. принадлежит также ряд исследований и публикаций по истории Лукки (Succinto ragguaglio della vita di Caterina Biagetti, contadina dello Stato di Lucca, terziaria francescana. Lucca, 1755; De insigni codice Caroli Magni aetate scripto et in Bibliotheca... majoris ecclesiae Lucensis servato... commentarius // Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici. Venezia, 1751. T. 45. P. 71–123). Материалы по истории Лукки, полученные от М., впосл. использовал Л. А. *Муратори.*

Работа над новым изданием «Церковных анналов» привлекла внимание М. к истории Соборов в христ. Церкви. Важнейшим сочинением М. в этот период был трактат, посвященный датировке *Сардикийского Собора* (De epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium caeterorumque in causa Arianorum. Lucae, 1746). В нем М. поддержал датировку Собора 344 г. В 1747–1749 гг. это вызвало бурную научную полемику с доминиканцем Т. М. Мамаки (1713–1792), отстаивавшим др. дату — 347 г. Одновременно М. начал работу над дополнениями к наиболее полному на тот момент собранию постановлений Соборов, опубликованному Н. Колети (Sacrosancta concilia... nunc verò integre insertis Stephani Baluzii, & Ioannis Harduini additamentis. Venetiis, 1728–1733. 23 vol.) на основе более ранних сборников Ф. Лаббе и Г. Коссара, а также Э. Балюза и Ж. Ардуэна. Подготовленные М. «Дополнения...» (Sanctorum conciliorum et decretorum collectio nova, seu collectionis conciliorum... supplementum, in quo additamenta, variantes lectiones, emendationes ad concilia Veneto-Labbeana, nova itidem concilia, ac decreta exhibentur. Lucae, 1748–1752. 6 vol.) включали комментарии исторических сочинений, а также значительное число новых текстов, основанных частично на неопубликованном рукописном материале (гл. обр. из б-ки капитула леонардинов в Лукке), частично — на уже изданных трудах: Д. Уилкинза (*Wilkins D.* Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. L., 1737. 4 vol.), К. Петерфи (*Péterffy C.* Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI usque ad annum MDCCXV. Posonii, 1741–1742. 2 vol.), *мавристов* Э. Мартена и Ю. Дюрана (*Martene E., Durand U.* Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio. P., 1724–1733. 9 vol.) и др. «Дополнения...» М. включают 320 посланий Римских пап, полные или частичные постановления ок. 200 Соборов и сведения о еще почти 380 Соборах (без текстов постановлений). Вместе с тем работа М. содержала и значительное число ошибок: он допускал искажения при цитировании текстов, несистематически подходил к отбору материалов из источников, часто сокращал их, опуская важную информацию (подробнее см.: *Quentin.* 1900. P. 67–76).

«Дополнения...» получили известность в научной среде, и вскоре М. начал работу над более обширным собранием материалов о церковных Соборах. В 1751 г. по приглашению своего друга Дж. Б. Д. Сардини, посла Луккской республики при дворе императора Свящ. Римской империи, М. отправился в Вену. По дороге он на нек-рое время остановился в Венеции, где договорился о буд. публикации с книгоиздателем А. Дзаттой. В Вене М. провел более 3 месяцев (с 14 июня по 23 сент.),

работая с рукописями в имп. библиотеке и общаясь с местными учеными. В 1756 г. М. посетил Рим, где изучал рукописи в *Ватиканской библиотеке*, а также Неаполь и монастырь *Монте-Кассино*. Впосл. М. еще неск. раз ездил в Рим, пользуясь содействием кард.-библиотекаря Доменико Сильвио Пассионеи (1682–1761). М. находился в Риме во время конклава, закончившегося избранием на Римскую кафедру папы *Климента XIII* (май–июль 1758). Существует предположение, что Климент XIII познакомился с М. и даже намеревался возвести его в достоинство кардинала, но документальные свидетельства об этом отсутствуют. Собирая материалы для своего масштабного труда, М. посетил Геную, Флоренцию, Милан, Турин и др. итал. города. Эти поездки финансировал Дзатта, проявивший большую заинтересованность в проекте.

В 1759 г. во Флоренции был опубликован 1-й том «Нового и полнейшего собрания решений Соборов» (Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio). Издание, составившее в итоге 31 том, продолжалось до 1798 г. При жизни М. вышло 14 томов (начиная с 14-го тома публиковались в Венеции), доведенных до времени *Феррaро-Флорентийского Собора* (1438–1439). М. изначально был лишь главой коллектива ученых, после его смерти они продолжили работу, к-рую координировал Дзатта. Хотя по качеству текстов «Новое и полнейшее собрание...» уступало даже нек-рым более ранним сборникам постановлений Соборов (прежде всего изданию Ардуэна), широчайший, хотя и далеко не исчерпывающий, охват материала обеспечил ему популярность вплоть до наст. времени.

Параллельно с работой над материалами по истории Соборов с 1756 г. М. занялся подготовкой примечаний к новому изданию Энциклопедии Д. Дидро и Ж. Лерона д'Аламбера (выходила в Париже с 1751), предпринятому луккским книгоиздателем О. Диодати. В задачу М. входило прежде всего исправление возможных исторических ошибок, а также отклонений от католич. вероучения. Разрешение на публикацию (см. *Imprimatur*) дал папа Римский *Бенедикт XIV* (1740–1758), проект поддержал и один из покровителей М.– кард. Дж. Безоцци. Однако после того как в 1758 г. были изданы первые 2 тома, новый папа Климент XIII и главный папский теолог (магистр священного Апостольского дворца) доминиканец Дж. А. Орси (1692–1761) осудили Энциклопедию (в сент. 1758 включена в Индекс запрещенных книг). Папа Климент XIII через главу ордена леонардинов Ф. Сартески запретил М. дальнейшее участие в луккском издании Энциклопедии. Несмотря на это, как установили исследователи, М. анонимно продолжал работать над примечаниями по меньшей мере до 5-го тома включительно. Возможно, М. написал «Эвлогий Монтескьё», опубликованный в качестве предисловия к 5-му тому (см.: *Amico Moneti.* 1960).

В кон. 50-х – 60-х гг. XVIII в. М. подготовил дополнения к сочинениям по моральной теологии А. Райффенштюля (*Reiffenstuel A.* Theologia moralis. Mutinae, 1758. 2 vol.) и католич. св. *Альфонсо* Марии ди Лигуори (*Liguori A. M., de.* Theologia moralis. Bononiae, 1763).

После смерти в дек. 1761 г. Луккского архиеп. Джузеппе Пальмы власти Лукки в соответствии с привилегией, полученной от папы Бенедикта XIV (26 мая 1754), предложили 3 кандидатов, в т. ч. и М. Папа Климент XIII выбрал кандидатуру Б. Торре (двоюродного брата М.), приора коллегиальной ц. Сан-Пьетро-Маджоре, однако разногласия по финансовым вопросам между властями республики и Папским престолом задержали его офиц. избрание; в марте 1763 г. Торре скончался. М. вновь стал одним из кандидатов, и на этот раз папа утвердил его кандидатуру (9 апр. 1764). Епископское рукоположение М. состоялось 24 апр. 1764 г. в соборе св. Петра в г. Фраскати (близ Рима).

Вскоре после избрания М. оказался участником споров о принятом властями Лукки 7 сент. 1764 г. законе, ограничивавшем феодальный обычай «мертвой руки» (manomorta), на к-ром, в частности, было основано представление о невозможности отчуждения церковного имущества (см. ст. *Имущество церковное*). Этот закон вызвал протесты Папского престола. М., еще ок. 1742 г. написавший небольшой трактат против особого статуса церковных бенефициев, поддержал закон и добился его вступления в силу. В 1764–1765 гг. М. совершил визитацию своего архидиоцеза, посетив практически все сельские приходы. В 1766 г. он простил недоимки беднякам, не имевшим средств для выплаты церковных повинностей. После перенесенного в 1767 г. апоплексического удара М. был не в состоянии осуществлять управление диоцезом. Похоронен в кафедральном соборе Лукки.

Значительное число сочинений М. не было опубликовано при его жизни и хранилось в архиве капитула леонардинов в Лукке, в т. ч. написанная в 1762 г. стихотворная автобиография на лат. языке (изд.: *Mansi G. D.* Carmen elegiacum de vita sua / Ed. A. Marsili. Lucca, 1984).

Лит.: *Quentin H.* Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires. P., 1900; *Leclercq H.* Mansi, Jean-Dominique // DACL. Vol. 10. Pars 2. Col. 1565–1682; *Pizzi C.* La tradizione umanistica lucchese dal Fiadoni al Mansi. Firenze, 1957; *Amico Moneti E.* Gian Domenico Mansi e l'«Enciclopedia» // Atti dell'Accad. lucchese di scienze, lettere ed arti. Ser. 2. Lucca, 1960. T. 11. P. 77–87; Mostra delle opere a stampa e degli autografi di mons. Giovan Domenico Mansi (1692–1769): 6 settembre – 5 ottobre 1969. Lucca, 1969; *Arrighi G.* Giovan Domenico Mansi (1692–1765) nella biografia stesa da Tommaso Trenta // La Provincia di Lucca. 1969. T. 9. P. 41–50; *Pascucci V.* Giovan Domenico Mansi: Una singolare figura che onora la cultura lucchese del '700 // Ibid. 1970. T. 10. P. 52–57; *idem.* Giovan Domenico Mansi: Una singolare figura di erudito, di religioso e di vescovo // Riv. di Letteratura e di Storia Ecclesiastica. Napoli, 1970. T. 2. P. 49–58; *Giusti M.* La vita e l'opera di Giovan Domenico Mansi // Archivi e cultura. R., 1980. T. 14. P. 101–129; *Regoliosi M.* Tradizione contro verità: Cortesi, Sandei, Mansi e l'orazione del Valla sulla «Donazione di Costantino» // Momus: Riv. di studi umanisti. Lucca, 1995. Vol. 3/5. P. 47–59; *Bertellotti P.* L'arcivescovo Giovan Domenico Mansi e la legge della manomorta del 1764 a Lucca nella realtà culturale, politica, sociale e religiosa del Settecento. Lucca, 2000; *Vannini F.* Mansi, Giovanni Domenico // DBI. 2007. Vol. 69. P. 144–148.

С. Г. Мереминский

МА́НСУРОВ Борис Павлович (12.05.1826, Москва – 21.06.1910, Рига), гос. и общественный деятель, историк, один из основоположников идеи рус. присутствия на Св. земле, член-учредитель и член 1-го состава Совета Православного Палестинского об-ва (1882–1883), статс-секретарь (1859), сенатор (1865), член Государственного совета (1872). Его отец, Павел Борисович Мансуров (1794–1881), участник Отечественной войны 1812 г., был «закадычным другом» и адресатом поэтического послания А. С. *Пушкина*.

По окончании Училища правоведения с 1-й золотой медалью (1845) М. был зачислен на службу в канцелярию 1-го департамента Сената. 9 лет прослужил на юридическом

Б. П. Мансуров. Фотография. Кон. XIX в.

поприще в различных департаментах Сената и Мин-ва юстиции. Чиновник особых поручений при Морском мин-ве, сотрудник аппарата генерал-адмирала вел. кн. *Константина Николаевича* Романова. 16 янв. 1855 г. вел. князь командировал М. в осажденный Севастополь, предоставив ему право делать распоряжения «от своего имени». В период героической обороны города (до нояб. 1855) М. руководил обустройством военно-морских госпиталей и эвакуацией из Крыма раненых моряков. По завершении Крымской войны был привлечен в качестве соавтора и редактора к подготовке нового Морского устава. Согласно Парижскому трактату 1856 г., Россия утратила право иметь военный флот на Чёрном м. Соответственно возникла необходимость сохранить и усилить русское присутствие в Средиземноморье благодаря паломничеству на Св. землю, превратить «инстинктивное, неуправляемое» народное движение в элемент политики, для чего создать соответствующую инфраструктуру в Палестине и обслуживающую ее транспортно-коммуникационную систему на Чёрном и Средиземном морях. Для решения указанных задач 3 авг. 1856 г. в С.-Петербурге было учреждено Русское об-во пароходства и торговли (РОПиТ) с портовой базой в Одессе и конторой в С.-Петербурге. М. являлся одним из идеологов и главных деятелей этого проекта. Командировка на правосл. Восток и в Иерусалим в дек. 1856 — марте 1857 г. стала поворотным моментом в его жизни.

«Под видом частного путешественника» М. предстояло посетить св. места и средиземноморские порты «для собрания нужных практических материалов и приготовления на основании оных путеводителя к святым местам» (*Мансуров Б. П.* Правосл. поклонники в Палестине. 1858. С. 2–3). На организационные расходы писателю-путешественнику было ассигновано 40 тыс. р. в качестве кредита от РОПиТ (с последующим погашением из сумм Морского ведомства). В Иерусалиме М. пробыл почти полтора месяца (22 янв.— 5 марта 1857), а затем отправился в Бейрут изучать в российском генеральном консульстве дипломатические документы, связанные с паломничеством.

6 мая 1857 г. М. был в К-поле, 26 мая — в Одессе. 4 июля с офиц. делегацией РОПиТ отправился на Афон на принадлежавшем об-ву корабле «Херсонес» для переговоров о благословении Протата на открытие регулярного пароходного сообщения между Россией и Афоном. После неск. месяцев, проведенных в отпуске в Париже, М. возвратился в С.-Петербург в кон. окт. 1857 г. Вместо обещанного путеводителя он представил большой отчетный доклад с подробным анализом состояния паломничеств из России и предложениями по организации российской паломнической инфраструктуры на Св. земле.

Поскольку командировка осуществлялась на средства РОПиТ и с нескрываемым расчетом на его популяризацию в высших эшелонах бюрократии, сверхзадача автора состояла в доказательстве «рискованного», по выражению А. А. *Дмитриевского,* тезиса, будто «интересы нашего правительства на Востоке совпадают с выгодами Русского об-ва пароходства и торговли, и сие последнее может служить лучшим и вернейшим орудием для исполнения того, чего требуют достоинство и польза Русской Церкви» (цит. по: *Дмитриевский.* 2010. С. 53). Необходимо было «создать новые источники для приобретения денежных средств на обеспечение наших церковных дел в Палестине», главным из к-рых становится для М. «масса доброхотных даяний». Идею церковного сбора как главного внебюджетного источника для палестинских проектов впервые предложил архим. *Порфирий (Успенский).* М. также рассчитывал на то, что «если каждый из 50 млн православных принесет в пользу общего священного и благого дела одну копейку, то из такого ничтожного подаяния будет сливаться ежегодно сумма в 500.000 р., т. е. в 2 миллиона франков, если каждый пожертвует две копейки ежегодно, то отсюда разом составится сумма в миллион рублей» (*Мансуров Б. П.* Правосл. поклонники в Палестине. 1858. С. 105–106).

Отчет был напечатан в типографии Морского мин-ва в количестве 30 экз. в дек. 1857 г. без названия и имени автора. Сокращенная версия отчета, также без имени автора и без названия, увидела свет в нач. 1858 г. Оба издания рассылались для ознакомления представителям чиновной элиты и экспертам по личному указанию вел. кн. Константина Николаевича. В янв. 1858 г. доклад М. получил одобрительный отзыв архим. Порфирия, признанного авторитета в иерусалимских делах (*Порфирий (Успенский), еп.* Ответ на недавние известия с Сиона: (Отзыв на «Записку» Б. П. Мансурова, присланную Порфирию вел. кн. Константином Николаевичем 27 дек. 1857 г.) // Мат-лы для биографии еп. Порфирия (Успенского). СПб., 1910. Т. 1. С. 429–468). Аргументация таких авторитетов, как архим. Порфирий и М., возымела действие. 27 февр. 1858 г. вышло Высочайшее повеление о проведении во всех правосл. храмах империи кружечного сбора и открытии подписки для пожертвований. Прием пожертвований и общее руководство мероприятием были возложены на Комиссариатский департамент Морского мин-ва (им управлял кн. Д. А. Оболенский). В кон. того же года вышло 3-е, доступное для публики, еще более сокращенное издание отчета. Книга М. стала 1-й попыткой представить проблематику и перспективы развития рус. паломничества и церковного представительства на правосл. Востоке.

Появление отчета М. произвело сильное впечатление в С.-Петербурге, несмотря на секретность и небольшое число напечатанных экземпляров. Для реализации получивших первичное одобрение предложений М. вторично отправился в Иерусалим совместно с архитектором Морского мин-ва М. И. Эппингером для изучения условий проектирования и строительства рус. богоугодных заведений в Св. граде и для выбора подходящих земельных участков под буд. постройки. Там он

пробыл с 17 сент. по 3 нояб. 1858 г. К этому времени было принято решение о целесообразности устройства рус. подворья вне стен Старого города и создании временной паломнической инфраструктуры на Св. земле. Вместе с М. в Иерусалим приехал агент РОПиТ, по совместительству назначенный 1-м рус. консулом в Св. граде, В. И. Доргобужинов. В Иерусалиме М. познакомился с новым начальником РДМ еп. Мелитопольским *Кириллом (Наумовым)*, с к-рым представители светских учреждений не смогли найти взаимопонимание и наладить сотрудничество.

Важнейшим шагом, предварявшим начало строительства первых рус. храмов и странноприимных заведений в Иерусалиме, стало августейшее паломничество ко Гробу Господню вел. кн. Константина Николаевича в апр.—мае 1859 г. Зиму 1858/59 г. вел. князь провел во главе средиземноморской эскадры, базировавшейся на Сицилии. Намереваясь весной, после Пасхи, посетить Палестину (это была уже 3-я его попытка «прорваться» через МИДовские «рогатки» к св. местам), Константин Николаевич в февр. вызвал М. в Палермо, чтобы отправить его к царю с письмом и докладом о положении дел в Иерусалиме, а также просить разрешение ему вместе с супругой и старшим сыном осуществить задуманное паломничество на Св. землю. 25 февр. 1859 г. М. отплыл из Палермо, а 15 марта был уже в С.-Петербурге. Государь принял его, внимательно выслушал доклад, обещал личное покровительство и содействие. Император не только разрешил Константину Николаевичу поездку в Иерусалим, о чем тотчас было сообщено в Палермо телеграммой, но и подписал 23 марта 1859 г. указ о создании Комитета для принятия мер по устройству в Палестине русских богоугодных заведений для православных поклонников (далее: Палестинский комитет) и выделил из казны на его нужды 500 тыс. р. В создаваемом надправительственном Комитете должны были сосредоточиваться «все сведения, имеющиеся по палестинскому делу в Министерствах иностранных дел, Морском и в ведомстве Синода», «мнения и предположения сего Комитета были бы представляемы на Высочайшее усмотрение», а затем «принимались нужные меры к исполнению утвержденных предположений» (Россия в Св. Земле: Док-ты и мат-лы. 2015². Т. 1. С. 669). Назначая кн. Оболенского председателем Палестинского комитета, имп. Александр II произнес знаменательные слова, характеризующие и в последующем отношение Царствующего Дома к Русскому Иерусалиму: «Это для меня вопрос сердца» (цит. по: *Дмитриевский А. А.* Имп. Правосл. Палестинское об-во и его деятельность за истекшую четверть века, 1882–1907. М.; СПб., 2008. С. 76).

«Приведение в исполнение означенного дела на Востоке» было возложено на М., причем император разрешил вел. кн. Константину Николаевичу за труды представить его к награде, какую сам вел. князь сочтет подходящей. По ходатайству вел. кн., М. был позже пожалован в статс-секретари (21 мая 1859). Он воспользовался кратким пребыванием в С.-Петербурге для решения личного вопроса: получил от императора разрешение вступить в брак со своей невестой, Марией Николаевной Долгоруковой (1833–1914).

Наиболее важным событием для «Иерусалимского проекта» стало паломничество вел. кн. Константина Николаевича на Св. землю. Он провел с семьей в Св. граде, в сопровождении М., 10 дней: с 28 апр. по 11 мая 1859 г. Он осмотрел купленные участки земли близ стен Иерусалима и одобрил проект устройства рус. паломнических приютов М. и Эппингера. На пути в Россию вел. князь посетил К-поль, и тур. султан Абдул-Меджид I, желая сделать ему приятное, подарил России еще один участок рядом с купленными ранее; получилась довольно значительная территория, на к-рой с кон. 1859 г. развернулось строительство русских приютов.

После возвращения (14 июня 1859) вел. князя из заграничного путешествия в С.-Петербурге регулярно заседал Палестинский комитет. 1 янв. 1860 г. в Иерусалиме состоялось освящение места буд. построек. На рус. участке начались подготовительные работы по исправлению старых и устройству новых цистерн, заготовке камня, возведению оградной стены. М. вновь отправился на Св. землю: янв. и 1-ю половину февр. 1860 г. он провел с женой в Иерусалиме. В апр. 1860 г. М., по ходатайству вел. кн. Константина Николаевича, был «уволен на год за границу с содержанием» (ГАРФ. Ф. 990. Оп. 1. Д. 228. Л. 10).

21 апр. 1860 г. император утвердил проекты и сметы иерусалимских построек. 30 авг. 1860 г. в Иерусалиме состоялась закладка собора во имя Св. Троицы, началось возведение рус. построек. В окт. 1860 г. М. вновь в Иерусалиме. Согласно установленному порядку, деньги в Иерусалим приходили на имя консула, к-рый выдавал их под расписку и по требованию главного строителя Эппингера. Затем все данные вместе с отчетными документами, расписками, контрактами и т. п. стекались к М., к-рый проверял отчетность и в свою очередь докладывал о результатах членам Палестинского комитета.

Лишь к осени 1861 г. М. с семьей вернулся в С.-Петербург и оказался не у дел. Строительство в Иерусалиме шло своим чередом по заведенному порядку. Участие вел. князя в делах Палестинского комитета сократилось. В дек. 1861 г. А. В. Головнин, ставший управляющим Мин-вом народного просвещения, предложил М. пост директора департамента (назначение состоялось 28 дек. 1861). С мая 1862 г. в связи с назначением вел. князя наместником в Царстве Польском председателем Палестинского комитета стал его ближайший сотрудник и единомышленник статс-секретарь Головнин. В марте 1863 г. к нему в мин-во перешел и М.

Основная задача М. в период с 1860 по 1864 г. сводилась к тому, чтобы обеспечить бесперебойное финансирование строительства на всех его этапах. 500 тыс. р., выделенные императором для строительства, нельзя было получить единовременно. Выплаты из Гос. казначейства происходили в течение всего срока строительства и планировались на год вперед. Количество средств, поступавших от кружечного сбора на устройство рус. богоугодных заведений, организованного во всех церквах империи с 1858 г., согласно предложению М., а также в качестве пожертвований, принимавшихся в Комиссариатском департаменте Морского мин-ва, было не столь значительно, как ожидалось. К нач. 1864 г. стало понятно, что имевшихся средств хватит только на то, чтобы завершить строительные работы по возведению зданий и на оборудо-

вание всем необходимым помещений приютов и Духовной миссии. Обустройством главного русского собора в Иерусалиме — во имя Св. Троицы — предстояло заниматься по мере поступления средств.

Последняя в рамках палестинского проекта поездка М. в Иерусалим состоялась зимой 1863/64 г. Работы на рус. участках были окончены к 1 мая 1864 г., домовая церковь миссии во имя мц. Александры была освящена 28 июня 1864 г. Между тем радикально изменилась ситуация с «петербургской вертикалью» управления рус. делом на Востоке. 7 апр. 1864 г. Палестинский комитет по решению имп. Александра II был внезапно преобразован в Палестинскую комиссию при Азиатском департаменте МИД. Высочайшее решение об этом было объявлено председателем комитета Головниным 10 апр. В состав комиссии должны были войти помимо М. директор Азиатского департамента Н. П. Игнатьев и директор духовно-учебного управления Синода кн. С. Н. Урусов. 14 мая должно было состояться 1-е заседание комиссии — и этим же числом датировано резкое письмо Головнина к М. с требованием «немедленной» передачи дел и денег Палестинского комитета новоназначенной комиссии. Обиженный М. немедленно вышел из состава Мин-ва народного просвещения. Позже в порядке утешения он получит звание сенатора, но навсегда сохранит восприятие происшедшего «как свое личное поражение». С 1864 до 1884 г. М. больше не имел возможности ездить в Палестину. В мае, по окончании строительства и сдаче на месте всех построек иерусалимскому консулу, вернулся в С.-Петербург архит. Эппингер и — уже после упразднения Палестинского комитета — представил свой окончательный отчет. Он был передан на ревизию в Строительное управление Морского ведомства и после утверждения лег в основу сводного отчета М., к-рый был, однако, сдан им в Государственный контроль лишь в конце нояб. 1866 г. (*Мансуров Б. П.* Объяснительная записка. 1866. С. 13–15).

Офиц. объяснение резких перемен в «палестинских» верхах С.-Петербурга состояло в том, что с завершением иерусалимских построек Палестинский комитет исчерпал свои функции и дальнейшее руководство рус. паломническим делом целесообразно было оставить в непосредственном ведении МИД. Но противоречия состояли не только в этом. Еще неск. годами ранее бесконтрольное заведование собранными церковными пожертвованиями со стороны деятелей РОПиТ и связанных с ним акционеров могло вызывать нарекания у современников (см., напр.: Собрание мнений и отзывов *Филарета, митр. Московского и Коломенского,* по делам правосл. Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 378–379). Хотя цифры в отчете М. сходились копейка в копейку, программа русских построек не была выполнена полностью. Мужское и жен. подворья были одноэтажными, согласно Высочайше утвержденному в 1860 г. проекту Эппингера они планировались 2-этажными; Троицкий собор, несмотря на дополнительные пожертвования, не был отделан внутри (завершение убранства относится к 1871–1872; освящен храм 28 окт. 1872). В начальный период проект рус. построек на Св. земле оказался в экономическом смысле непропорционально дорогим, вопреки первоначальным предположениям и сметам. Неслучайно М., как бы оправдываясь, подчеркивал в своем отчете, что «ни при учреждении Комитета, ни впоследствии не было установлено никаких правил, потому что на первое время впредь до утверждения смет статс-секретарь... имел полномочия действовать по собственному усмотрению, не ожидая утверждения смет, на основании непосредственных повелений Его Величества и великого князя генерал-адмирала».

Иерусалимские подворья приняли первых паломников из России в сезон 1864 г. Главная цель, к-рую преследовали вел. кн. Константин Николаевич, М. и их соратники, создавая Палестинский комитет, была достигнута: Русская Палестина стала реальным духовно-политическим фактором в жизни христ. Востока. (По неполной статистике, с 1 янв. 1865 до 1 апр. 1901 рус. постройки приняли ок. 86 тыс. паломников, большинство из к-рых прожили в Иерусалиме от неск. месяцев до полугода (*[Каминский В. К.]* Несколько летописных данных из первых дней существования рус. подворий в Иерусалиме // СИППО. 1901. Т. 12. Вып. 1. С. 72).) В дальнейшем палестинские подворья ветшали, становились тесны для растущего потока паломников, а бюрократические отчеты Палестинской комиссии оставались «казенно-благополучными»: рассчитывали на непритязательность и безропотность рус. паломников.

Принято считать, что М. был практически единоличным распорядителем делами Палестинской комиссии. Это не совсем верно, если учесть, что распоряжаться собственно ему было нечем. Работа М. в комиссии при Азиатском департаменте больше напоминала общественную нагрузку, жалованье он не получал, но офиц. статус налагал на него существенные ограничения. Ни выступать публично на иерусалимскую тематику, ни предпринимать самостоятельных действий он не мог. Основная деятельность М. развернулась в Сенате: 1 сент. 1864 г. он был зачислен на службу в 1-е отд-ние 5-го департамента Сената, 21 дек. того же года — во 2-й департамент, 8 янв. 1865 г. М. стал сенатором, 11 янв. причислен к департаменту Герольдии, 2 июня того же года — к 1-му отд-нию 6-го департамента, 21 апр. 1867 г. перешел в 7-й департамент Сената. Два последних департамента Сената находились в Москве, и Мансуровы переехали из С.-Петербурга в столицу. В это время иерусалимский опыт М. вновь оказался востребован. 30 мая 1868 г. он был назначен вице-президентом комиссии по постройке в Москве храма Христа Спасителя и до 1872 г. исполнял эту должность. С 1 янв. 1872 г. М. являлся членом Государственного совета.

После завершения русско-турецкой войны (1877–1878) изменилась ситуация в МИД и в рус. Иерусалиме. Убийство имп. Александра II 1 марта 1881 г. и совершившееся вскоре паломничество в Иерусалим вел. князей Сергия и Павла Александровичей и вел. кн. Константина Константиновича ознаменовали начало новой истории старого имп. проекта России в Палестине.

21 мая 1882 г. было торжественно объявлено об открытии в России нового Православного Палестинского об-ва (ППО), общественной орг-ции, во главе к-рой стоял вел. кн. Сергий Александрович. Из прежних деятелей Палестинского комитета и Палестинской комиссии в список членов-учредителей ППО вошел только М. Однако найти общий язык с руководителями новой структуры ему не удалось. В. Н. Хитрово писал,

что в М. «блестит священный огонек к Св. земле, но он в течение последних 20 лет ничего не сделал для Иерусалима. Не с любовью, а с каким-то ожесточением говорил он всегда против этих монахов» (*Хитрово В. Н.* Из эпистолярного наследия // *Он же.* Собр. соч. и писем. М.; СПб., 2012. Т. 3. С. 156). Кроме того, они расходились и в подходе к тактике отношений Русской Церкви с Иерусалимским Патриархатом. М. на 1-е место ставил права и интересы греч. духовенства, в Палестинском об-ве Филиппова и Мансурова считали эллинофилами и противопоставляли им «эллинофобов Хитрово и Степанова» (Там же. С. 157). Расходились они и в конкретных оценках материального положения Иерусалимской Церкви (*Мансуров Б. П.* Ответ на ст. В. Н. Хитрово. 1884).

Возникшая полемика и личные объяснения с Хитрово привели к тому, что в 1884 г. М. был забаллотирован при очередных выборах в Совет ППО. В Азиатском департаменте М. пытался преодолеть инерцию в Палестинской комиссии, членов к-рой невозможно было даже собрать, поскольку у М. не было над ними никакой власти. Поставить вопрос о необходимости расширения и улучшения существовавших в Иерусалиме приютов официально ему не удалось, но косвенным результатом было согласие МИД на новую командировку М. в Иерусалим. Осенью 1884 г. с дочерьми, Екатериной и Натальей, М. в последний раз отправился в Иерусалим, где пробыл с 28 сент. 1884 по 12 апр. 1885 г. Ему поручалось помочь РДМ урегулировать отношения с греческой Патриархией и российским консульством. Кроме того, стояла задача выяснить возможности расширения помещений для растущего потока рус. паломников. Вместе с М. Палестинская комиссия командировала архит. Ф. М. Эппингера, сына М. И. Эппингера. Ему поручалось определить на месте технические возможности для расширения паломнических приютов, а также выполнить по просьбе М. для его научно-археологических изысканий точные планы с произведенных Палестинским об-вом в 1883 г. раскопок на т. н. Русском месте. Это было самое продолжительное пребывание М. в Иерусалиме. М. уговорил начальника РДМ архим. *Антонина (Капустина)* подписать совместный протокол о перепланировке помещений здания миссии в целях расширения Дворянского приюта, который так и не имел собственного пристанища до строительства Сергиевского подворья. Для архим. Антонина этот неизбежный компромисс снимал давнюю угрозу упразднения самой миссии.

Особое внимание М. уделил исследованию раскопок, произведенных на средства ППО архим. Антонином и нем. архит.-археологом К. Шиком, увенчанных открытием Порога судных врат. М. не был согласен с прямолинейной библейской трактовкой полученных результатов. Критический разбор отчета Палестинского об-ва о русских раскопках в Иерусалиме он напечатал в кн. «Базилика имп. Константина в Святом граде Иерусалиме» (1885).

Вскоре по возвращении из Палестины семья М. была вынуждена перебраться из С.-Петербурга в Ригу (1887). В 1889 г. Палестинская комиссия была ликвидирована, а ее имущество в Палестине и денежные средства были переданы Палестинскому об-ву, которое стало именоваться Императорским. С тех пор пути М. и Палестинского об-ва практически не пересекались, но его отношения с правосл. Востоком не прекращались. М. получал письма вост. иерархов, помогал своему сыну Павлу, служившему в К-польском посольстве, реализовать в С.-Петербурге идею учреждения Русского Археологического ин-та в К-поле. Он переписывался с насельниками мон-рей Афона, одним из первых откликнулся на кончину схиархим. *Макария (Сушкина).*

С годами М. стал заниматься храмостроительством и благотворительностью. Человек глубокой и искренней религиозности, М. сумел воспитать в духе Православия и своих детей. Его сын служил в посольстве в К-поле, постоянно участвовал в совместных совещаниях представителей МИД и ИППО по вопросам взаимодействия с Вост. Патриархатами. Внук — свящ. Сергей Павлович *Мансуров.*

Большой религиозностью отличались и супруга М., М. Н. Мансурова, и их дочери, фрейлины Высочайшего двора Екатерина (в монашестве игум. Сергия) и Наталья (мон. Иоанна). В 1891 г. в Риге ими были учреждены приют для бедных девочек и богадельня для престарелых женщин (с окт. 1892 иноческая община, по определению Синода от 31 дек. 1901 г.— 12 янв. 1902 — монастырь). Торжественное открытие *рижского во имя Святой Троицы монастыря* состоялось 15 сент. 1902 г. Одним из благотворителей обители был прав. *Иоанн Кронштадтский* (Сергиев). Единственный каменный храм мон-ря, во имя прп. Сергия, построенный на средства М., был освящен 20 июня 1893 г. М. был погребен в склепе Троицкого собора.

Соч.: Отчет о посещении Иерусалима и правосл. храмов. СПб., 1857; То же в сокр.: Правосл. поклонники в Палестине. СПб., 1858; О посещении афонских мон-рей // Морской сб. 1857. № 10. Отд. 3. С. 206–226; Письмо в редакцию: (По поводу заметки об Афоне) // Листок Рус. об-ва пароходства и торговли: Газ. Од., 1860. № 71, 72; Отчет о мерах, принятых к улучшению быта рус. правосл. поклонников в Палестине. СПб., 1860; Объяснительная записка г. Гос. Контролеру 25 нояб. 1866 г.: (Отчет Палестинского комитета). СПб., 1866; Ответ на ст. В. Н. Хитрово: Смета доходов и расходов Иерусалимской патриархии. М., 1884; Базилика имп. Константина в Св. граде Иерусалиме: По поводу рус. раскопок близ храма Гроба Господня. Х., 1885; Рус. раскопки в св. гр. Иерусалиме пред судом Рус. археол. об-ва. Рига, 1887. Вып. 1; Храм Св. Гроба Господня в его древнем виде. Рига, 1887 (нем. пер.: Die Kirche des Heiligen Grabes zu Jerusalem in ihrer altesten Gestalt / Übers. A. Boehlendorff. Hdlb., 1888); Макарий Афонский // РА. 1889. Кн. 2. № 8. С. 569–576; Письма к К. П. Победоносцеву, 1886–1889 // К. П. Победоносцев и его корреспонденты. М.; Пг., 1923. Т. 1/2; Россия в Св. земле: Док-ты и мат-лы / Сост., вступ. ст. и коммент.: Н. Н. Лисовой. М., 2000. Т. 1. С. 216–237; 2015². Т. 1. С. 485–626 и др.; Письма из путешествия по Правосл. Востоку в 1857 г. / Подгот. к изд.: К. А. Вах и А. фон Виннинг. М., 2014.

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Памяти Б. П. Мансурова // СИППО. 1910. Т. 21. Вып. 3. С. 446–457 (То же // *Он же.* Деятели Рус. Палестины. М.; СПб., 2010. С. 57–63); *Лисовой Н. Н.* Рус. духовное и полит. присутствие в Св. земле и на Ближ. Востоке. М., 2006. С. 109–126; *он же.* К истории рус. духовного и полит. присутствия в Св. земле и на Ближ. Востоке // Россия в Св. земле: Док-ты и мат-лы. М., 2015². Т. 1. С. 24–29; *Вах К. А.* «Иерусалимский проект» вел. кн. Константина Николаевича // Вел. кн. Константин Николаевич и рус. паломничество в Св. землю. М., 2012. С. 10–111; *он же.* «Иерусалимский проект» России: Б. П. Мансуров и рус. постройки // Вел. кн. Константин Николаевич и Рус. Иерусалим. М., 2012. С. 21–36; *он же.* Из предыстории ИППО: Кризис Палестинского комитета, рождение Палестинской комиссии // Имп. правосл. Палестинское об-во: К 130-летию со дня основания: Мат-лы междунар. конф. М., 2012. С. 17–30; *Мироненко-Маренкова И. К.* Частная и обществ. жизнь в переписке семьи Мансуровых: Размышления на полях перевода // Вел. кн. Константин Николаевич и Рус. Иерусалим. 2012. С. 121–130; *Виннинг А., фон.* Семья Мансуровых: Пример дворянского благочестия в Рос. империи,

1850–1930 гг. // Письма *Б. П. Мансурова* из путешествия по правосл. Востоку в 1857 г. М., 2014. С. 47–70; *eadem (Winning A.)*. The Empire as Family Affair: The Mansurovs and Noble Participation in Imperial Russia, 1850–1917 // Geschichte und Gesellschaft. Gött., 2014. Jg. 40. H. 1. S. 94–116; Россия и христ. Восток в документах ГАРФ (XIX–XX вв.): Аннот. указ. дел и док-тов. М., 2015.

К. А. Вах, Н. Н. Лисовой

МА́НСУРОВ Сергей Павлович (14(26).06.1890, К-поль — 15.03.1929, г. Верея, ныне Московской обл.), свящ., историк Церкви. Род. в резиденции рус. посольства в К-поле; сын секретаря посольства Павла Борисовича Мансурова, внук Б. П. *Мансурова;* из дворянского рода. В 1902 г. семья М. переехала в Москву; отец М. позднее получил чин камергера, с 1915 г. был директором Главного архива МИД в Москве. В 1908 г. М. окончил 5-ю Московскую гимназию, в 1912 г.— философское отд-ние историко-филологического фак-та Московского ун-та. Еще на 3-м курсе опубликовал свою работу «Иоанн Грозный как деятель западного типа», к-рая вызвала споры в среде историков, но была отмечена как талантливая. По окончании ун-та М. отказался оставаться на кафедре философии. В это время он переживает мировоззренческий кризис, все больше интересуется церковной жизнью, на него оказывает сильное влияние книга свящ. П. *Флоренского* «Столп и утверждение Истины». В 1914 г. М. женился на Марии Федоровне Самариной, сестре своего друга и однокурсника Д. Ф. Самарина. С осени 1915 до 1917 г., во время первой мировой войны, М. работал в санитарном отряде на Кавказском фронте и в Тифлисе. В нояб. 1916 г. М. с супругой посетил Оптину пуст., где встречался с прп. *Анатолием (Потаповым)*. С лета 1917 г. жил с женой в Сергиевском Посаде (1919–1930 г. Сергиев, ныне *Сергиев Посад*) в доме своего друга искусствоведа Ю. А. *Олсуфьева* (ул. Валовая, 8), познакомился со свящ. П. Флоренским, работал в Комиссии по охране памятников искусства и старины, изучал фонды б-ки *Троице-Сергиевой лавры*. В янв. 1920 г. М. был впервые арестован вместо своего отца, на к-рого был выписан ордер, но того не оказалось дома. М. находился в заключении в Москве до мая; в тюрьме переболел сыпным тифом и заразился туберкулезом, к-рый был обнаружен у него в нач. 1922 г. Вторично М. был арестован в 1925 г. и провел в заключении 2 месяца. После освобождения весной 1925 г. из-за угрозы нового ареста М. с женой покинули г. Сергиев и поселились в деревне близ *Аносина Борисоглебского монастыря* (ныне Истринский район Московской обл.). В этот период М. сблизился с еп. *Серафимом (Звездинским)*, по его благословению М. принял священство. 17 нояб. 1926 г. М. был рукоположен во диакона, 18 нояб.— во иерея. М. служил в Сергиевом жен. мон-ре у с. Дуброво близ Вереи. Однако уже весной 1928 г. из-за прогрессирующей болезни он был вынужден оставить службу и спустя год скончался.

В 1920–1924 гг. М. работал над главным своим трудом — «Очерки по истории Церкви», однако книга осталась незавершенной. Впервые «Очерки...» были опубликованы лишь в 1971–1972 гг. в сборнике Московской Патриархии «Богословские труды» (*Мансуров*. 1971); отдельной книгой изданы в 1994 г. Валаамским Спасо-Преображенским монастырем. «Очерки...» представляют собой неск. первых глав задуманного М. исследования по истории Церкви, посвященных веку апостолов и св. отцов II — нач. III в. При этом в них предположительно отсутствуют важные разделы, к-рые автор скорее всего не успел написать: об ап. Павле, о синоптических Евангелиях, о начале гонений и о первых мучениках в Риме. М. можно назвать историком святости. Как писала о нем его вдова Мария Федоровна: «Святые в истории, их присутствие в веках, явленное и сокровенно-творческое, и жертвенное, особый род общества, их окружавшего, преемственность благодатной жизни как тайна предания; разрыв школьно-богословской мысли с благодатным опытом святых,— вот те основы мысли, тот ее «образ», какой для автора «Очерков» стал определяющим». О масштабе замысла М. можно судить по составленной им хронологической таблице истории христианства, охватывающей период с I по XIX в. В ней каждое из столетий условно разделено на 3 поколения, в каждом из к-рых автор выделяет неск. святых подвижников и учителей, с наибольшей глубиной раскрывших полноту церковного предания. Главной целью своего труда М. ставит изучение церковного свящ. предания как неизменной основы христ. жизни. «История Церкви — это история прежде всего того, как среди человечества созидалась и соблюдалась эта новая жизнь, огонь которой возгорелся от Христа» (*Мансуров*. 1994. С. 17). Исторические события различных эпох, политические и социальные перемены должны служить лишь внешним обрамлением при раскрытии свящ. предания в трудах и подвигах святых. С этой т. зр. М. весьма критично воспринимает церковно-историческую науку нового времени — как западноевропейскую, так и русскую, попавшую под влияние первой. На этом основании критику НЗ и творений первых отцов Церкви, уже развитую в его время зап. учеными, М. отвергает. По его мнению, в их трудах поднимаются случайные несущественные вопросы и ничего не говорится об истинной церковности как внутреннем единстве людей с Богом по закону евангельскому (Там же. С. 9–10, 13–14). М. предлагает не уделять много внимания богословским спорам, ересям и тому, что происходило на большинстве Соборов, но основывать церковно-историческое знание на житиях подвижников, внешне отрешенных от мира, чьи труды стали ключом к христ. пониманию исторических событий и своей, и последующих эпох (Там же. С. 12–13). Для него история Церкви — это процесс строительства Самим Христом Царства Божия на земле, к-рое «проходит золотой цепью через все века» (Там же. С. 29–30).

Соч.: *Мансуров С., свящ.* Очерки из истории Церкви // БТ. 1971. Сб. 6. С. 79–116; Сб. 7. С. 5–114; *он же*. Очерки из истории Церкви. М., 1994.

Лит.: Самарины. Мансуровы: Воспоминания родных / Отв. ред.: Н. Ф. Тягунова. М., 2001; Письма С. И. Фуделя к М. Ф. Мансуровой (1960–1970-е гг.): Из архива свящ. Сергия и М. Ф. Мансуровой / Публ.: прот. В. Воробьев и Н. Ф. Тягунова // Вестник ПСТГУ. 2009. № 3(32). С. 141–157; *Тягунова Н. Ф.* Отец Сергий и Мария Федоровна Мансуровы // pstgu.ru/scientific/newest/news_hist_RPC2/2013/05/30/46613 [Электр. ресурс].

МАНТИНИ́ЙСКАЯ И КИНУРИ́ЙСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Μαντινείας καὶ Κυνουρίας], епархия Элладской Православной Церкви, кафедра в г. Триполи, кафедральный собор — во имя свт. Василия Великого. До того как в 1852 г. была создана Мантинийская и Кинурийская архиепископия, историческое развитие Мантинии и Кинурии шло разными путями.

Мантиния составляла важнейшую часть Амиклской епископии (с X в. древняя Тегея стала именоваться Амиклий, Эниклий, а затем Никли), к-рая в 1804 г. объединилась вместе с патриаршей экзархией Триполицы (ныне Триполи) и образовала Амиклскую и Триполицкую епископию (с 1817 — митрополия, в 1819 в нее вошла Аковская епископия). Кинурия же не входила целиком в одну церковно-адм. единицу. В приморской части Кинурии в XI–XIV вв. существовала Писская епископия, подчиненная Лакедемонской митрополии. Не позднее кон. XIII в. почти вся Кинурия была переподчинена Монемвасийской митрополии. Реонтская и Прастская епископия, которая охватывала по большей части обл. Цаконию, подчинялась Монемвасии, в 1812 г. она была возведена в ранг митрополии. Вост. часть Кинурии с Астросом входила в Аргосскую и Нафплийскую митрополию.

Активное участие в греч. национально-освободительной революции 1821–1829 гг. приняли митрополиты Реонтский и Прастский Дионисий (Пардалос) и Амиклский и Триполицкий Даниил (Панайотопулос). После смерти Даниила в 1831 г. местоблюстителем вдовствующей кафедры был назначен Феодорит, еп. Вресфенский. В 1833 г. в результате церковно-адм. реформы на территории новообразованного нома Аркадия были созданы 4 епископии: Мантинийская и Мегалопольская (кафедру к-рой занял бывш. митрополит Амиклский и Триполицкий Дионисий), Кинурийская (которую возглавил бывш. митрополит Реонтский и Прастский Дионисий), Эриманфийская и Гортинская.

В 1852 г. Мантинийская и Кинурийская епархии были объединены в Мантинийскую и Кинурийскую архиепископию. На ее кафедру был избран Феофан (Сьятистевс; 1852–1868), к-рый в 1821 г. был секретарем Э. Паппаса, а после поражения антитур. восстания на п-ове Халкидики продолжил участие в освободительной борьбе в Юж. Греции. Он был 2-м, а затем 1-м секретарем Свящ. Синода после архим. *Феоклита (Фармакидиса)*. Во время архиерейства Феоклита (Вимбоса; 1869–1903), который прошел обучение в КДА, СПбДА и Лейпциге, епархия была преобразована в епископию, но Феоклиту было позволено пожизненно носить архиепископский титул. Его преемником стал Герман (Метаксас; 1906–1917, 1923–1944), также получивший богословское образование в КДА. Он основал «Нищелюбивые братства», школы для неимущих девочек, приюты и школы в мон-рях Эпано-Хрепас и Калтезон. В 1922 г., как и все епископии Элладской Церкви, Мантинийская и Кинурийская епископия была возведена в ранг митрополии. Затем кафедру занимали Прокопий (Дзаварас; 1944–1951, ранее митрополит Гортинский и Мегалопольский, впосл. митрополит Коринфский) и Герман (Рубанис; 1951–1964, ранее митрополит Кефалинийский). В 1966 г. митрополитом был избран архигрампатевс Свящ. Синода Феоклит (Филиппеос; 1966–1995), к-рый отличался активной благотворительной и духовно-просветительской деятельностью (напр., в 1968 по его благословению начал выходить ж. «Алиевс»). Преемником митр. Феоклита стал его ученик, митр. Навпактский и Свято-Власиевский Александр (Пападопулос; с 1995 по наст. время), к-рый с большим успехом продолжил начинания своего духовного наставника. Он также является автором исследований по истории М. и К. м.

В епархии действуют миссионерское об-во «Благовестие народам», «Общее благотворительное братство», дома престарелых «Деказион» в Триполи и «Кондоррупион» в Леонидио, учреждение для слепых женщин «Святая Параскева» в Триполи, духовно-просветительские центры (5 в Триполи, а также в Леонидио, Манарисе и Папарисе), школа визант. музыки, детский сад, катехизаторские школы разных уровней, при приходах — кружки по изучению Свящ. Писания. Митрополитом назначены лица, ответственные за борьбу с распространением ересей, духовное окормление военнослужащих и заключенных, организованы служба поддержки больных, акция «Корзина бедного брата» и раздача одежды нуждающимся. Поощряются лучшие студенты епархии. Готовятся к открытию учреждения для хронических больных в Триполи и Леонидио.

К 2016 г. в М. и К. м. действуют 152 (по др. сведениям 156) приходских храма, 70 парекклисионов, 335 (или 624) экзокклисионов, 142 (172) кладбищенские церкви, 48 монастырских храмов, 14 домовых церквей (Δίπτυχα. 2016. Σ. 716; www.immk.gr).

Муж. мон-ри: свт. Николая Чудотворца (Карьяс), св. Иоанна Предтечи близ Кастри, *Варсон, мужской монастырь во имя святителя Николая*.

Жен. мон-ри: Успения Пресв. Богородицы (*Малеви*), Пресв. Богородицы «Скоропослушницы», Успения Пресв. Богородицы (*Элона*), Пресв. Богородицы (Эпано-Хрепас), свт. Николая Чудотворца (Калтезон), Преображения Господня (*Лукус*), свт. Николая Чудотворца «тис Синдзас», Успения Пресв. Богородицы (Артокоста), Пресв. Богородицы «тис Кандилас» (Кандилас), Палеопанагия.

Кроме того, на территории М. и К. м. находится значительное число недействующих монастырей и памятников церковной архитектуры (напр., ц. Старая Епископия в Тегее (датировки колеблются от X до XII в., перестроена в 1840–1849), развалины ц. Пресв. Богородицы «ту Мухлиу», или Мухлиотиссы, в замке Мухли (ранее 1281)).

Святыми-покровителями Триполи являются пелопоннесские новомученики *Димитрий* († 1803) и *Павел* († 1818), Айос-Петроса в Кинурии – прп. *Нил Мироточивый* († 1651), Леонидио — икона Божией Матери «Элона» (день памяти к-рой приурочен к празднику Введения во храм Пресв. Богородицы) и сщмч. Леонид, Макри — нмч. Лазарь.

Лит.: *Γριτσόπουλος Τ.* Ἀ. Μαντινείας καὶ Κυνουρίας, Μητρόπολις // ΘΗΕ. 1966. Τ. 8. Σ. 598–602; *Βασίλειος (Ἀτέσης), μητρ.* Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐπισκοπῆς Ρέοντος καὶ Πραστοῦ. Ἀθῆναι, 1974; *Fedalto.* Hierarchia. P. 508, 521; *Ἀλέξανδρος (Παπαδόπουλος), μητρ.* Ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μαντινείας καὶ Κυνουρίας. Ἀθήνα, 2000. 2 τ.; *Ἀντ. Μπ.* Μαντινείας και Κυνουρίας Μητρόπολη // Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια. Αθήνα, 2014. Τ. 11. Σ. 240; Δίπτυχα. 2016. Σ. 715–722; Электр. ресурс: www.immk.gr [официальный сайт М. и К. м.].

МА́НТРА [санскр. mantra], короткий, часто формульный текст (обычно от одного слога до неск. связанных слов или фраз). Считается, что М. обладает преобразующей способностью, поэтому используется в большинстве обрядов религий инд. происхождения, в ходе отправления культов и в индивидуальной духовной практике. Корень «ман» означает «полагать, мыслить» (ср. рус. «мнить») (санскр. «манас» — «аналитический разум»), суффикс «тра» – «инструмент, приспособление». Т. е. буквально М.— «способ воплотить то, что задумано, что имеется на уме»; в инд. философии интерпре-

тируется как «инструмент размышления, мыслительной деятельности»; согласно брахманской интерпретации — «то, что очищает ум». Языком М. является преимущественно санскрит (часто отличающийся от нормативного), хотя существуют М. на др. инд. языках, на пали, на апабхрамша, а также на тибетском, китайском и др. Ряд М. не имеет конкретного значения или, точнее, однозначной семантики. Это могут быть слоги, обозначающие, в частности, буквы алфавита деванагари или являющиеся восклицаниями и междометиями. Точность произнесения М. очень важна; перестановка слогов меняет смысл и соответственно ее действие, что считается опасным. Существуют такие направления, как мантраяна, мантра-марга («пути, колеснице мантр»; синоним ряда направлений в составе тантрических традиций, в т. ч. ваджраяны в буддизме), мантравидья («учении, науке мантр»), мантра-шастра («руководствах по мантрам»), мантра-йога (один из разделов йоги).

М., как сложный комплекс символических и взаимообусловленных действий, явлений и состояний, обладает неск. аспектами: звуковым (т. е. М.— это музыкальность звука, частота колебаний), словесным (выражается в слоге, составном слове или более длинном тексте), цветовым (имеет цвет), визуальным (внешний облик, М. может использоваться в диаграммах, орнаменте и рисунках, к-рые служат талисманами и инструментами для духовных практик), телесным (произнесение М. нередко требует определенного положения тела в пространстве (асана) и определенных символических жестов рук (мудра)), двигательным (раскрывается в определенном ритме и темпе). М. ассоциируются с определенными божествами, произнесение М. способствует проявлению их сущности. М. тесно связаны с янтрами (священными диаграммами, инструментами ритуала) и тантрой (особым направлением в инд. религ. и духовной культуре). Главное действие М. обусловлено не формальными особенностями и даже не самим текстом М., а внутренней преобразующей силой, к-рая передается только от учителя к ученику, как правило, во время тайного обряда посвящения.

Происхождение М. различно. Особо выделяется т. н. пранава мантра — ом, состоящая из 3 звуков — «а», «у», «м»; этот священный слог считается истоком всех остальных М. В ведической религии и *брахманизме* М.— поэтические части Вед, фрагменты упанишад, шлоки; структурно они противопоставлены прозаическим текстам брахман и др. комментариев. М. могут быть производными от имен богов или быть кратким содержанием доктрин. Важнейшие очищающие и преобразующие М., происходящие из упанишад,— это павамана мантра Брихадараньяка упанишады («из небытия в бытие дай мне двигаться, из тьмы в свет дай мне двигаться, из смерти в бессмертие дай мне двигаться») и шанти мантра Тайттирия упанишады («Ом (Мир) пусть учение наше будет плодотворным, путь среди нас не будет разногласий, Ом»). М. могут быть получены в результате откровения или в результате медитации. Отдельные восклицания, звукоподражательные слова (напр., пхат — треск) или короткие слова-формулы, восклицания, произносимые в ходе обрядов (свасти, свадха, сваха, вашат), считаются М. В сикхизме М.— это шабад, слово Гуру, значительная их часть сосредоточена в «Ади грантхе».

Выделяется категория М., по преданию выпахтанных (словно творог из молока) творцом Праджапати из 3 Вед — Ригведы, Яджурведы и Самаведы. Это мантры типа рик (риг, рич), саман, яджус, нигада. Напр.: оджах сахах саха оджах; бхур, бхувах, свах; вьяхрити. Древнейшие тексты из Авесты (Ясна) и Ригведы образуют категорию сатья М.— нацеленную на обретение истины. Считается, что они появились еще до гаятри М., известной по тексту Ригведы, одной из важнейших в индуизме и обращающейся к священной солнечной силе, пробуждающей свет разума. Махакарика — категория высказываний из упанишад, к-рые тоже используются как М. Матрика — «материнская» категория М.— это названия 50 слогов алфавита деванагари, которые понимаются как источник мудрости. Каждый слог связывается с определенной частью тела, на к-рые адепт при произнесении кладет ладонь. По способу действия выделяют М. кавача («облаченные в доспехи», защищающие адепта от нападений), астра («вооруженные, нацеленные», посылающие оружие в противника), видьют («светящиеся», вспыхивающие и уничтожающие зло).

М. делятся на «мужские» и «женские», «лунные» и «солнечные», «успокаивающие» и «пробуждающие». По особенностям передачи М. делят на 2 большие категории: те, которые передаются только лично — от учителя к ученику, и общеизвестные, составляющие общекультурный фонд. Выделяют биджакшара, или биджа, М.— «семенные» мантры (моносиллабические, обычно заканчивающиеся анусварой — «м» носовым), которые, как считается, обладают особой силой. М. типа дхарани (букв.— «держащие») — более длинные и нацелены на концентрацию внимания в ходе медитации и др. практик. Разделяют М. и исходя из числа содержащихся в них слогов: панчакшара (мантра из 5 слогов, напр. важнейшая шиваитская мантра ом намах шивайя), шадакшара (из 6 слогов, напр. М. бодхисатвы Авалокитешвары ом мани падме хум), двадашакшара (мантра из 12 слогов, напр. вишнуитская мантра ом намо бхагавате васудевайя).

По манере произнесения различают М. кантика — произносимые голосом, артикулируемые, и аджапа — не произносимые вслух. В 1-й категории выделяют М. типа вачика или анирукта (отчетливо проговариваемые во время ритуала, напр., М. нигада), бхрамара (букв.— «жужжание, бормотание», особенно во время многократных повторений), джанантика (очень тихое произношение М. людьми, сидящими рядом во время обрядов, напр. яджус), карника (те, которые шепчут прямо в ухо во время инициаций). Выделяют джапа — многократно произносимые М. (5, 10, 28, 108, 1008 раз), часто число их произнесения отсчитывается с помощью четок. Ко 2-й категории относят М. типа упамшу (это своего рода безмолвная молитва) и манаса (ментальные, те, на к-рые медитируют; это особо тайные М., созданные мудрецами-риши для самих себя; они не предназначены для передачи, их обретают из пространства акаши во время транса).

Существуют правила, предписания и запреты для использования М. (напр., в медитации (дхьяна)): время, место, намерение, ориентация тела по сторонам света, состояние самого адепта, точность рецитации. Считается, что произнесенная в неподобающее время неподготовленным

человеком с неверными намерениями М. может привести к печальным последствиям. Произнесение М. нацелено на определенный результат: обретение желаемого, получение сверхъестественных способностей (сиддхи), вхождение в мистический транс, просветление. М. могут использоваться как заклинание, заговор (для нахождения потерянного скота, для исцеления, для привлечения удачи; для защиты; для искупления плохой кармы); для того, чтобы отогнать злых духов; как молитва; призыв (к духам, богам или собственной воле адепта); как высказывание; как инструмент, способный совершать магические действия, очищать (избавлять от загрязнения, осквернения), соединять (адепта и высшую реальность); трансформировать адепта и его личность, наделяя его мудростью, бессмертием, постижением шуньяты (пустоты в буддизме), или вести к *мокше* (освобождению от череды рождений и смертей).

М. всегда связаны с тем или иным священным культом или религ. направлением. Важнейшая вишнуитская М.– «Ом намо нараяная», кришнаитская – «Харе Кришна харе Рама», джайнская – т. н. навакар мантра (намо архантам, намо сиддханам... и т. д.), к-рая восхваляет 9 категорий почитаемых в джайнизме лиц и просит о прощении; в буддизме разных направлений известно множество М., напр. «Ом мани падме хум» (О, драгоценность в лотосе), «Ом таре туттаре туре сваха» (М. Зеленой Тары). В религиях инд. происхождения известна М. «Ом ах хум», которая интерпретируется как обращение к 3 составным частям бытия – «творению-сохранению-разрушению» («тишине, звуку и смыслу», «мужскому-женскому-нейтральному»). Несмотря на то что осознанность – важное качество для инд. религ. практик, в народной религиозности есть представление о волшебных качествах М., особенно тех, к-рые являются именами бога *Вишну*. Известна легенда об Аджамиле – брахмане из Канауджа, к-рый нарушил брачную традицию семьи и женился на служанке. У них родились дети. Однажды Аджамила тяжело заболел и, будучи при смерти, начал звать своего сына, Нараяну (т. е. повторять одно из имен бога Вишну), после чего проклятие было с него снято и смерть отступила.

Лит.: *Vishnu-Devananda, Swami.* Meditation and Mantras. Delhi, 1981.

С. И. Рыжакова

«МА́НУ ЗАКО́НЫ» [санскр. Манавадхармашастра, буквально «Наставления Ману в дхарме»], древнеинд. сборник (ок. II в. до Р. Х.– II в. по Р. Х.), относится к категории священных писаний индуизма *смрити*. В «М. з.» регламентируется поведение индийца в частной и общественной жизни в соответствии с религ. традицией брахманизма. Составление «М. з.» приписывают мифическому прародителю людей Ману. Содержат 2650 двустиший (шлок), разбитых на 12 глав: 1-я глава содержит представления о происхождении Вселенной, человеческого общества, сословий (варн); 2-я – предписания в период ученичества; 3-я – предписания семьянину-домохозяину (брачные обычаи, культовые предписания и проч.); 4-я – установления об образе жизни брахмана; 5-я – о долге женщины; 6-я – о правилах жизни отшельника; 7-я – наставления об обязанностях царя и управлении гос-вом; 8-я – наставления о судопроизводстве и юридической практике; 9-я посвящена семейным отношениям, наказаниям за различные преступления; 10-я – обязанностям сословий; 11-я – предписаниям о покаяниях и обетах для искупления совершённых грехов; 12-я – описанию посмертных воздаяний за дурные дела в земной жизни.

Ист.: Законы Ману / Пер. [с санскр.]: С. Д. Эльманович; ред.: Г. Ф. Ильин. М., 1992.

МАНУ́ИЛ [греч. Μανουήλ], прп. (пам. греч. 27 июля). Время и место жизни неизвестны. Из визант. календарей только стишные Синаксари (напр., Paris. Coisl. gr. 223, 1301 г.) содержат память М. с пояснением «миром успе» и двустишие, посвященное этому святому («Твоим помыслом Мануил утолив страсти, страстем быв прежде смерти самодержец» – *Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Пловдив, 2013. Т. 11. С. 61). При переводе стишного Синаксаря на слав. язык эти сведения оказались в составе стишного Пролога, а из него были включены в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 332 (2-я паг.)). Из стишного Синаксаря память и двустишие М. также попали в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. В совр. календаре РПЦ память М. отсутствует. В «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрита М. отождествлен с магистром и стратигом фемы Армениак Мануилом († 838), к-рый приходился дядей прав. имп. *Феодоре* (пам. 11 февр.). О нем повествуется в Хронике Продолжателя Феофана (*Theoph. Contin.* IV 1–2). Став одним из опекунов малолетнего Михаила III, Мануил тяжело заболел. Иноки из Студийского монастыря и из обителей Армениака обещали ему выздоровление, если он оставит иконоборческую ересь и убедит императрицу сделать то же. Мануил дал обет, поправился и сдержал свое слово. Впосл. он основал при своем доме мон-рь, именуемый в источниках мон-рем Мануила, и закончил в нем свою жизнь (Ibid. IV 18; VI 50).

Ист.: SynCP. Col. 851–852; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998[4]. Т. 6. Σ. 122.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 226; *Janin.* Églises et monastères. P. 320–322; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 289; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2008. Т. 11: Ἰούλιος. Σ. 307–308.

МАНУ́ИЛ [Еммануил; греч. Ἐμμανουήλ], мч. (пам. греч. 20 марта). Время и место мученической кончины неизвестны. Память М. содержится в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и визант. стишных Синаксарях, откуда она попала в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. Стих, посвященный этому мученику, из к-рого следует, что он был усечен мечом, приводится также в день памяти мч. Мануила, пострадавшего 26 марта (см. в ст. *Кодрат*, сщмч. (вместе с Феодосием и Мануилом и др. мучениками Анатолийскими)), т. е. предположительно его можно отождествить с *Мануилом*, мч. Сирмийским (Анатолийским), память к-рого помещена в календаре РПЦ вместе с памятью мч. Феодосия под 27 марта, и с мч. *Мануилом* (пам. греч. 30 окт.).

Ист.: SynCP. Col. 551; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 115.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 80; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 129–130.

МАНУ́ИЛ, мч. (пам. греч. 26 марта) – см. в ст. *Кодрат*, сщмч. (?), и др. мученики Анатолийские.

МАНУ́ИЛ [греч. Μανουήλ], мч. (пам. греч. 30 окт.). Место и время мученической кончины неизвестны. В визант. стишных Синаксарях говорится, что он был усечен мечом

(напр., ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 524). Из стишных Синаксарей память М. и посвященное ему двустишие перешли в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, но не были включены в слав. стишные Прологи и в рус. календарные памятники.

Архиеп. Сергий (Спасский), бывш. митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) и др. предположительно отождествляют М. с одноименным святым из дружины Анатолийских мучеников, память к-рых празднуется 26 марта (см. в ст. *Кодрат,* сщмч. (?), и др. мученики Анатолийские). В «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрита М. представлен отдельно.

Ист.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 459.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 338; Μανουήλ // ΘΗΕ. 1966. Т. 8. Σ. 590; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 288; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Т. 2: Ὀκτώβριος. Ἀθῆναι, 2009[2]. Σ. 334.

МАНУ́ИЛ, мч. Сирмийский (Анатолийский) (пам. 27 марта) — см. в ст. *Кодрат,* сщмч. (?), и др. мученики Анатолийские (пам. греч.; пам. зап. 26 марта).

МАНУ́ИЛ († 1792), нмч. (пам. греч. 15 марта). Святой был родом из обл. Сфакья на Крите. Во время подавления в 1770 г. восстания Даскалоянниса он был взят в плен турками и насильно обращен в ислам. Вскоре юноша бежал от своих хозяев и поселился на о-ве Миконос. М. вернулся через миропомазание в лоно Церкви. Он женился, в браке родилось 6 детей. Когда супруга изменила М., он не предал этот факт огласке, но переселился с детьми в др. дом. Его свояк, служивший на тур. военном корабле, донес капитану, что М., будучи мусульманином, вернулся в христ. веру. Капитан велел схватить святого и отвез на Хиос, где находился капудан-паша. Удостоверившись, что над М. было совершено обрезание и услышав, что тот считает себя христианином, капудан-паша велел без промедления обезглавить святого. М. воздал славу Богу за то, что примет смерть за христ. веру. Его привели к месту, называемому Палеа-Вриси (т. е. Старый источник). М. преклонил колена, опустил голову и стал молиться. Но палача внезапно обуял страх, он бросил меч и убежал. Тогда один чауш (младший офицерский чин) схватил нож и нанес М. множество ударов в шею. Но ему так и не удалось обезглавить М., поэтому чауш повалил святого на землю и зарезал, как овцу. Чтобы тело новомученика не досталось христианам, капудан-паша велел привязать к нему камни и бросить в море.

В рукописях из мон-ря Влатадон в Фессалонике (Cod. 58 и Ath. Xen. 727) казнь М. датирована 16 авг. 1792 г.

Мученичество М. было включено прп. Никодимом Святогорцем в сб. «Новый Мартирологион». Служба составлена мон. Герасимом Микраяннанитом.

Ист.: NM. 1856[2]. Σ. 214–216; *Δουκάκης.* ΜΣ. Т. 3. Σ. 256; *Ματθαῖος.* ΜΣ. Т. 3. Σ. 257–259; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998[4]. Т. 4. Σ. 91.

Лит.: *Θεόδωρος (Τζεδάκης), ἀρχιμ.* Ὁ νεομάρτυς Μανουὴλ ὁ Κρής. Ἡράκλειον Κρήτης, 1959; *Περαντώνης.* Λεξικόν. Т. 3. Σ. 331–333; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 289; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἁγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος.* Συναξαριστὴς νεομαρτύρων. Θεσ., 1996[3]. Σ. 341–343; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Т. 7: Μάρτιος. Σ. 159–160.

О. В. Л.

МАНУ́ИЛ, нмч. (пам. греч. 28 окт.) — см. в ст. *Ангелис,* нмч.

МАНУ́ИЛ, еп. Смоленский (1136/37 — не ранее 1168, до 1180). По происхождению грек. Первый архиерей в истории Смоленской епархии. Согласно летописанию XII в., М. был скопцом (как и поставленный вскоре после него на Владимиро-Волынскую кафедру еп. Феодор — ПСРЛ. Т. 1. Стб. 304; скопчество имело в то время нек-рое распространение в среде греч. высшего духовенства), а также «певечь (певец.— *М. П.*) гораздыи»; кроме того, сообщается, что он «пришел из Грек сам третии к благолюбивому князю Мьстиславу» (Там же. Т. 2. Стб. 300), т. е. появился на Руси вместе с 2 некими лицами (певцами?) не позднее 1132 г., до которого блгв. кн. *Мстислав (Феодор) Владимирович* Великий (1125–1132) занимал княжеский стол в Киеве.

Дополнительные сведения о М. приводятся в митрополичьей Никоновской летописи 20-х гг. XVI в. (др. источниками они не подтверждаются): М. был поставлен 26 апр.; в грамоте патриарха К-польского *Луки Хрисоверга,* включенной в летопись под 1160 г., «сестричичем» М. (т. е. племянником по сестринской линии) называется *Феодор (Феодорец),* нареченный в 60-х гг. XII в. на самовольно учрежденную блгв. кн. *Андреем Юрьевичем Боголюбским* митрополичью кафедру во Владимире-на-Клязьме (скорее всего это ошибочная информация, принадлежащая перу позднейшего переписчика; ниже, под 1170 г., Феодор называется «сестричичем» киевского боярина Петра Бориславича — ПСРЛ. Т. 9. С. 239).

Смоленская епископия была создана в 1136/37 г. (в дореволюционной лит-ре была принята дата 1137 г.; после определения Н. Г. Бережковым летописного 6645 г. как ультрамартовского большинство совр. исследователей принимают 1136 г.; по В. Л. *Янину,* в период с нач. 1136 по нач. 1138). Хиротонию М. возглавил митр. Киевский *Михаил I (II).* Епархия под упр. М. была образована по инициативе смоленского (впосл. Киевского) блгв. кн. *Ростислава (Михаила) Мстиславича* путем выделения ее территории из Переяславской епископии после кончины Переяславского еп. Марка (Маркелла) († 6 янв. 1135). Каменный Успенский собор в Смоленске, ставший с учреждением епархии кафедральным, был заложен еще блгв. кн. *Владимиром (Василием) Всеволодовичем* Мономахом в 1101 г., освящен в 1103 г., причем в летописи эта церковь называется «епископьей» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 250; очевидно, имеется в виду, что возводимый храм предназначался Переяславской кафедре — в киевском летописании XII в. специально отмечалось, что до поставления М. своих епископов в Смоленске не было — Там же. Стб. 300).

Новоучрежденной епархии князем была выдана уставная грамота (согласно А. В. *Поппе,* Я. Н. *Щапову* и Л. В. Алексееву — в 1136 г., по Янину — не ранее 1138/39 г., до 1149 г.), в к-рой говорилось, что Ростислав этим актом исполнил волю своего отца, Киевского кн. Мстислава Великого. По гипотезе А. В. Назаренко, учреждение Смоленской епископии было «одним из звеньев в задуманной еще киевским князем Владимиром Мономахом династической реформе, призванной обеспечить киевский стол потомству его старшего сына Мстислава» (*Назаренко.* Др. Русь и славяне. 2009. С. 402). При этом учреждение Смоленской кафедры

предполагало ликвидацию Переяславской епископии, которая была включена в митрополичью епархию, что соответствовало тесной связи с Киевом Переяславля как возможного по проекту Мономаха места княжения киевского столонаследника. После крушения планов династической реформы Переяславская епархия была восстановлена в 1141 г., но уже без территории, отошедшей Смоленской епископии (*Он же.* Об обстоятельствах. 2009).

Уставная грамота кн. Ростислава, как обосновал Щапов, носила учредительный характер. Уставом определялись источники материального обеспечения Смоленского епископа и духовенства кафедрального Успенского собора (см. *Клирос*): т. н. прощеники (свободные люди, которым был прощен невыплаченный долг с обязанностью исполнения определенных повинностей в пользу своего господина, от к-рого они находились в личной зависимости) передавались князем под судебно-адм. власть епископа; в грамоте указаны все княжеские дани, из к-рых вычитается десятина, полагающаяся епископии (всего 308,7 гривен серебра — *Алексеев.* 2006. Т. 2. С. 48). Епископия получала земельные владения (2 села и дворы) с зависимыми людьми, сенокосные, охотничьи и рыболовные угодья. Устанавливалась судебная компетенция епископа (распространявшаяся на дела о разводе, двоеженстве, незаконных браках, похищениях девушек и женщин, о «зельях и душегубстве», о драках между женщинами, а также на судебные дела, касавшиеся «церковных людей», перечень к-рых был известен по Уставу равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича*).

Вероятнее всего, вскоре после составления уставной грамоты кн. Ростислава М. издал грамоту, первоначально, возможно, написанную по-гречески (по мнению Щапова), которой утверждал уставную грамоту Смоленской епископии (при этом подчеркивалась роль в ее создании митр. Михаила, называемого М. святым); под угрозой Страшного Суда и церковного проклятия запрещалось возвращать Смоленск в юрисдикцию Переяславской епископии, а также отдавать кому-либо дарованное Смоленской епископии (ДРКУ. С. 145).

Первый Смоленский епископ был одним из архиереев, к-рые пользовались особым доверием митр. Михаила. В 1147 г. вместе с еп. Новгородским свт. *Нифонтом,* также ставленником Михаила, М. выступил решительно против поставления Собором епископов Юж. Руси в Киеве по инициативе кн. *Изяслава (Пантелеимона) Мстиславича* нареченным митрополитом *Климента* (Клима Смолятича), который не был вопреки обычаю отправлен в К-поль на утверждение его кандидатуры патриархом. М. и Нифонт ссылались при этом на некое «рукописание», оставленное им митр. Михаилом при отъезде из Киева в К-поль в 1145 г. В нем запрещалось совершение богослужений в Софийском соборе в его отсутствие (как показал Назаренко, этот запрет был следствием конфликта с Киевским кн. Всеволодом (Кириллом) Ольговичем).

По летописному сообщению, М. «бегал перед Климом» (Там же. Стб. 485), т. е., вероятно, в периоды фактического занятия Климентом Киевской митрополии (1147–1149, 1151–1155) М. находился вне своего кафедрального города, скрываясь от нареченного митрополита (в это время единомышленники М. Нифонт Новгородский и еп. Косма Полоцкий оставались на своих кафедрах, хотя Нифонт в 1149 г. был по распоряжению Климента и Изяслава заключен в Киево-Печерском мон-ре; не исключено, что М. мог укрываться в Полоцкой земле у еп. Космы).

30 сент. 1150 г. кн. Ростислав Мстиславич выдал Смоленской епископии грамоту «О холме», по к-рой земля в Смоленском детинце (крепости) и он сам переходили в собственность епископии, в то время как князь обосновался в пригородной резиденции на р. Смядыни (ДРКУ. С. 146; *Алексеев.* 2006. Т. 1. С. 190). Незадолго до этого, согласно Похвальному слову кн. Ростиславу Мстиславичу (1167), 15 авг. 1150 г. Успенский собор был освящен М. (*Щапов Я. Н.* Освящение смоленской церкви Богородицы в 1150 г. // Новое в археологии: Сб. ст., посвящ. 70-летию А. В. Арциховского. М., 1972. С. 278; *Он же.* Похвала. 1974. С. 59). Очевидно, освящение было совершено во 2-й раз. По мнению Алексеева, оно произошло после большого ремонта, связанного с обустройством буд. епископского двора на «холме» (Соборной горе). Более вероятным, однако, представляется объяснение Щапова, считавшего причиной переосвящения кафедрального собора службу в нем в предшествующий период духовенства, поддерживавшего Климента (возражения против последней гипотезы Янина, считающего, что это могло произойти только спустя 6 лет, после утверждения на митрополии *Константина I,* трудно принять в связи с тем, что в 1150 г. Климент не занимал митрополичий стол, находясь в изгнании вместе с кн. Изяславом Мстиславичем во Владимире-Волынском).

В 1156 г., после занятия киевского стола кн. Юрием Владимировичем Долгоруким и прибытия на Русь поставленного в К-поле митр. Константина I, к-рого М. вместе с Космой Полоцким встречал в Киеве (свт. Нифонт скончался там, не дождавшись приезда нового митрополита), М. вернулся в Смоленск на свою кафедру. Очевидно, вместе с новым митрополитом и Полоцким епископом М. принимал соборное решение о лишении сана рукоположенных Климентом священников как поставленных незаконно («испръвергъши Климову службу и ставлениа» — ПСРЛ. Т. 2. Стб. 485).

В 1158 г., вероятно под влиянием М., кн. Ростислав Мстиславич возражал против возвращения Климента на митрополичью кафедру, на чем настаивал племянник Ростислава Мстислав Изяславич. Последнее летописное известие о М. относится к 1167/68 г., когда он вместе с кн. Романом Ростиславичем и тысяцким Внездом участвовал во встрече в Смоленске Киевского кн. Ростислава Мстиславича. Следующий Смоленский епископ, Константин, упоминается под 1180 г. (Там же. Стб. 616).

Известна владычная печать М. с погрудным изображением Божией Матери «Знамение» на одной стороне и греч. надписью: «[М]ανου[ὴλ ἐ]πιχόπω[σ Σμωλινίσχου]» («Мануил, епископ Смоленска») на другой (Актовые печати. Т. 1. С. 57; № 63. С. 178; С. 254; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Древнерусские вислые печати, зарегистрированные в 2000 г. // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Вел. Новг., 2001. Вып.15. С. 179–197 (№ 63Аа)).

Ист.: ДАИ. Т. 1. № 4. С. 5–8; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 304; Т. 2. Стб. 300, 341, 485, 528; Т. 9. С. 160, 225; ПРП. Вып. 2. С. 37–53; Смоленские грамоты XIII–XIV вв. / Подгот. к печ.: Т. А. Сумникова, В. В. Лопатин. М., 1963. С. 75–80; *Щапов Я. Н.* Похвала кн. Ростиславу Мсти-

славичу как памятник лит-ры Смоленска XII в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 47–59; ДРКУ. С. 144, 145.

Лит.: Ист.-стат. описание Смоленской епархии. СПб., 1864. С. 70–75; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 589; *Голубовский П. В.* История Смоленской земли до нач. XV ст. К., 1895. С. 214, 241–244, 255–258, 266–267; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1. 1-я пол. С. 306–309, 341; *Соколов П. П.* Рус. архиерей из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913. С. 66, 68, 73, 76, 81, 84, 90; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 51, 137, 326; *Щапов Я. Н.* Смоленский устав кн. Ростислава Мстиславича // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 37–47; *он же.* Княжеские уставы и Церковь в Др. Руси XI–XIV вв. М., 1972 (по указ.); *он же.* Гос-во и Церковь Древней Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 48, 91, 177, 212; *он же.* Памятники. (по указ.); *Поппэ А. В.* Учредительная грамота Смоленской епископии // АЕ за 1965 г. М., 1966. С. 59–71; *idem (Poppe A.).* Fundacja biskupstwa smoleńskiego // Przegląd Historyczny. Warsz.,1966. Т. 57. Zesz. 4. S. 552–554; *Алексеев Л. В.* Устав Ростислава Смоленского 1136 г. и процесс феодализации Смоленской земли // Slowianie w dziejach Europy. Poznań, 1974. S. 87–91; *он же.* Смоленская земля в IX–XIII вв. М., 1980. С. 20–25; *он же.* Зап. земли домонгольской Руси. М., 2006. Т. 2. С. 48–49; *он же.* Уставные грамоты Смоленской епархии 12–13 вв. // ДРСМ. 2014. С. 838–839; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2 (по указ.); *Янин В. Л.* Заметки о комплексе док-тов Смоленской епархии XII в. // ОИ. 1994. № 6. С. 104–120; *он же.* Новгород и Литва: Пограничные ситуации XIII–XIV вв. М., 1998. С. 26–34; *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси, 988–1237. СПб., 1996². С. 80, 316–317; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998 (по указ.); Актовые печати. Т. 3. С. 33, 35, 37; *Приселков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003² (по указ.); *Назаренко А. В.* Об обстоятельствах учреждения Смоленской епископии // Вел. Новгород и средневек. Русь: Сб. ст. к 80-летию В. Л. Янина. М., 2009. С. 468–481; *он же.* Древняя Русь и славяне: Ист.-филол. исслед. М., 2009. С. 199, 401; *он же.* «Слово на обновление Десятинной церкви», или К истории почитания свт. Климента Римского в Др. Руси. М.; Брюссель, 2013. С. 122–123, 128–130; *Артамонов Ю. А.* Смоленская епархия // ДРСМ. С. 767; *Горский А. А.* Устав Ростислава Мстиславича // Там же. С. 838; *Столярова Л. В.* Мануил Грек // Там же. С. 475–476; *Стефанович П. С.* Княжеские доходы и церк. десятина по грамотам XII в. // ДРВМ. 2015. № 3(61). С. 155–156.

М. В. Печников

МАНУИ́Л (Лемешевский Виктор Викторович; 18.04.1884, г. Луга С.-Петербургской губ.— 12.08.1968, Куйбышев (ныне Самара)), митр. Куйбышевский и Сызранский, историк Церкви. Род. в семье податного инспектора, потомственного дворянина. В 1903 г. окончил Николаевскую классическую гимназию в г. Либаве Гробинского у. Курляндской губ. (ныне Лиепая, Латвия) и поступил на юридический фак-т С.-Петербургского ун-та. Организовал в ун-те библиографический кружок, составил каталоги ряда б-к, с 1906 г. являлся членом Русского библиографического об-ва (до 1917), разработал проект учреждения Русского библиографического ин-та. Во время учебы занимался лит. деятельностью, написал романы в оккультно-мистическом жанре «На пути к иному миру» (СПб., 1908) и «Их было четыре» (СПб., 1909). Летом 1909 г., во время тяжелой болезни брата Павла, дал обет принять монашеский постриг, если тот поправится. После выздоровления брата в нач. 1910 г. ушел из ун-та с последнего курса и 29 апр. того же года стал послушником Николо-Столпенской пуст. в Вышневолоцком у. Тверской губ. 2 июня 1911 г. пострижен в монашество с именем Мануил. 10 дек. 1911 г. рукоположен во диакона. Летом 1912 г. назначен в *Киргизскую духовную миссию Русской Православной Церкви,* действовавшую в Степном генерал-губернаторстве (сев. и сев.-вост. части совр. Казахстана). 16 сент. того же года рукоположен начальником миссии Семипалатинским еп. *Киприаном* (*Комаровским;* впосл. архиепископ) во иерея. Занимал должность помощника начальника миссии, одновременно был законоучителем и зав. начальной и сельскохозяйственной школ Центрального стана миссии в г. Семипалатинске (ныне Семей, Казахстан). Начал составлять каталоги б-к миссии, собирать материалы для иконографии «Знамения Божией Матери», сотрудничал в издании «Сибирского патерика».

Мануил (Лемешевский), архиеп. Чебоксарский. Фотография. 50-е гг. XX в.

В авг. 1916 г. поступил в Петроградскую ДА. С 1917 г. работал помощником библиотекаря академии, составил неск. тематических библиографий и указателей лит-ры. Не смог окончить академию в связи с ее закрытием в 1918 г. В авг. того же года выехал в научную командировку в Олонецкую губ. для обследования и описания памятников местной церковной старины. С осени того же года состоял в братии *Муромского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* в Олонецкой губернии. С апр. 1919 г. исполнял обязанности настоятеля домовой ц. свт. Николая Чудотворца Александро-Невского об-ва трезвости на Спасской ул. в Петрограде. 15 авг. того же года назначен настоятелем *санкт-петербургской Троице-Сергиевой мужской пустыни,* но не был принят ее братией и вернулся к служению в храме во имя свт. Николая на Спасской ул. 20 сент. 1919 г. официально утвержден в должности настоятеля (до апр. 1923). В марте 1920 г. основал при своем приходе благотворительное Спасское братство, открыл при храме бесплатную столовую для нуждавшихся.

Был вынужден совмещать пастырское служение со светской работой, т. к. являлся настоятелем маленького бедного храма. Окончил Петроградские высшие библиотечные курсы при Институте внешкольного образования, работал старшим библиотекарем при Всероссийском центральном педагогическом музее Главпрофобра Наркомпроса РСФСР. Одновременно был библиотекарем Центральной б-ки 1-го городского района Петрограда. В янв.—февр. 1921 г. уволен с обеих должностей как служитель религиозного культа. Поступил на службу конторщиком адм. службы в управление Муромской железной дороги в Петрограде. В янв. 1922 г. был уволен. В 1921–1923 гг. преподавал Свящ. Писание ВЗ на богословских пастырских курсах в Петрограде. В это время М. был малоизвестен в образованной церковной среде, однако его благотворительная деятельность создавала ему популярность среди бедных слоев населения. «К нему на исповедь шли простые, обиженные судьбой люди. К нему льнул «мелкий люд», которого так много было тогда в Питере — кухарки, почтальоны, кондукторы,— они знали, что у него они всегда найдут слово утешения и помощи — у этого сгорбленного иеромонаха с быстрыми, порывистыми движениями, с громким молодым

голосом» (*Левитин, Шавров.* Очерки смуты. С. 359).

После попытки в мае 1922 г. захвата церковной власти обновленческим *Высшим церковным управлением* возглавляемый М. приход, один из немногих в Петрограде, оставался в Патриаршей Церкви. 29 июня того же года М. был арестован по делу петроградских правосл. братств. Находился в Доме предварительного заключения (бывш. Шпалерная тюрьма), затем во 2-м исправительном доме (бывш. Пересыльная тюрьма). Дал сведения о руководстве православных братств Петрограда. 18 авг. освобожден под подписку о невыезде. 14 сент. решением Петроградского губотдела ГПУ дело М. было прекращено. В кон. окт. 1922 г. был вновь арестован, но вскоре освобожден. В авг. 1923 г. из-за закрытия Николаевской ц. перешел с членами Спасского братства в храм во имя святых Космы и Дамиана. К тому времени были арестованы и высланы из Петрограда все не признававшие обновленцев викарные епископы, к-рые управляли епархией после казни Петроградского митр. сщмч. *Вениамина (Казанского;* † 13 авг. 1922); из 123 городских приходов 115 пребывали в обновленчестве. Между тем освобождение в Москве в июне 1923 г. из заключения патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* создавало возможности для возрождения канонической Петроградской епархии. По имеющимся сведениям, в Патриархии намечалось назначение на Петроградскую кафедру Волоколамского еп. *Феодора (Поздеевского),* однако еп. Феодор отказался от назначения. Отказались от управления Петроградской епархией и др. архиереи, опасавшиеся преследований со стороны советских властей, активно поддерживавших обновленцев. В таких условиях авторитетные в Петрограде церковные деятели прот. Михаил Прудников и Л. Д. Аксёнов (арендатор бывшего епархиального свечного завода, близкий знакомый патриарха Тихона) предложили М. в качестве кандидата в епископы. 21 сент. 1923 г. в *Даниловом во имя преподобного Даниила Столпника московском мужском монастыре* он был возведен еп. Феодором (Поздеевским) в сан архимандрита. В тот же день в Михайловской ц. московского *Донской иконы Божией Матери мужского монастыря* состоялось наречение М. во епископа Лужского, викария Петроградской епархии. Хиротонию 23 сент. того же года в московском храме во имя св. Димитрия Солунского на Благуше возглавил патриарх Тихон. М. был назначен управляющим Петроградской епархией. Вручая епископский жезл, свт. Тихон напутствовал новопоставленного архиерея: «Посылаю тебя на страдания, ибо кресты и скорби ждут тебя на новом поприще твоего служения, но мужайся и верни мне епархию».

29 сент. 1923 г. М. прибыл в Петроград. Четыре месяца, в течение к-рых он управлял Петроградской епархией (до февр. 1924), стали наиболее ярким и по-своему героическим периодом в его биографии. С первых дней пребывания в Петрограде М. выступал смелым обличителем обновленческого раскола, возглавив широкое движение верующих против обновленцев, стремительно терявших свои позиции в городе. Уже в окт. 1924 г. бóльшая часть приходов вернулась под омофор патриарха свт. Тихона. Всего за время управления М. епархией из обновленчества вернулись 83 петроградских прихода, Александро-Невская в честь Св. Троицы лавра (29 окт. 1923) и Воскресенский Новодевичий мон-рь. М. действовал с большой энергией: служил литургию почти каждый день, по праздникам совершал богослужения 3 раза в разных городских храмах. За каждым богослужением он произносил проповеди в защиту Патриаршей Церкви и против обновленцев. Им был введен особый «чин покаяния» возвращавшихся из обновленчества иереев, утвержденный патриархом. М. назначил своих ближайших помощников — архим. Серафима (Протопопова), протоиереев Николая Вертоградского, Сергия Тихомирова и Иоанна Благодатова — духовниками 4 округов, на которые был разделен город. Они принимали публичное покаяние у возвращавшегося из обновленчества духовенства и выступали с проповедями в храмах. За время «мануиловщины», как называли обновленцы период управления М. Петроградской епархией, их движение там пришло в полный упадок. В дек. 1923 г. в Патриаршую Церковь перешел даже глава обновленческой Петроградской епархии «митрополит» *Артемий (Ильинский;* епископ бывш. Лужский, впосл. архиепископ), к-рый после покаяния в неск. храмах ушел на покой. Восстановление позиций обновленчества в Петрограде стало возможным только после ареста М., чему обновленцы активно способствовали.

Решительно борясь с обновленчеством, М. одновременно предпринимал попытки нормализовать отношения с гос. властями. В окт. 1923 г., вскоре после прибытия в Петроград, он посетил местные органы власти, работавшие с религ. орг-циями (губ. исполком, прокуратуру, губ. отдел ГПУ), дав обязательства действовать в рамках советских законов. В нояб. того же года М. встречался в Москве с зам. наркома юстиции П. А. *Красиковым,* начальником 8-го *отдела по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»* Наркомата юстиции, чтобы выяснить условия, при которых возможна легализация деятельности православной Церкви. В дек. 1923 — янв. 1924 г. М. пытался добиться от петроградских властей согласия на организацию епархиальной канцелярии, но не получил на это разрешения. Несмотря на заверения М. о полной лояльности к советской власти, ОГПУ выражало беспокойство по поводу успехов его борьбы против обновленцев. В информационной сводке VI (антицерковного) отд-ния Секретного отдела ОГПУ от 1 янв. 1924 г. о ситуации в Петроградской губ. говорилось, что «поставленный патриархом Тихоном епископ Мануил открыто громит обновленцев... ежедневно можно видеть освещение бывших обновленческих церквей и переход их к Тихоновщине». В сводке отмечалось, что петроградские обновленцы «в данный момент никакой активной работы не ведут... а этим временем Тихоновщина все усиливается и укрепляется» (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 374). 2 февр. 1924 г. М. был арестован в Ленинграде органами ОГПУ, содержался в Доме предварительного заключения. Вместе с ним по одному следственному делу было арестовано еще 42 чел. из числа петроградского духовенства и мирян. М. был обвинен в привлечении к епархиальному управлению монархически настроенных лиц, ведении антисоветской агитации во время проповедей и публичных выступлений, а также в «организации нелегального братства». На допросах М. присутствовал прибыв-

ший в Петроград начальник VI отделения Секретного отдела ОГПУ Е. А. *Тучков*.

В марте 1924 г., находясь в тюрьме, М. написал на имя председателя ЦИК СССР М. И. Калинина и зам. наркома юстиции Красикова «Декларацию по вопросу о взаимоотношении Российской Православной Церкви и советской власти «Новые пути Церкви»». М. писал, что поддерживает Октябрьскую революцию 1917 г. как «приближение к христианскому идеалу». По его мнению, благодаря советской власти «Россия, ставшая в государственной жизни на путь приближения к идеалу людей, является самой удобной ареной для углубления и осуществления христианских заветов». М. писал, что Церковь должна прекратить любое, даже косвенное вмешательство в гос. жизнь и передать гос-ву все свои ценности. До созыва Поместного Собора, считал М., следовало на время отложить все разногласия между Патриаршей Церковью и обновленцами. Созванный с разрешения советских властей Поместный Собор должен был «выработать схемы новой организации Российской Христовой Церкви, реформу приходской общины, регламентировать новые формы быта духовенства (ношение светского платья и проч.), решить вопросы об уничтожении всяких наград для духовенства, об упрощении внешней формы богослужения, с приближением ее к древнехристианскому, с упразднением пережитков царского византизма». Также Поместный Собор должен был «определенно выявить свое отношение к главе Православной Российской Церкви», т. е. «обсудить вопрос о предании формальному суду Св[ятейшего] Патриарха или о прощении ему всех упущений и ошибок по церковному водительству» (*Кривошеева, Королева.* 2009. С. 116–117).

М. писал, что предлагаемые им «новые церковные пути... ни в коем случае не являются нарушением незыблемости канонов Православной Вселенской Церкви и православно-христианской догматики» и «зиждутся на безусловном признании существующего ныне патриаршего строя Российской Церкви во главе с Патриархом», хотя мн. положения его «декларации» имели сходство с заявлениями обновленцев, пытавшихся в это время при поддержке властей добиться «объединения» Церкви на своих условиях. М. заканчивал «декларацию» словами: «Обновленная и реорганизованная церковная жизнь должна безоговорочно принять существующий государственный строй, памятуя завет апостольский «несть же власть, аще не от Бога»» (Там же. С. 120). В обращениях к следствию М. частично признал вину в предъявленных ему обвинениях и просил опубликовать в газетах сообщение «о моем чистосердечном раскаянии перед Советской властью в тех проступках, кои послужили причиной моего ареста». М. просил о своем освобождении, а также об освобождении др. обвиняемых, «вина коих проистекала из моих поступков или тесно переплеталась с моей виной» (Там же. С. 136).

26 сент. 1924 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило М. за «антисоветскую агитацию и пропаганду», а также за «распространение в контрреволюционных целях ложных слухов» к 3 годам ИТЛ. 22 окт. того же года он был отправлен в СЛОН, где работал библиотекарем, был сотрудником Соловецкого об-ва краеведения. Во время заключения М. написал работы «Соловецкий некрополь», «Соловецкие письма о епископстве», «Новый Соловецкий патерик», «Соловецкие синодики. Их образование в период XV–XVII вв. Состав их и судьба их в Русской Церкви». Поддержал *«Декларацию» 1927 г.* заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия* (*Страгородского;* впосл. патриарх Московский и всея Руси). Согласно постановлению особого совещания при Коллегии ОГПУ от 16 сент. 1927 г. был освобожден из лагеря с ограничениями права проживания в ряде мест. В конце того же года выехал с Соловков, но был задержан в пересыльном пункте в г. Кемь из-за обнаруженных у него при обыске рукописей. Находился в заключении в лагерном отд-нии в Кеми до нач. февр. 1928 г., после чего был этапирован в Москву и помещен в Бутырскую тюрьму, затем в тюремную больницу. Вскоре освобожден под подписку о невыезде, проживал на территории московского Данилова мон-ря. Постановлением особого совещания при Коллегии ОГПУ от 9 марта 1928 г. М. было разрешено свободное проживание на всей территории СССР. Согласно материалам ряда следственных дел, с кон. 20-х гг. XX в. давал обязательства о секретном сотрудничестве с органами ОГПУ (позднее НКВД), что не спасало его от арестов.

25 апр. 1928 г. назначен епископом Серпуховским, викарием Московской епархии. Вскоре был направлен заместителем патриаршего местоблюстителя в Ленинград, чтобы поддержать назначенного Ленинградским митрополитом сщмч. *Серафима (Чичагова)* в борьбе с *иосифлянством.* Пробыл в Ленинграде 5 дней (28 апр.— 2 мая), совершал в храмах совместные богослужения с митр. Серафимом, произносил проповеди с обличением руководителей иосифлянского движения как «разрушителей церковного единства», оправдывал наложенные на них митр. Сергием запрещения. При этом, однако, М. с уважением отзывался о своих оппонентах. Так, в проповеди 29 апр. в Троицком соборе он говорил: «Отпали, откололись наилучшие пастыри, которые своей непорочностью в борьбе с обновленчеством стояли много выше других». В Ленинграде М. провел переговоры с представителями иосифлян во главе с протоиереями Василием *Верюжским* и Феодором Андреевым, на к-рых сторонам не удалось прийти к согласию. 5 мая того же года М. прибыл в Серпухов, являвшийся главным центром иосифлянства в Подмосковье. К тому времени к иосифлянскому движению присоединились 12 из 18 серпуховских приходов. Летом 1928 г. М. удалось вернуть в юрисдикцию митр. Сергия 4 прихода, однако после назначения в окт. того же года на иосифлянскую Серпуховскую кафедру еп. *Максима (Жижиленко)* большинство приходов Серпухова вновь присоединились к иосифлянству. Еп. Максим служил в Троицком соборе, а М.— в Никольском соборе (храме Николы Белого) Серпухова. По свидетельству очевидцев, епископы, встречаясь по пути каждый в свой собор, обменивались легкими поклонами. В Серпухове М. старался избегать жесткого противостояния с иосифлянами, характер его проповедей «носил оттенок мирной отечественной беседы без каких-либо острых выпадов против раскольников или резких против них обличений» (*Иоанн (Снычев)*. Церк. расколы. С. 225). С дек. 1928 г. М. помимо Серпуховского также управлял Каширским викариатством.

В апр.—мае 1929 г. иосифлянский Серпуховский еп. Максим и большая группа подчиненных ему иереев были арестованы, а их храмы закрыты. В это же время в Серпухове были закрыты и мн. храмы в юрисдикции митр. Сергия, в т. ч. Никольский собор. В период пребывания в Серпухове М. подготовил рукописи «Патерик Серпуховский» и «Синодик Сибирских просветителей, исповедников, подвижников и ревнителей благочестия и боголюбцев, церковных историков и писателей духовных о Сибири».

30 янв. 1930 г. подал митр. Сергию рапорт об увольнении на покой, который был принят. На следующий день был подвергнут кратковременному аресту. Переехал из Серпухова в Москву, где служил в храме Воскресения в Кадашах. Сблизился с *«непоминающим»* духовенством, оппозиционным к заместителю патриаршего местоблюстителя. Прекратил поминать за богослужением митр. Сергия, но через нек-рое время воссоединился с ним. В кон. дек. 1931 г. был в очередной раз арестован. Находился в заключении во внутреннем изоляторе ОГПУ на Лубянке. Проходил по групповому делу «Контрреволюционной организации церковников «Истинно Православная Церковь»». На допросах дал показания против др. подследственных. В кон. мая 1932 г. был освобожден из тюрьмы, 4 июня по решению Коллегии ОГПУ дело против М. было прекращено. 20 дек. 1933 г. (по др. сведениям, 3 янв. 1934) вновь арестован в Москве по обвинению в «участии в контрреволюционной церковно-монархической организации». 3 марта 1934 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ИТЛ. Отбывал заключение в Сиблаге близ г. Мариинска (ныне в Кемеровской обл.). После освобождения жил в деревнях и поселках под Москвой, затем в с. Завидове Калининской обл. В 1937 г. составил «Словарь советских сокращений и условных наименований». По просьбе прот. сщмч. *Сергия Мечёва* тайно рукоположил для его общины неск. священников. 1 мая 1939 г. арестован в Завидове. Во время следствия находился в заключении в московских Лубянской и Бутырской тюрьмах. Проходил по групповому следственному делу московского духовенства и мирян. На допросах дал подробные показания против др. лиц, что имело тяжелые последствия для многих членов общины прот. Сергия Мечёва. 31 янв. 1940 г. как «участник нелегальной антисоветской организации», приговорен к 10 годам ИТЛ. Отбывал срок в г. Канске Красноярского края. Мн. рукописи М., находившиеся в Москве и Ленинграде, в годы Великой Отечественной войны были утрачены.

16 сент. 1944 г. особое совещание НКВД СССР приняло решение об условно-досрочном освобождении М. 4 окт. он был доставлен в Москву, однако 6 окт. патриарший местоблюститель митр. Алексий (Симанский; с февр. 1945 патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) отказал ему в назначении на кафедру. С нояб. 1944 г. М. находился в Тамбове в распоряжении Тамбовского архиеп. священноисп. *Луки (Войно-Ясенецкого)*. 14 февр. 1945 г. назначен правящим архиереем Чкаловской епархии (по кафедральному центру г. Чкалову (ныне Оренбург)), с июля 1945 г. носил титул «епископ Чкаловский и Бузулукский». 21 апр. 1946 г. был возведен в сан архиепископа. К моменту его назначения на Чкаловскую кафедру в епархии было только 2 храма, открытые в 1944 г. М. сразу приступил к активной работе по восстановлению в епархии полноценной церковной жизни. За 2,5 года его архиерейского служения на Чкаловской кафедре количество действующих храмов в епархии увеличилось до 21. Принимая представителей православных общин из разных районов Чкаловской обл., М. предлагал им не ждать офиц. разрешения на открытие церкви или молитвенного дома, а благословлял их самим устраивать место для молитвы в подходящем помещении. Также архиерей поощрял в условиях отсутствия действующих церквей проведение богослужений священниками у себя на дому или в домах верующих. Усилия М. по возрождению церковной жизни в епархии вызвали недовольство *Совета по делам Русской Православной Церкви*. После доклада уполномоченного Совета по Чкаловской обл. от 27 июня 1946 г. о роли М. «в деле неофициального насаждения молитвенных домов в области» председатель Совета Г. Г. *Карпов* распорядился вызвать М. в Москву и указать ему на нежелательность подобных действий. Московская Патриархия по требованию Совета по делам РПЦ была вынуждена направить в Чкаловскую епархию для проверки деятельности правящего архиерея Можайского еп. *Макария (Даева)*. Во время пребывания в Чкалове М. начал работу над каталогом рус. архиереев, составил «Патерик Оренбургский» (1946), «Патерик Бузулукский» (1946), «Алфавитный указатель имен всех русских святых, местночтимых подвижников и праведников благочестия с X в. до 1917 г.» (1947), «Словарь русских святых и местночтимых (988 – XVII вв.)» (1947. 3 ч.) и написал ряд др. работ.

4 сент. 1948 г. арестован в Чкалове по обвинению в организации антисоветских групп, в вину ему также ставилась дискредитация власти организацией благотворительных обедов. Признал себя виновным. 16 апр. 1949 г. приговорен к 10 годам ИТЛ. Отбывал срок заключения в Дубравном лагере (Дубравлаг, Особый лагерь № 3) близ пос. Явас Мордовской АССР. Был занят на плетении рыболовных сетей, работал каптером. 11 дек. 1955 г. освобожден по амнистии. 21 дек. того же года назначен временно управляющим Чебоксарской епархией. 7 февр. 1956 г. утвержден архиепископом Чебоксарским и Чувашским. В период пребывания в Чебоксарах активно работал над собранной им огромной картотекой архиереев (на 2,2 тыс. чел.). К кон. 1956 г. в основном закончил составление «Каталога обновленческих архиереев» и «Каталога русских православных архиереев периода с 1897 по 1957 гг.». 12 марта 1960 г. патриарх Алексий I утвердил постановление Совета МДА о присвоении М. за эти работы ученой степени кандидата богословия. Архиерейское служение М. на Чебоксарской кафедре совпало с новой антицерковной кампанией, начатой по инициативе Н. С. *Хрущёва*. Во 2-й пол. 50-х гг. в епархии, несмотря на сопротивление архиерея и верующих, было закрыто 6 храмов. 22 марта 1960 г. М. был назначен архиепископом Куйбышевским и Сызранским. 25 февр. 1962 г. возведен в сан митрополита. Несмотря на то что архиерейское служение М. на Куйбышевской кафедре пришлось на наиболее тяжелый период антицерковной кампании, ему удалось сохранить практически все имевшиеся в епархии на тот момент действующие храмы, при этом местные власти активно добивались уничтожения прихо-

дов путем разложения приходских советов. За годы управления М. епархией был снят с регистрации всего один сельский храм, хотя в др. епархиях в это время происходило их массовое закрытие. Стойкая позиция М. по защите Церкви вызывала недовольство как областных, так и центральных властей. В 1961–1962 гг. в отношении М. велось расследование о якобы невыплате им крупной суммы налогов в период пребывания на Чебоксарской кафедре, которое в клеветническом духе освещалось в местной печати (*Подмарицын А. Г., диак.* О неправильном обложении налогами митр. Мануила (Лемешевского) по Чебоксарской епархии в 1961 г. // Вестн. Чувашского ун-та. 2013. № 4. С. 58–63). Практически аналогичное дело, возбужденное в это же время против Казанского архиеп. *Иова (Кресовича)*, закончилось осуждением архиерея на длительный срок тюремного заключения. В случае с М. дело не было доведено до суда, но использовалось властями для его дискредитации и запугивания.

25 нояб. 1965 г. М. был уволен на покой с правом служения и пребыванием в Куйбышеве. Прошение об увольнении, формально поданное М. по причине болезни, в действительности было вызвано давлением *Совета по делам религий*. По просьбе М. в день увольнения на покой его ученику и духовному сыну архим. *Иоанну (Снычёву;* впосл. митрополит) было определено быть епископом Сызранским, викарием и временным управляющим Куйбышевской епархией. Находясь на покое, М. работал над магист. дис. «Русские православные иерархи периода 1893–1965 гг.», а также собирал биографические сведения обо всех архиереях Русской Церкви начиная со времени Крещения Руси. В нач. 1967 г. М. подал свой труд в Совет МДА, но не дожил до присвоения ему ученой степени магистра богословия.

Скончался в Куйбышеве. Отпевание было совершено еп. Иоанном (Снычёвым). Чин погребения 13 авг. 1968 г. возглавил Крутицкий и Коломенский митр. *Пимен* (Извеков; впосл. патриарх Московский и всея Руси). М. был похоронен в притворе кафедрального Покровского собора.

М. был известным духовным писателем и историком Церкви. В 1956 г. составил чин архиерейского отпевания, утвержденный 13 дек. 1963 г. Свящ. Синодом РПЦ. Также составил ряд др. богослужебных текстов. Написал более 10 научных работ по истории Церкви, важнейшим из которых был 6-томный биографический справочник «Русские православные архиереи периода 1893–1965 гг.» (1979–1989; после кончины М. доработан еп. Иоанном и опубл. посмертно в ФРГ на рус. и нем. языках). Этот труд оказал значительное влияние на позднейших исследователей истории Русской Церкви, однако в наст. время представляет в основном историографическую ценность, т. к. М. были недоступны гос. архивы и он не имел возможности открыто писать о гонениях на Церковь в советский период.

Соч.: Рус. православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. Erlangen, 1979–1989. 6 т.; Молитвослов. Самара, 1998; Божий виноградник: Дневниковые записи (1945–1946); Покаянный плач. СПб., 1999; Каталог рус. архиереев-обновленцев (1922–1944) // «Обновленческий» раскол: (Мат-лы для церк.-ист. и канонической характеристики) / Сост.: И. В. Соловьев. М., 2002. С. 607–981; Рус. православные иерархи: 992–1892. М., 2002–2004. 3 т.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 231; ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 4. Д. 3; Ф. 151. Оп. 2. Д. 83; Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П–28528, П–88399; ЦА ФСБ РФ. Д. Р–35634, Р–15994, Р–15363, Р–40405.

Лит.: *Иоанн (Снычёв), митр.* Преосв. Мануил, архиеп. Куйбышевский и Сызранский: (К 50-летию служения в священном сане) // ЖМП. 1961. № 11. С. 45–47; *он же.* Митр. Мануил: [Некр.] // Там же. 1968. № 10. С. 13–16; *он же.* Мануил (Лемешевский), митр. // *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 6. С. 263–288; *он же.* Жизнь и труды высокопреосв. митр. Мануила // ЖМП. 1988. № 4. С. 20–25; *он же.* Митр. Мануил (Лемешевский): Биогр. очерк. СПб., 1993; *он же.* Церк. расколы. С. 213–226; *он же.* Жизнь и служение митр. Мануила. Самара, 1997; *Красновский-Левитин А. Э.* Лихие годы, 1925–1941. П., 1977. С. 78, 117; *Регельсон Л. Л.* Трагедия Рус. Церкви, 1917–1945. П., 1977. С. 349, 351, 533, 535, 543, 549; *Левитин, Шавров.* Очерки смуты. С. 357–371; *Антонов В. В.* Приходские правосл. братства в Петрограде (1920-е гг.) // Минувшее. М.; СПб., 1994. Вып. 15. С. 424–445; Очерки истории С.-Петербургской епархии. СПб., 1994. С. 250, 254; *Резникова И.* Православие на Соловках. СПб., 1994. С. 162–164; Митр. Мануил (Лемешевский) // Подвижники Самарской земли. Самара, 1995. С. 6–25; *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат: 1917–1945. СПб., 1995. С. 96–103; *он же.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 21–22, 76–78; *Цыпин.* История РЦ. С. 107, 108, 117, 130, 163, 164, 179, 180, 197, 203, 204, 207, 252, 326, 333, 358, 359, 364, 383, 402, 403, 415, 416, 533, 661, 664, 665; *Кривошеева Н. А., Королева Т. И.* Роль еп. Мануила (Лемешевского) в разгроме обновленчества в Петрограде // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2009. Вып. 4(33). С. 101–143; *Якунин В. Н.* История Самарской епархии. Тольятти, 2011. С. 284–299.

М. В. Шкаровский

МАНУ́ИЛ (Павлов Виталий Владимирович, 26.10.1950, пос. Парголово Ленинградской обл. (ныне в черте С.-Петербурга) — 7.03.2015, Петрозаводск), митр. Петрозаводский и Карельский. Род. в рабочей семье, рано лишился отца, воспитывался матерью. После окончания 8 классов средней школы устроился на работу в Ленинградское оптико-механическое объединение (ЛОМО). В 1970 г. окончил вечернюю школу рабочей молодежи, работал почтальоном в отд-нии Выборгского узла связи Ленинграда. Был прихожанином Свято-Троицкого собора *Александро-Невской в честь Святой Троицы лавры*, с июля 1971 г. служил там пономарем. В 1972 г. поступил сразу во 2-й класс Ленинградской ДС, которую окончил в 1974 г. 21 мая того же года Ленинградским и Новгородским митр. *Никодимом (Ротовым)* рукоположен во чтеца в Успенской крестовой ц. при митрополичьих покоях. В сент. 1974 г. поступил в ЛДА. 1 янв. 1976 г. пострижен митр. Никодимом в монашество с именем Мануил в Успенской крестовой ц., 4 янв. 1976 г. рукоположен митр. Никодимом во диакона в Казанской ц. пос. Сусанино Гатчинского р-на Ленинградской обл., а 7 янв. 1976 г.— во иерея в Николо-Богоявленском кафедральном соборе Ленинграда, с зачислением в штат собора. Совмещал учебу в академии с приходской деятельностью и служением дежурным помощником инспектора ЛДА. В сент. 1976 г. освобожден от должности штатного священника Николо-Богоявленского кафедрального собора в связи с назначением

Мануил (Павлов), митр. Петрозаводский и Карельский. Фотография. 2013 г.

помощником инспектора ЛДА. С февр. 1977 г. проходил годовую стажировку в *Боссе экуменическом институте* (Швейцария). В февр. 1978 г. назначен преподавателем курса истории (от возникновения христианства в пределах Русского гос-ва до учреждения в 1589 Патриаршества) во вторых классах Ленинградской ДС. Одновременно был благочинным академического храма и вел богослужебную практику. С февр. 1979 г. также читал сокращенный курс истории РПЦ иностранным студентам. В том же году окончил курс обучения в ЛДА.

27 сент. 1980 г. по возведении в сан архимандрита назначен настоятелем Крестовоздвиженского собора г. Петрозаводска и благочинным Олонецкой епархии (в тот период находилась под управлением Ленинградского архиерея). В связи с этим назначением 30 окт. того же года освобожден от должности преподавателя Ленинградской ДС. Служил в Петрозаводске до апр. 1982 г., после чего возвратился в Ленинград, т. к. был назначен секретарем епархиального управления и личным секретарем Ленинградского и Новгородского митр. *Антония (Мельникова)*. 20 нояб. 1982 г. защитил в ЛДА диссертацию на соискание ученой степени канд. богословия на тему: «Церковные реформы Петра I и их историко-критическая оценка». 28 дек. 1984 г. распоряжением митр. Антония назначен исполняющим обязанности ректора Ленинградских духовных школ. 2 марта 1986 г. освобожден от должности ректора ЛДАиС по прошению в связи с болезнью (последствия тяжелых травм при автомобильной аварии). В том же году стал настоятелем храма в честь иконы Божией Матери «Тихвинская» в г. Тихвине Ленинградской обл. В июне 1987 г. вновь назначен настоятелем Крестовоздвиженского собора Петрозаводска и благочинным церквей Олонецкой епархии.

20 июля 1990 г. в связи с восстановлением в Карелии самостоятельной архиерейской кафедры М. был назначен епископом Петрозаводским и Олонецким. 14 авг. того же года патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* возглавил архиерейскую хиротонию М. в Крестовоздвиженском соборе Петрозаводска. 17 июля 1996 г. титул его был изменен на «Петрозаводский и Карельский». 25 февр. 2000 г. М. был возведен в сан архиепископа. К моменту восстановления самостоятельной епархии в Карелии насчитывалось всего 5 действующих храмов. Благодаря архипастырским трудам М. здесь началось быстрое возрождение церковной жизни. За годы управления М. Петрозаводской епархией было образовано более 70 новых приходов, возрождено 7 епархиальных муж. мон-рей и жен. обитель. В Петрозаводске в 2000 г. был освящен новый кафедральный собор во имя св. Александра Невского. Важной своей задачей М. считал подготовку священников из числа коренных народов Карелии — карелов и вепсов, он поддерживал использование карел. языка в богослужении. 29 мая 2013 г. был назначен главой Карельской митрополии, 11 июля того же года возведен в сан митрополита.

Был награжден церковными орденами св. равноап. кн. Владимира 3-й степени (1989), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2005), прп. Серафима Саровского 2-й степени (2010). Имел гос. награды: орден Дружбы (2000) и орден Почета (2005).

Скончался после тяжелой болезни. Отпевание М. 9 марта 2015 г. в петрозаводском кафедральном Александро-Невском соборе совершил Новгородский и Старорусский митр. *Лев (Церпицкий)*. Похоронен в Петрозаводске на Неглинском кладбище у сев. стены часовни во имя прп. Сергия Радонежского вблизи Екатерининской ц.

Арх.: Архив СПбДА. Личное дело; Архив Санкт-Петербургской митрополии. Личное дело.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Мануила (Павлова) во еп. Петрозаводского и Олонецкого // ЖМП. 1991. №. 3. С. 16–19; Атлас современной религ. жизни России. М., 2005. Т. 1. С. 151–161; «Так же непросто, как в стране...» // Вода живая. СПб., 2009. № 10. С. 30; Профессора и преподаватели СПбДА, 1946–1996: Биогр. справ. / Сост.: О. И. Ходаковская, А. А. Бовкало. СПб., 2011. С. 73–74; Времена и судьбы: Штрихи к истории СПбДА / Авт.-сост.: С. Л. Фирсов. СПб., 2013. С. 88–89.

М. В. Шкаровский

МАНУ́ИЛ (Тарнавский Михаил Иванович; 14.02.1904, с. Бурдяковцы, Галиция, Австро-Венгрия (ныне Борщёвского р-на Тернопольской обл., Украина) — 25.09.1943, близ с. Свинарин Турийского р-на Волынской обл., Украина), еп. Владимир-Волынский. Семья принадлежала к Украинской греко-католической Церкви. Был крещен с именем Северин. В 1922 г. окончил гимназию в г. Черткове (ныне Чортков Тернопольской обл., Украина). В 1922–1924 гг. учился в духовном уч-ще при василианском Креховском мон-ре близ Львова. В 1928 г. поступил на пастырские курсы при Пинской католической семинарии, к-рые окончил в 1930 г. Из-за введенного для выпускников семинарии, желающих принять священнический сан, обязательного условия целибата отказался от намерения стать клириком. Преподавал в Станиславовской униатской семинарии, готовил к защите диссертацию в Львовской богословской академии. В нач. 30-х гг. XX в. познакомился с преподавателем Православного богословского фак-та Варшавского ун-та проф. И. И. Огиенко (см. митр. *Илларион (Огиенко)*). Под его влиянием 12 сент. 1932 г. перешел из греко-католичества в Православие, изменив имя на Михаил (2-е его имя при крещении). Находился в юрисдикции Православной Церкви в Польше (ПЦП), неканонически провозглашенной автокефальной в 1924 г. В 1932–1933 гг. учился на Православном богословском фак-те Варшавского ун-та. В марте 1933 г. рукоположен во диакона, в авг. того же года — во иерея. Проходил богослужебную практику в г. Кременце, затем был назначен настоятелем храма в с. Батьков (ныне Радивиловского р-на Ровненской обл.). Вскоре овдовел. С 17 июля 1936 г. окружной миссионер 4-го (Дубенского) благочиннического окр. Волынской епархии. 3 дек. того же года перемещен настоятелем в с. Жуковец (ныне Гороховского р-на Волынской обл.), преподавал Закон Божий в местной школе. В 1935–1938 гг. опубликовал ок. 20 работ в офиц. органе Волынской епархии «Церква і нарід», также печатался в ж. «Шлях», издававшемся в Луцке правосл. об-вом им. Петра Могилы. Неск. его проповедей были опубликованы в луцкой газ. «Українська нива».

После присоединения осенью 1939 г. Зап. Украины к СССР вместе с Волынским и Кременецким архиеп. *Алексием (Громадским;* с 1941 митрополит) перешел в юрисдикцию РПЦ. В 1940 г. был переведен настоятелем Воскресенского храма в с. Горка-Полонка Луцкого р-на Волынской обл. В том же году аресто-

ван советскими властями, находился в тюрьме г. Луцка, освобожден незадолго до начала Великой Отечественной войны. Летом 1941 г., в условиях нем. оккупации, викарный Владимир-Волынский еп. *Поликарп (Сикорский)* вернулся в юрисдикцию ПЦП и был назначен архиепископом Луцким и Ковельским. В дек. 1941 г. Варшавский и всея Польши митр. *Дионисий (Валединский)* объявил архиеп. Поликарпа временным главой неканоничной *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ). Свящ. М. Тарнавский поддержал еп. Поликарпа, был возведен в сан протоирея и назначен в состав клира кафедрального Троицкого собора в Луцке. В нач. 1942 г. архиеп. Поликарп наметил его кандидатом в «епископы» УАПЦ. В марте того же года переехал в Киев, где принял монашеский постриг с именем Мануил и был возведен в сан архимандрита; служил в киевской Андреевской ц., ставшей кафедральным собором УАПЦ. 11 мая 1942 г. неканонично рукоположенные «епископы» УАПЦ Никанор Абрамович и Игорь Губа провели в Андреевской ц. «хиротонию» М. во «епископа» Белоцерковского, викария Киево-Чигиринской епархии УАПЦ.

В нач. июля того же года М. порвал с УАПЦ и через покаяние воссоединился с автономной Украинской Православной Церковью (УПЦ) во главе с митр. Алексием (Громадским), находившейся в каноническом общении с РПЦ. Был принят в УПЦ в сане архимандрита. 4 авг. (по др. данным, 22 июля) 1942 г. митр. Алексий возглавил в Почаевской лавре хиротонию М. во епископа Владимир-Волынского, викария Волынской епархии УПЦ. На Владимир-Волынской кафедре М. активно боролся с раскольничьими действиями автокефалистов, обличал их в воззваниях к духовенству и мирянам, которые рассылались по епархии (впосл. их распространение было запрещено нем. оккупационными властями). Основал при кафедральном Успенском соборе курсы по подготовке священнослужителей, организовал и возглавил комиссию по проверке кандидатов в священники. После убийства в мае 1943 г. Волынского и Житомирского митр. Алексия (Громадского) украинскими националистами в июне того же года в Ковеле состоялся Архиерейский Собор УПЦ, избравший первоиерархом епархий Волынского и Подольского церковного округа архиеп. *Дамаскина (Малюту)*. 6 июня Собор назначил М. епископом Владимир-Волынским и Ковельским, 2-м викарием Волынско-Житомирской епархии «с правом самостоятельного в своей области».

В нач. авг. 1943 г. во Владимир-Волынский прибыл автокефалистский «епископ» *Мстислав Скрыпник* (впосл. «первоиерарх» УАПЦ), тесно связанный с вооруженными формированиями укр. националистов. Он потребовал от М. перейти к автокефалистам, угрожая расправой. М. отказался, что определило его дальнейшую судьбу. 27 авг. того же года Скрыпник направил руководству укр. националистов фактический донос на М. Речь в нем шла о воззвании владимир-волынского архиерея от 5 авг. 1943 г. с осуждением действий против нем. властей «украинских партизанских формирований» (т. е. националистов). Воззвание было написано по требованию оккупационной администрации и опубликовано в неск. издаваемых ею газетах. Скрыпник указывал своим адресатам среди националистов: «Редакция воззвания Мануила является неудачной, а опубликование его в прессе является несвоевременным, и даже, возможно, вредным, поскольку там утверждаются, при этом авторитетно, неправдивые факты». В действительности, заявлял Скрыпник, никаких масштабных операций националистов против нем. войск на Волыни на тот момент не было, а о мелких инцидентах следовало умалчивать. В этой связи воззвание М., по мнению Скрыпника, имело целью вызвать столкновение между нем. властями и укр. националистами в интересах их врагов, прежде всего СССР. Фактически Скрыпник обвинял М. в том, что тот является просоветским деятелем, выступающим с воззваниями провокационного содержания (ЦГАВОВУ. Ф. 4398. Оп. 1. Д. 4. Л. 206–206 об.).

Согласно воспоминаниям свящ. Тита Яковкевича, вскоре после праздника Успения Пресв. Богородицы, т. е. в самом кон. авг. или в нач. сент. 1943 г., М. был схвачен ночью в архиерейском доме во Владимир-Волынском и увезен в один из лесных лагерей националистов в Турийском р-не. М. заставили подписать распоряжение о передаче националистам денежных средств, однако при предъявлении в епархиальную консисторию оно не было исполнено. Тогда руководители Организации украинских националистов (ОУН) и Украинской повстанческой армии (УПА) решили устроить над М. подобие суда по обвинению в «измене украинскому народу». Согласно документам службы безопасности ОУН, М. признался (видимо, под пытками) в написании доносов нем. оккупационным властям на ряд лиц. Сохранившиеся в архивах образцы этих документов показывают, что их автором не мог быть М. (тексты написаны с грамматическими ошибками и с неточностями в церковной терминологии), кроме того, упомянутые в них не были арестованы, чего следовало ожидать при реальных доносах. Очевидно, что материалы о мнимом сотрудничестве М. с нем. властями были сфальсифицированы службой безопасности ОУН. Реальной виной архиерея было то, как подчеркивалось в вынесенном приговоре, что М. являлся «епископом Автономной Церкви, подчиненной Москве». 11 сент. 1943 г. полевой суд УПА и революционный трибунал ОУН приговорили М. к смертной казни. После утверждения приговора высшим руководством ОУН и УПА (и, видимо, согласования с лидерами УАПЦ) М. был казнен (повешен в лесу на дереве). Точное место смерти и погребения неизвестны.

Лит.: *Яковкевич Т., прот.* Преосв. Мануіл // Літопис Волині. Вінніпег, 1971/1972. № 11/12. С. 153–154; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 289; Літопис УПА. Н. С. К.; Торонто, 1999. Т. 2: Волинь і Полісся: УПА та запілля, 1943–1944: Док-ти і мат-ли. С. 80–80; *Борщевич В. Т.* Трагедія Володимир-Волинського еп. Мануіла // Зб. навчально-методичних наук. ст. іст. фак-ту Волинського держ. ун-ту. Луцьк, 2003. Вип. 8. С. 20–25; *Феодосий (Процюк), митр.* Обособленческое движение в Правосл. Церкви на Украине (1917–1944). М., 2004. С. 468, 470–473, 479–486, 488–490; ОУН: УПА в 1943 р.: Док-ти. К., 2008. С. 247–248; *Пидгайко В. Г.* Еп. Владимиро-Волынский и Ковельский Мануил (Тарнавский) в истории укр. церк. разделений 1941–1943 гг. // ВЦИ. 2010. № 3/4(19/20). С. 303–322.

В. Г. Пидгайко

МАНУИ́Л I САРАНТИ́Н, Карантин [греч. Μανουὴλ ὁ Κ[Σ]αραντηνός], патриарх К-польский в изгнании в Никее (март 1217 — осень 1222). Встречающаяся в научной лит-ре датировка начала Патриаршества М.— 1215 или 1216 г. (*Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 8) — неверна (*Laurent.* 1969. P. 136). В Патриаршество М. С. разворачивалось церковно-политическое

противостояние между Никейской империей и Эпирским деспотатом. В поисках примирения с Зап. Церковью и Латинской империей имп. Феодор I Ласкарь поручил М. С. созвать в Никее Собор, на к-ром представители Восточных Патриархатов приняли бы решение об отправке посольства к папе Римскому для переговоров об объединении Церквей. Проведение собора было запланировано на Пасху 1220 г., и в дек. 1219 г. М. С. обратился к деспоту Феодору Комнину Ангелу Дуке (RegPatr, N 1222) и к фактическому главе Эпирской Церкви митр. Навпактскому *Иоанну Апокавку* (RegPatr, N 1224) с просьбой отправить для участия в Соборе делегацию епископов из Эпира (*Васильевский.* 1896. С. 264). Иоанн Апокавк ответил отказом, упрекнув М. С. в стремлении пойти на примирение с врагом греч. народа именно в тот момент, когда деспот Феодор добился успеха в борьбе с латинянами. Впрочем, по его словам, подобный Собор мог бы быть созван в Эпире, поскольку архиереи из Никеи могли бы беспрепятственно прибыть туда, в то время как епископам из Эпира путешествовать в Никею было бы небезопасно (Там же. С. 264–267). Конфликт усугублялся стремлением Эпирской Церкви к автономии от К-польского Патриархата. Начиная с 10-х гг. XIII в. в Эпире избирали архиереев без ведома Патриархата: в Диррахии и Лариссе вскоре после их присоединения к Эпирскому деспотату (1212–1213), в 1219 г.— на Керкире (см. в ст. *Георгий Вардан*). Желая добиться примирения, М. С. издал акт, в котором признавал законность поставлений в Диррахии и Лариссе, но впредь запрещал митрополиту Навпактскому вмешиваться в юрисдикцию Патриархата (RegPatr, N 1227). Вскоре, однако, М. С. узнал, что после кончины митрополита в Ларисе был поставлен митрополит вновь без ведома патриарха. В послании от февр. 1222 г. М. С. винил в сложившейся ситуации архиеп. Охридского *Димитрия II Хоматиана* и предлагал Апокавку примирение, если тот признает церковную юрисдикцию К-поля и прекратит самостоятельные поставления (RegPatr, N 1230; *Васильевский.* 1896. С. 268–269). Конфликт Хоматиана и М. С. начался в 1219 г., когда Хоматиан не признал решение М. С. даровать Сербской Церкви автокефалию (RegPatr, N 1225, 1226; RegImp, N 1705). В ответном послании Апокавк утверждал, что М. С. неверно информировали и митрополит Лариссы жив. По словам Апокавка, прежние канонические установления в изменившейся политической обстановке, когда империя разделена, неисполнимы: в каждом городе, освобожденном от латинян, деспот Феодор спешит поставить православного епископа и каждый раз получать одобрение в Никее невозможно (*Васильевский.* 1896. С. 270–278).

Историки Георгий Акрополит и Никифор Каллист Ксанфопул называют М. С. «философом» (*Georgii Acropolitae.* P. 32), что может указывать на его преподавательскую деятельность до избрания патриархом. В рукописи Vindob. Phil. gr. 321. Fol. 224–232v содержится неск. кратких сочинений (ямбов, басен, писем), автор к-рых назван «диаконом и магистром философов господином Мануилом Карантином». Среди них наиболее интересно аллегорическое рассуждение о превосходстве философии над риторикой (*Criscuolo.* 1975/1976). Речь в честь патриарха *Георгия II Ксифилина* (1191–1198), по традиции Патриаршей школы приуроченная к Лазаревой субботе, в рукописи Scorial. Y-II-10. Fol. 221v — 224v приписана «грамматику Мануилу Сарантину» (Discours annuels. 2005. P. 152–167). Р. Браунинг сомневался в возможности отождествить этих авторов между собой и с М. С. (*Browning.* 1962. P. 198–200). Издатель сочинений У. Крискуоло, напротив, настаивал на том, что все 3 лица — одна историческая личность. По его предположению, речь в честь ап. Иоанна Богослова, начинающаяся как похвала патриарху *Иоанну X Каматиру* (1198–1206), была произнесена М. С. в связи с его назначением на преподавательскую должность в Патриаршей школе (*Criscuolo.* 1976). С отождествлением согласился и В. Лоран (RegPatr, N 1232).

Георгий Акрополит упоминает конфликт Феодора I Ласкаря с М. С.: император хотел выдать свою дочь Евдокию за лат. имп. Роберта де Куртене, но М. С. счел такой брак незаконным, поскольку Феодор сам был женат на сестре Роберта Марии (*Georgii Acropolitae.* P. 31; RegPatr, N 1229).

Соч.: *Criscuolo U.* Un opusculo inedito di Manuele Karanteno o Saranteno // ΕΕΒΣ. 1975/1976. Т. 42. Σ. 213–221; *idem.* Una inedita didascalia di Manuele Karanteno o Saranteno // BollGrott. N. S. 1976. Vol. 30. P. 139–150; *idem.* Due epistole inedite di Manuele Karanteno o Saranteno // Ibid. 1977. Vol. 31. P. 103–120; *idem.* Altri inediti di Manuele Karanteno o Saranteno // ΕΕΒΣ. 1979/1980. Т. 44. Σ. 151–163; *idem.* Σημείωμα patriacale inedito di Manuele Karanteno o Saranteno // BollGrott. N. S. 1982. Vol. 36. P. 123–136; Discours annuels, en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin / Textes éd. et comment. par M. Loukaki; trad. par C. Jouanno. P., 2005.

Ист.: *Niceph. Callist.* Catalog. Col. 465C; *Васильевский В. Г.* Epirotica saeculi XIII: (Из переписки Иоанна Навпактского) // ВВ. 1896. Т. 3. Вып. 2. С. 233–299; *Georgii Acropolitae* Opera / Rec. A. Heisenberg; Ed. P. Wirth. Stuttg., 1978. 2 vol.

Лит.: RegPatr, N 1220–1232; *Nicol D. M.* The Despotate of Epiros. Oxf., 1957; *Browning R.* The Patriarchal School at Constantinople in the 12th Cent. // Byz. 1962. T. 32. P. 167–202; 1963. T. 33. P. 11–40; *Wirth P.* Manuel Karantenos, Plagiator Basileios' des Grossen // ByzF. 1968. Bd. 3. S. 248–250; *Laurent V.* La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe s. (1208–1309) // REB. 1969. Vol. 27. P. 129–150; *Karpozilos A.* The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217–1233). Θεσ., 1973. P. 53–68; *Kazhdan A.* Karantenos, Manuel // ODB. Vol. 2. P. 1106–1107; *Gastgeber Ch.* Patriarch Manuel I. Sarantenos von Konstantinopel und die handschriftliche Namensverwirrung // Sylloge Diplomatico-Palaeographica: Stud. zu byzant. Diplomatik und Paläographie / Hrsg. Ch. Gastgeber, O. Kresten. W., 2010. Bd. 1. S. 163–178.

Л. В. Луховицкий

МАНУИ́Л II [греч. Μανουήλ], патриарх К-польский в изгнании в Никее (авг.—окт. 1243 — осень 1254). Точные даты Патриаршества М. неизвестны. Он занял К-польский престол после того, как Церковь «долгие годы» была лишена предстоятеля после кончины Мефодия II (*Niceph. Callist.* Catalog. Col. 465D). В списках К-польских патриархов продолжительность Патриаршества М. составляет 11 лет (*Laurent.* 1969. P. 130). Дата смерти М. определяется с большей точностью: Георгий Акрополит указывает, что М. скончался «незадолго» до *Иоанна III Дуки Ватаца,* который умер 3 ноября 1254 г. (*Georg. Acrop.* Chron. P. 106). В поздневизант. стихотворной хронике Ефрема даны более точные сведения: М. скончался «примерно за 2 месяца» до императора (*Ephraem Aenii.* 1990. P. 316). Никифор Влеммид (*Nicephori Blemmydae.* 1984. P. 37) утверждает, что император и патриарх умерли «как по условному знаку». На основе этих данных, В. Лоран заключает, что М. должен был взойти на К-польский престол в конце лета или осенью 1243 г. (*Laurent.*

1969. P. 138–139, 150). До этого момента М. занимал важный пост в ведомстве Великой церкви (и Никифор Каллист, и Влеммид пишут, что он был протопапасом). Также известно, что до принятия пострига М. был женат.

В период Патриаршества М. получили развитие отношения Никейской империи с Киликийской Арменией (послание М. к кор. Хетуму I и католикосу Костандину I об объединении Армянской и Византийской Церквей зимой 1247/48 г.— RegPatr, N 1309). Также шли переговоры об унии с Римско-католической церковью: в 1249 г. для этих целей в Никею папой *Иннокентием IV* был отправлен генерал ордена францисканцев *Иоанн Пармский,* в 1250 г. состоялось совместное посольство представителей имп. Иоанна III и М. в Рим (RegPatr, N 1313). В послании папе, к-рое датируется либо летом 1253 г. (RegPatr, N 1319), либо 1250–1251 гг. (*Hofmann.* 1953; *Gill.* 1979. P. 91, 95), М. приветствовал стремление папы к объединению Церквей и в свою очередь призывал его прекратить поддержку Латинской империи в К-поле. Из-за кончины всех 3 участников (Иннокентий умер 7 дек. 1254) переговоры не были завершены.

Участие М. во внутренней политике связано с его поддержкой буд. имп. Михаила VIII Палеолога, обвиненного в организации заговора против Иоанна III. Согласно Акрополиту, император поручил М. взять с Михаила клятву, что тот никогда не посягнет на престол (*Georg. Acrop.* Chron. P. 100–101). Георгий Пахимер (*Georg. Pachym.* Hist. I 7) добавляет, что именно М. вступился за Михаила и убедил императора в том, что тот был оклеветан. Эти события датируются либо зимой 1253/54 г. (*Georges Akropolites.* 2007. P. 269, 272), либо летом/ранней осенью 1254 г. (*Failler.* 1980. P. 12).

И Акрополит, и Влеммид критичны по отношению к М.: по словам первого, М. был благочестив и скромен, но столь плохо образован, что не понимал смысл слов, которые читал. Влеммид, занимавший антиуниатскую позицию и присутствовавший при диспуте между участниками посольства Иоанна Пармского и православными в 1249 г. в Нимфее, в своей «Автобиографии» ни разу не называет М. по имени, что, по предположению издателя, может указывать на желание предать М. забвению.

Ист.: *Theodori Ducae Lascaris* Epistulae CCXVII / Ed. N. Festa. Firenze, 1898. P. 325–329; *Hofmann G.* Patriarch von Nikaia Manuel II. an Papst Innozenz IV. // OCP. 1953. Vol. 19. P. 59–70; *Georg. Acrop.* Chron. P. 100–101, 106; *idem.* The History / Transl., introd., comment.: R. Macrides. Oxf., 2007; *Georg. Pachym.* Hist. I 7, V 10, 12; *Nicephori Blemmydae* Autobiographia sive Curriculum vitae necnon Epistula universalior / Ed. J. A. Munitiz. Turnhout; Leuven, 1984. P. 35, 37, 67–73, 80. (CCSG; 13); *idem.* A Partial Account / Introd., transl., notes: J. A. Munitiz. Leuven, 1988. P. 83, 85, 119–125, 129–130; *Ephraem Aenii* Historia chronica / Rec. O. Lampsides. Athenis, 1990. P. 313–314, 316. Лит.: RegPatr, N 1305–1328; *Laurent V.* La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe s. (1208–1309) // REB. 1969. Vol. 27. P. 129–150; *Gill J.* Byzantium and the Papacy, 1198–1400. New Brunswick, 1979. P. 79–96; *Failler A.* Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère // REB. 1980. Vol. 38. P. 5–103; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 8.

Л. В. Луховицкий

МАНУ́ИЛ I КОМНИ́Н [греч. Μανουὴλ ὁ Κομνηνός; 28.11.1118, К-поль — 24.09.1180, там же], визант.

Имп. Мануил I Комнин с супругой имп. Марией Антиохийской. Миниатюра из рукописи 1166 г. (Vat. gr. 1176. Fol. 2r)

имп. (с 8 апр. 1143). М. К.— 4-й порфирородный сын имп. *Иоанна II Комнина* (1118–1143) и имп. Ирины (венг. принцесса Пирошка; ум. в 1134). Первоначально М. К. не имел шансов занять имп. престол. Однако в правящей семье уделялось значительное внимание его образованию, а также буд. положению. В 1135 г. велись переговоры о свадьбе М. К. и принцессы Констанции, дочери кн. Боэмунда II Антиохийского, к-рые, однако, закончились безрезультатно для Комнинов. В 1139 г. М. К. отличился во время осады Неокесарии (ныне Никсар, Турция) византийцами во главе с имп. Иоанном; М. К. лично успешно участвовал в стычках с сельджуками. В 1142 г. состоялась помолвка М. К. с Бертой, дочерью герц. Беренгара II Зульцбахского и свояченицей герм. имп. Конрада III, к-рая в это время приехала в К-поль и в правосл. крещении приняла имя Ирина. Буд. свадьба должна была послужить укреплению союза между Византией и Германской империей (*Cinnam.* Hist. II 4). Однако их свадьба состоялась лишь в 1146 г., когда М. К. уже был императором. Заключению брака предшествовал обмен посольствами между М. К. и герм. имп. Конрадом III, в ходе к-рого византийцам, видимо, удалось договориться о более крупном приданом для невесты, к-рая в изменившихся политических обстоятельствах уже не просто входила в семью Комнинов, но становилась императрицей (*Magdalino.* 1993. P. 43; *Lilie.* Handel. P. 398–402). М. К. наследовал престол неожиданно в кон. 1142 г., после смерти от эпидемии 2 старших сыновей Иоанна II — Алексея и Андроника. В нач. 1143 г., во время похода в *Киликию,* имп. Иоанн получил ранение отравленной стрелой и перед смертью завещал престол М. К. в обход его старшего, оставшегося в живых брата Исаака. По версии визант. историков Иоанна Киннама и Никиты Хониата, Иоанн объяснил свое решение доблестью М. К., к-рую тот доказал в военных походах вместе с отцом. Сразу после смерти Иоанна 8 апр. 1143 г. М. К. приступил к командованию войском в Киликии и фактически возглавил страну. На месте смерти отца он приказал основать мон-рь. Поход в Киликию им был отменен. В К-поль был отправлен великий доместик Иоанн Аксух, к-рый по тайному приказу М. К. отправил под арест дядю М. К. севастократора Исаака и брата М. К. Исаака до возвращения М. К. В июне 1143 г. М. К. вернулся в К-поль и организовал похороны отца в мон-ре *Пантократора.* Позднее на могилу Иоанна он перенес из Фессалоники плиту саркофага св. *Димитрия Солунского* (Magdalino. P. 178). В авг. 1143 г. М. К. был коронован в соборе Св. Софии патриархом *Михаилом II.* В браке М. К. и Ирины (Берты) так и не появился наследник. В семье родились дочери Мария (1152–1182), которая в 1180 г. была выдана замуж за герц. Райнера Монферратского,

и Анна (1154–1158). Имп. Ирина умерла 29 авг. 1159 г. Визант. историки сообщают, что М. К. тяжело переживал ее смерть. В дек. 1161 г. в К-поле М. К. женился на кнж. Марии Антиохийской (1145–1182). В этом браке родился *Алексей II Комнин* (10 сент. 1169 — окт. 1183; император в 1180–1183).

Внешняя политика М. К. на протяжении всего правления была очень активной. Правительство М. К. взаимодействовало с большинством стран и владений христ. Европы, с крестоносцами и мусульманами на Ближ. Востоке. В отдельные периоды М. К. обращал наибольшее внимание на к.-л. одно из направлений (Восток или Запад и т. п.), и, добившись успехов, быстро разворачивал свои дипломатические и военные силы на решение др. задач. Т. о., ему удалось одержать множество частных побед в отношениях с разными странами, но укрепить положение Византии принципиально он так и не смог.

В сер. 40-х гг. XII в. интересы М. К. были сосредоточены в основном на ближневост. проблемах. Его первыми целями были отвоевание земель центральной М. Азии у сельджуков, а также контроль над *Антиохийским княжеством* крестоносцев. Уже весной 1143 г., продолжая политику отца, М. вел переговоры с антиохийцами и требовал передать город Византии. В 1144 г. визант. войско и флот (командующие Андроник и Иоанн Кондостефаны, Просух, Дмитрий Врана) атаковали сев. области Антиохии и овладели неск. крепостями в Киликии. Почти одновременно с византийцами активизировал свои нападения эмир Мосула Имад ад-Дин Зенги, который в дек. 1144 г. захватил у крестоносцев Эдессу. Устрашенный положением своего гос-ва, в 1145 г. кн. Раймунд Антиохийский совершил поездку в К-поль, где у гроба имп. Иоанна II подтвердил свою вассальную преданность М. К., а также согласился принять в Антиохии правосл. патриарха (этот пункт договора не был реализован).

В 1145 г. М. К. развязал войну против Иконийского султаната. Укрепив границу в Вифинии, в 1146 г. М. К. продвинулся к югу от горного массива Олимп Вифинский, одержал победу в бою при Акроине и вскоре подошел к окрестностям Икония. Сражение рядом с городом не принесло решительного результата, а к осаде Икония М. К. был не готов. Начав отход, он нанес еще неск. поражений сельджукам, но в бою у истока р. Меандр (Фригия) был ранен стрелой в ногу (*Cinnam.* Hist. II 9). В 1147 г. М. К. продолжил борьбу с султанатом и стал готовить осаду Икония. Однако его планы были нарушены известиями о подготовке 2-го крестового похода в Зап. Европе, и к лету 1147 г. М. К. заключил 12-летний мир с иконийским султаном Масудом I, удержав за собой ряд незначительных территорий. Войне сопутствовало заключение союза с эмиром Севастии (Сиваса) Ягибасаном Данишмандидом, к-рый в это время признал себя вассалом М. К. и выпускал монеты с изображением императора и упоминанием о себе как о рабе М. (*Oikonomides.* 1983).

Второй крестовый поход (1147–1149; см. ст. *Крестовые походы*) стал неожиданностью для Византии и серьезно нарушил политические расчеты М. К. В последующие почти 10 лет основное внимание М. К. было уделено налаживанию отношений с крестоносцами, с поддерживавшими их европ. гос-вами и преодолению невыгодных для Византии последствий крестового похода. Летом 1147 г. на Балканы пришло войско нем. крестоносцев во главе с имп. Конрадом III, участником 2-го крестового похода. Византийцы пытались препятствовать грабежам рыцарей на своей земле, что вскоре привело к стычкам и настроило византийцев и крестоносцев враждебно. Византийцы фактически оборонялись от войска Конрада III, позволяя рыцарям двигаться только по согласованным маршрутам. В нач. осени 1147 г. Конрад был переправлен М. К. в М. Азию, где вскоре был разбит тюрками. М. К. предлагал военную помощь крестоносцам в М. Азии, но получил отказ. Одновременно враждебность европейцев и возможность их союза против Византии подтвердились после нападения летом 1147 г. флота кор. Рожера II Сицилийского на греч. побережье и захвата им Корфу (Керкиры). Франц. крестоносное войско кор. Людовика VII подошло к К-полю в кон. осени 1147 г. Людовик стремился сохранять дружественные отношения с М. К. и отвергал предложения нек-рых своих сеньоров поддержать сицилийцев и вступить с Византией в войну. М. К. торжественно принял Людовика и вскоре переправил его войска в М. Азию, где под Никеей они соединились с остатками войска Конрада. Раненый Конрад вскоре вернулся в К-поль и провел при дворе М. К. зиму 1147/48 г., а весной отправился на Св. землю морским путем. После фактической неудачи 2-го крестового похода, возвращаясь в Европу, осенью 1148 г. Конрад вновь встретился с М. К. в Фессалонике; союз между 2 империями был упрочен. Конрад выражал готовность выступить против Сицилии одновременно с византийцами. В 1148/49 г. был заключен брак между племянницей М. К. Феодорой и племянником Конрада Генрихом Бабенбергом, герц. Австрийским. Весной 1150 г. также велись переговоры о династическом браке между принцем Генрихом Германским и одной из родственниц М. К. Брак, однако, так и не состоялся (вероятно, из-за смерти Генриха в 1151). Союз М. К. с Германией также оказался непрочным. После смерти Конрада III в 1152 г. его преемник имп. *Фридрих I Барбаросса* уже не стремился поддерживать столь же теплые отношения, видя в М. К. соперника нем. влиянию в Италии и Венгрии. Кроме того, в общественном мнении европейцев неудачи 2-го крестового похода во многом воспринимались как результат нейтральной позиции Византии, к-рая трактовалась как предательство.

В кон. 40-х гг. XII в. основные усилия М. К. были направлены на противостояние с Сицилией. Нуждаясь в союзниках на море, М. К. призвал на помощь венецианцев и в окт. 1147 г. распорядился расширить территорию венецианского торгового квартала в К-поле (RegImp, N 1365). Уже в 1148–1149 гг. он организовал походы на Балканы, в результате к-рых после многомесячной осады удалось отвоевать Корфу. Тем не менее сицилийский флот продолжал нападения на побережья, а в 1149 г. прорвался в Мраморное м. и нек-рое время крейсировал неподалеку от К-поля. Кроме того, М. К. столкнулся с тем, что власть Византии на Балканах после походов крестоносцев пошатнулась. В это же время М. К. пришлось отражать крупный набег половцев (куман) на Дунае, а также подавлять восстание серб. вассального княжества Рашка, к-рое поддерживала Венгрия. Жупан Сербии

Урош II вскоре вновь признал себя вассалом М. К. Однако война с Венгрией затянулась. В 1150 г. М. К. вторгся на территорию королевства, захватил и разграбил крепость Землин. В 1154 г. венг. кор. Геза II попытался переманить на свою сторону двоюродного брата М. К. Андроника (визант. имп. *Андроник I* в 1183–1185), к-рый в то время командовал дунайскими крепостями Браничево и Белград. Измена Андроника вынудила М. К. продолжить войну с венграми. После 2 новых походов за Дунай в нач. 1155 г. Геза был вынужден заключить мир с М. К.

Морская война с Сицилией шла с переменным успехом. В источниках сохранились упоминания о морских сражениях в 1149 г., в которых каждая из сторон объявила себя победителем, а также в 1154/55 г., когда византийцы потерпели поражение (*Magdalino*. 1993. P. 56–57). М. К. неск. лет готовил экспедицию в Италию, считая, что она должна была разрушить господство норманнов в юж. областях Апеннинского п-ова. Наконец, в 1155 г. М. К. воспользовался смертью кор. Рожера II и восшествием на престол Вильгельма I (февр. 1154) и отправил флот и войско на завоевание портов Апулии и Калабрии. Венеция к этому времени заключила мир с Вильгельмом и заняла позицию нейтралитета; в 1155 г. М. К. заключил союз с Генуей, также обладавшей сильным морским флотом (RegImp, N 1401, 1402). В Италии визант. полководцы добились ряда побед, их действия одобрила значительная часть местной феодальной знати, но М. К. не сумел поддерживать свои силы подкреплениями, и в мае 1156 г. визант. войско и флот стратигов Иоанна Дуки и Алексея Комнина были разгромлены норманнами при Бриндизи. После этого провала в 1158 г. византийцы эвакуировали из Италии остатки своих сил, сохранив за собой Анкону, и в том же году заключили мир с Сицилией, в основном лишь сохранив статус-кво (RegImp, N 1420).

Балканское направление политики в последующие десятилетия сохраняло большое значение для М. К. Здесь визант. правительство было озабочено проблемами подчинения сербов и одновременно расширения влияния в Адриатике и нейтрализации угроз со стороны Венгрии. Правители Рашки неоднократно пытались выступать против Византии. В 1161 г. М. К. заменил великого жупана Петрослава Уроша, показавшего свою ненадежность, его братом Десой Вукановичем. Однако против Десы М. К. пришлось организовывать карательные походы в 1162, 1168 и 1172 гг. Наконец, спустя много лет М. К. добился от него признания своей вассальной зависимости от империи. После смерти венг. кор. Гезы II в 1162 г. М. К. получил возможность вмешиваться в дела королевства, поддерживая различных претендентов на трон. М. К. предполагал посадить на трон одного из братьев Гезы, Ласло II, но после его внезапной смерти в нач. 1163 г. поддержал сначала др. брата, Иштвана IV, женатого на племяннице М. К. Марии. В 1163 г. Иштван IV потерял престол, а королем стал сын Гезы Иштван III, заключивший союз с Германией. М. К. решил признать Иштвана III, но в обмен потребовал передать Византии небольшую пограничную обл. Семешег и отправить в К-поль как заложника младшего сына Гезы Белу. После прибытия Белы М. К. развязал войну, объявив Белу законным владетелем Далмации и Хорватии. Обе области были в 1164 г. захвачены византийцами и переданы формально в управление Беле. Сам Бела неоднократно посещал К-поль, принял православие с именем Алексий и визант. титул деспота, был помолвлен с дочерью М. К. Марией (брак не состоялся) и до 1169 г. рассматривался как офиц. наследник М. К. (*Cinnam.* Hist. P. 202–204, 211–215, 286–288; *Nicet. Chon.* Hist. P. 126–128, 136–137, 158–159; *Makk.* 1989. P. 76–87). Война с Венгрией продолжалась неск. лет. В 1165 г. Иштван III попытался перехватить инициативу и освободил захваченный византийцами Сирмий на Дунае. Неск. византийских полководцев было взято им в плен. В ответ в 1167 г. М. К. двинул против Венгрии свои главные силы под командованием Андроника Кондостефана, и венг. войско было наголову разбито в полевом сражении близ Сирмия. Венгрия была вынуждена заключить унизительный мир, потеряв Сирмий, Далмацию, Боснию и Хорватию. После смерти Иштвана III в нач. 1173 г. королем Венгрии был сделан ставленник М. К. Бела III (1173–1196).

Отношения М. К. с Русью оставались в основном эпизодическими. Отдаленные сев. княжества не привлекали особого внимания визант. правительства, будучи по большей части сферой интересов К-польской Церкви. О вмешательствах Византии в междоусобные войны рус. князей сведений нет. Вскоре после начала своего правления М. К. заключил договор с галицким кн. Владимиром Володаревичем, по к-рому за Галичем признавалось право владения землями до Дуная (вдоль рек Днестр и Прут; RegImp, N 1332b). В визант. источниках князь упомянут как мирный сосед Византии (*Cinnam.* Hist. P. 115). Наиболее значительным союзником М. К. на Руси был галицкий кн. *Ярослав Владимирович Осмомысл*, к-рый неоднократно поддерживал походы византийцев против Венгрии во 2-й пол. 50-х и в 60-х гг. XII в. Результатом союза с Византией для Галицкого княжества стало признание К-полем владений княжества по Днестру и Пруту. В 1164–1165 гг. Андроник Комнин, двоюродный брат М. К., неоднократно конфликтовавший с императором, бежал из Византии на Русь и был принят в Галиче кн. Ярославом. Вскоре, однако, М. К. помирился с Андроником и разрешил ему вернуться в К-поль (RegImp, N 1461). Кн. Владимиро-Суздальский и Киевский *Юрий (Георгий) Владимирович* Долгорукий в 50-х гг. XII в. считался союзником М. К. (σύμμαχος; RegImp, N 1406). В Никоновской летописи сохранилось сообщение о договоре, который был заключен в 1163/64 г. между М. К. и кн. *Андреем Юрьевичем Боголюбским* о том, чтобы одновременно праздновать 1 авг. победу византийцев над тюрками и русских над камскими болгарами (RegImp, N 1449a; RegPatr, N 1054; ПСРЛ. Т. 9. С. 210). Неясно, какая именно победа М. К. имелась в виду. В нач. 60-х гг. XII в. отношения несколько осложнялись стремлением кн. Андрея вывести свои владения из церковной юрисдикции Киевской митрополии. М. К. в этой ситуации поддерживал К-польскую Церковь и патриарха *Луку Хрисоверга* (1157–1169/70), к-рый противился намерениям кн. Андрея (RegPatr, N 1050–1053, 1084). В Новгороде, вероятно на рубеже XV и XVI вв., возникла легенда, к-рой с М. К. связывалось происхождение иконы «Спас Златая Риза» (древнейший вариант ныне в Успенском соборе Московского Кремля). Считалось, что икона была написана самим М. К., и часто

называлась «Спас царя Мануила». Синод Русской Церкви в 1735 г., а затем и совр. исследователи признали легенду недостоверной (см.: *Брюсова, Щапов.* 1971).

После поражения итал. экспедиции 1156 г. М. К. не предпринимал серьезных попыток вмешиваться в ситуацию в Зап. Европе. Несмотря на трения с имп. Фридрихом Барбароссой, между Византией и Германией продолжался почти ежегодный обмен посольствами. В 1170 г. К-поль посетил канцлер Римско-Германской империи Кристиан Майнцский. Кроме того, эпизодически дипломатические контакты М. К. происходили с большинством крупных феодальных дворов Европы, в т. ч. с франц. кор. Людовиком VII, англ. кор. Генрихом II, с герм. герцогами Саксонии, Баварии, Австрии, графством Тулуза. Ок. 1172 г. в К-поле побывал герц. Саксонии Генрих Лев, отправлявшийся в паломничество на Св. землю (*Magdalino.* 1993. P. 83, 92). В Италии значительные провизант. партии в среде знати поддерживались почти во всех крупных городах, включая Рим и Милан. В 1167 г. М. К. выделил средства миланцам на восстановление городских стен после погрома города Фридрихом в 1162 г. Важную роль в визант. политике играло расширение родственных связей Комнинов, что мн. зап. политики готовы были приветствовать. В 1166 г., когда на сицилийский престол вступил кор. Вильгельм II, византийское посольство предложило ему жениться на дочери М. К. Марии (RegImp, N 1504). Переговоры о браке длились неск. лет, но свадьба не состоялась. В 1171 г. Реймсский архиепископ убеждал французского кор. Людовика VII отказаться выдавать дочь за сына имп. Фридриха, а заключить брачный союз с М. К.; но король с ним не согласился (PL. 200. Col. 783). В 1170 г. племянница М. К. Евдокия была выдана замуж за Одона Франджипане, представителя знатной рим. фамилии; свадьба состоялась в Вероли в присутствии Римского папы *Александра III*. Пользуясь разрывом между Фридрихом и папой Александром III, М. К. поддерживал все более тесные контакты с Римской курией, видя в ней важного союзника в укреплении визант. влияния в Италии. Между папой и императором велись многолетние переговоры, в ходе к-рых обсуждался проект преодоления Великой схизмы 1054 г. По условиям этого соглашения папа должен был провозгласить М. К. единственным законным рим. императором (тем самым полностью поставив вне закона притязания Германии). Наиболее интенсивно переговоры по этим вопросам вели визант. посольства в Риме в 1167 и 1169 гг. (RegImp, N 1480). Но, поскольку проблемы в церковных отношениях так и не были решены, этот проект не получил развития, а после примирения имп. Фридриха с Римской курией в 1177 г. полностью потерял актуальность для папства и Италии (*Magdalino.* 1993. P. 86). Впрочем, заключая мир с Фридрихом, папа заставил его поклясться в том, что Германия помирится с К-полем. Во время *Латеранского III Собора* в 1179 г. папа Александр по-прежнему проявлял интерес к отношениям с М. К. Вскоре после Собора в К-поль были направлены легаты для разъяснений принятых решений М. К. В это же время союз М. К. с Венецией, важный в 40–50-х гг. XII в., постепенно разрушился. Венецианцы неодобрительно смотрели на захват Далмации византийцами, стремились ограничить дальнейшую экспансию М. К. в регион Адриатики и поддерживали союз с Германией. К кон. 60-х — нач. 70-х гг. XII в., напротив, укрепились союзнические отношения Византии с Генуей и Пизой (RegImp, N 1488, 1497–1499). 12 марта 1171 г. М. К. объявил о разрыве отношений с республикой; все венецианцы были изгнаны с территории Византии, их имущество конфисковано (RegImp, N 1500–1501). Началась новая византийско-венецианская война, в ходе к-рой флот М. К. успешно отражал попытки венецианцев нападать на визант. побережья Греции. В 1173 г. имп. Фридрих поддержал Венецию и отправил войско для захвата Анконы, одного из главных городов Италии, находившихся в союзе с М. К., однако осада была безуспешна. В 1175 г. мирные отношения и торговые договоры между противниками были восстановлены, после того как М. К. получил известия о возможном союзе Венеции с Сицилией.

На вост. направлении в 1-е десятилетие после крестового похода визант. политика также переживала упадок. Тем не менее теснимые все сильнее мусульманами крестоносные гос-ва нуждались в союзниках. В 1150 г., когда Антиохийское княжество и Эдесское графство одновременно лишились правителей, М. К. попытался вмешаться в ситуацию, выкупил у графини Беатрисы Эдесской оставшиеся в ее власти крепости в Сирии, а ко двору кн. Констанции направил своего кесаря Иоанна Рожера (RegImp, N 1379). Инициатива М. К. завершилась неудачей, т. к. приобретенные крепости византийцы не успели обеспечить защитой, и они были вскоре захвачены Нур ад-Дином, а Иоанн Рожер вынужден был покинуть Антиохию, после того как Констанция вышла замуж за Райнальда де Шатильона, к-рый и стал новым графом (*Cinnam.* P. 122–123; *Wilhelmi Tyrensis* Chronicon. 1986. P. 770–775, 781–785; *Mich. Syr.* Chron. P. 288–291, 293–297). В нач. 50-х гг. XII в. значительная часть прежних завоеваний в Киликии, в т. ч. Тарс, была отвоевана арм. кн. Торосом II Рубенидом, к-рый бежал из визант. плена и нанес тяжелое поражение Андронику Комнину близ Мопсуестии (Мамистры). Византийцы уверенно контролировали лишь Селевкию (ныне Силифке, Турция) и неск. др. приморских крепостей. В 1156 г. Райнальд Антиохийский и Торос совершили нападение на визант. Кипр и разграбили там ряд гаваней, захватили в плен дук Иоанна Комнина и Михаила Врану и большое число др. местных жителей, получив с них значительные суммы в качестве выкупа. Это нападение было воспринято М. К. как прямой вызов Византии со стороны мелких гос-в, лишь временно избавившихся от опеки и угрозы империи.

Имп. Мануил I Комнин. Бронзовая монета. Аверс. Реверс. 1143–1180 гг. (Дамбартон-Окс, Вашингтон)

Осенью 1158 г. М. К. начал большой поход со своими главными силами в Киликию и Сирию. Готовясь к этому предприятию, М. К. в 1157 г. привлек на свою сторону иерусалимского кор. Балдуина III, к-рый женился на племяннице М. К. Феодоре, в качестве приданого за к-рой Балдуин получил 100 тыс. золотых номисм (RegImp, N 1412). После начала наступления М. К. в Киликию ни Торос II Рубенид, ни Райнальд Антиохийский сопротивляться армии М. К. не могли, и оба вскоре принесли М. К. вассальную присягу. В нояб. 1158 г. византийцы вновь заняли Киликию. Торосу была сохранена часть его владений, существенно сокращенных за счет неск. стратегически важных крепостей. Райнальд же был принят М. К. в Мопсуестии, был им прощен и должен был стать важнейшим союзником М. К. на Востоке и принять в Антиохии православного патриарха (RegImp, N 1430–1431). Позднее по разным причинам крестоносцы вновь отказались от приезда архипастыря из К-поля. 12 апр. 1159 г. М. К. совершил триумфальный въезд в Антиохию, сидя на коне, которого под уздцы вел кн. Райнальд. В течение 8 дней в Антиохии происходили празднования с пирами и турнирами. М. К. раздавал щедрые дары местной знати и народу. Влияние М. К. и Византии в целом было существенно укреплено. В мае 1159 г. М. К. возглавил объединенное войско византийцев и крестоносцев и начал наступление на Алеппо (Халеб) вдоль р. Риндак. М. К. отправил Нур ад-Дину ультиматум, потребовав вернуть Эдессу и все захваченные территории крестоносных гос-в. Нур ад-Дин в ответ прислал посольство, к-рое объявило о согласии султана в обмен на мир освободить без всяких условий всех 6 тыс. пленников-христиан, находившихся в его владениях. М. К. заключил мирный договор, вероятно посчитав, что быстрая победа над Нур ад-Дином вновь сделает его поддержку ненужной для крестоносцев (RegImp, N 1432). В это же время, находясь в Сирии, М. К. получил известие о заговоре против него в К-поле. Он вынужден был сократить свое присутствие в отдаленном регионе и срочно с частью армии возвращаться в столицу. Как сообщают визант. источники, во главе заговора стоял один из наиболее влиятельных чиновников, Феодор Стиппиот, к-рый был уличен в тайных сношениях с Сицилийским королевством (*Nicet. Chon.* Hist. P. 112–113; *Magdalino.* 1993. P. 198–200). Пребывание М. К. на Востоке не привело к существенным изменениям границ, но благодаря ему начался период роста влияния Византии на крестоносные гос-ва.

Влияние М. К. на Ближ. Востоке в последующие годы возрастало. В 1159 г., возвращаясь из Сирии в К-поль, М. К. столкнулся с нападением иконийского султана Кылыч-Арслана II, к-рый попытался помешать проходу визант. войска через его владения. После короткой войны были восстановлены мирные отношения, а в 1161 г. Кылыч-Арслан посетил К-поль, провел в гостях у М. К. 80 дней, получил богатейшие дары и признал себя вассалом М. К. в обмен на поддержку Византии в его борьбе против др. сельджукских гос-в в М. Азии (*Cinnam.* Hist. P. 190–202, 204–208; *Nicet. Chon.* Hist. P. 118–120; *Mich. Syr.* Chron. P. 319; RegImp, N 1444, 1446–1447). В Антиохии роль М. К. становилась тем сильнее, чем более опасным было военно-политическое положение княжества. В нояб. 1160 г. кн. Райнальд был захвачен в плен Нур ад-Дином. Он был освобожден лишь в 1176 г., вероятнее всего, за выкуп, данный М. К., и вскоре посетил К-поль (*Magdalino.* 1993. P. 97). На Рождество 1161 г. М. К. женился на кнж. Марии Антиохийской; новым правителем княжества стал ее брат Боэмунд III, уже сильно зависевший от М. К. В авг. 1164 г. крестоносцы потерпели очередное поражение в битве при Хариме и в плен попали Боэмунд III, кн. Раймунд Триполийский и визант. дука Киликии Константин Коломан. Боэмунд был освобожден летом 1165 г. Возможно, М. К. выкупил знатных пленников, использовав средства из визант. казны. Сразу после освобождения Боэмунд приехал в К-поль, где встретился с М. К., и вернулся в Антиохию в сопровождении православного патриарха *Афанасия I* (*Wilhelmi Tyrensis.* Chronicon. 1986. P. 878; *Mich. Syr.* Chron. P. 326). Между 1175 и 1178 гг., после смерти своей 1-й жены, Боэмунд женился на племяннице М. К. Феодоре (*Wilhelmi Tyrensis.* Chronicon. 1986. P. 1012). Во 2-й пол. 60-х гг. XII в. сложился союз Византии и Иерусалимского королевства. В 1167 г. иерусалимский кор. Альмарик (Амори) женился на племяннице М. К. Марии и также признал себя вассалом Византии (*Cinnam.* Hist. P. 237–238; *Wilhelmi Tyrensis.* Chronicon. 1986. P. 913; RegImp, N 1477). Результатом союза был вскоре организованный совместный удар по мусульм. Египту, к-рый в это время уже виделся как главная угроза существованию крестоносных гос-в. Планы М. К. и Амори включали захват всего Египта и его раздел (RegImp, N 1483). Осенью 1169 г. войско и флот М. К. из 200 кораблей во главе с мегадукой Андроником Кондостефаном соединились с силами иерусалимцев в Аскалоне, а 27 окт. начали осаду приморской крепости Дамиетта. Однако египтяне успели подготовиться к нападению; крепость имела большие запасы провианта, а между союзниками вскоре начались разногласия. Спустя неск. месяцев кор. Амори самостоятельно заключил мир с египтянами, что окончательно сорвало экспедицию. На обратном пути визант. флот попал в бурю и потерял часть кораблей. Тем не менее союз М. К. с Иерусалимом сохранился. В 1171 г. кор. Амори посетил К-поль. В 1177 г. объединенный флот союзников вновь пытался напасть на Египет, но план был сорван еще до начала военных действий, т. к. часть иерусалимской знати выступила против войны.

Т. о., эти предприятия завершились неудачей и стали крупнейшим внешнеполитическим провалом для крестоносцев. Вместо попыток выстроить мирные отношения с егип. правителем *Салах-ад-Дином* (1169–1193) М. К. и крестоносцы в течение многих лет демонстрировали свою крайнюю враждебность, что в 80-х гг. XII в. привело к катастрофе всего сообщества крестоносных гос-в на Ближ. Востоке. Кроме того, атаки Египта явно не отвечали интересам Византии и стали одной из дорогостоящих и провальных авантюр М. К. Одновременно к 1170 г. М. К. вновь потерял большинство своих владений в Киликии, где преемник Тороса кн. Мжеж вступил в союз с Нур ад-Дином и захватил основные визант. крепости.

В сер. 70-х гг. XII в. М. К. начал свой наиболее важный внешнеполитический проект, разорвав отношения с иконийским султаном Кылыч-Арсланом. В 1174 г., после смерти Нур ад-Дина, Кылыч-Арслан выгнал из их владений неск. султанов из рода

Данишмандидов в Вост. Анатолии. Оскорбленные мусульм. правители бежали в К-поль, и их просьбы о защите М. К. использовал в качестве предлога для войны против Икония. В 1175 г. византийцы начали усиливать оборону своих пограничных крепостей Дорилей (близ совр. Эскишехира, Турция) и Сувлей. М. К. объявил поход против Икония священной войной за освобождение захваченных тюрками визант. земель, фактически крестовым походом (*Cinnam.* Hist. P. 299; *Nicet. Chon.* Hist. P. 178–179; *Magdalino.* 1993. P. 96; *Lilie.* 1977). В сент. 1176 г., собрав свои силы и контингенты союзников из Сербии, Венгрии и Италии, М. К. начал наступление. Он предполагал прорваться к Иконию с запада, по долине Меандра и через Фригийское плато. Когда поход уже начался, в лагерь М. К. явилось сельджукское посольство, к-рое от имени Кылыч-Арслана еще раз предложило заключить мир на условиях статус-кво, но получило отказ М. К. В результате ряда тактических ошибок 17 сент. войско М. К. попало в засаду в горном проходе недалеко от крепости Мириокефал (близ оз. Бейшехир, совр. Турция). В этом сражении византийцы понесли большие потери и продвинуться дальше на восток не смогли. По сообщению визант. историков, М. К., видя разгром, намеревался даже покинуть войско, но его удержал от этого поступка Андроник Кондостефан. Среди погибших были кн. Балдуин Антиохийский, сын кн. Райнальда, и видный визант. полководец севаст Иоанн Кантакузин. Поход завершился провалом; византийцы были вынуждены заключить краткое перемирие и по его условиям разрушить укрепления Сувлея (RegImp, N 1523a). Однако это поражение не означало катастрофы для визант. владений в М. Азии. Территориальных потерь империя не понесла, а ее оборона по-прежнему могла быть эффективной. Попытка Кылыч-Арслана вторгнуться в долину Меандра в 1177 г. закончилась для него разгромом (*Nicet. Chon.* Hist. P. 192–193). В 1177 г. в письме имп. Фридриху Барбароссе М. К. мог пытаться убедить адресата, что султан подчинился Византии как вассал, хотя Фридрих в это время принимал посольство Кылыч-Арслана и имел прямо противоположные сведения (RegImp, N 1524a; Annales Stadenses // MGH. SS. T. 16. P. 349). Вероятно, офиц. пропаганда М. К. так и не признала поражения. Престиж М. К. в последние годы на Западе оставался высоким. Ок. 1179 г. дочь М. К. Мария была выдана замуж за Райнера (Ренье), сына маркиза Вильгельма V Монферратского, перешедшего на службу Византии. Райнер принял имя Иоанн, получил титул кесаря и вступил в права управления Фессаликой в качестве феода. В 1179 г. М. К. также пытался выдать свою племянницу Евдокию за брата арагонского короля, но арагонский двор отказался от этого союза из опасений вражды со стороны Германии. Наконец, 2 марта 1180 г. в К-поле состоялась свадьба 10-летнего сына М. К. Алексея и 8-летней принцессы Агнессы (Анны), дочери франц. кор. Людовика VII.

М. К. заболел в марте 1180 г. и последние полгода жизни почти не занимался гос. делами. Перед смертью он отрекся от астрологии, к-рой увлекался ранее, и принял монашеский постриг с именем Матфей. Был похоронен в специально построенном для него храме-герооне в мон-ре Пантократора в К-поле. Могила утрачена после завоевания К-поля турками-османами в 1453 г.

М. К. был одним из наиболее вестернизированных визант. императоров. Его связи с Зап. Европой и с гос-вами крестоносцев были постоянными и многообразными. Европ. дипломатам, политикам, рыцарям и купцам импонировали имидж двора М. К., его щедрость к зап. феодалам, переходившим на службу Византии. Он увлекался рыцарскими турнирами, не раз проявлял личное мужество в боях. Брачная политика М. К. ставила визант. имп. фамилию в один ряд с крупнейшими зап. королевскими домами. Он интересовался богословием и др. науками, поддерживал интеллектуалов не только среди греков, но и среди приезжих лат. ученых. При дворе М. К. постоянно находилось значительное число выходцев из Европы, в т. ч. богословы-советники. Наиболее влиятельным из них в 60-х гг. XII в. стал Гуго Этериан. Вместе с тем широта интересов М. К. отнюдь не означала его стремления изменить правосл. вере. Следует считать опровергнутым мнение ряда исследователей преимущественно кон. XIX — нач. XX в. о некоем «униатстве» М. К. или по крайней мере о его готовности заключить унию с католиками ценой измены визант. правосл. традиции (напр., см.: *Лопарев.* 1907; RegPatr, N 1121–1122). Оно опиралось в основном на недостоверные представления об эпохе М. К. и в совр. исследованиях не обсуждается.

Церковная политика М. К. основывалась на традиц. принципах взаимоотношений государства и Церкви с учетом целого ряда существенных изменений, внесенных с началом правления династии Комнинов в кон. XI в. Имп. Алексей I Комнин видел в Церкви важный ресурс, сплачивавший византийское общество вокруг имп. власти. С кон. XI – нач. XII в. в Церкви восторжествовала тенденция к консерватизму; более активно, чем ранее, выявлялись и преследовались ереси. Вместе с тем имп. власть чаще участвовала в церковных делах, с одной стороны поддерживая положение и привилегии церковной иерархии, но с другой — требуя от нее лояльности и поддержки в важнейших политических вопросах, участия во внешнеполитических мероприятиях империи, в частности в проведении богословских диспутов с иноверцами. Кроме того, к сер. XII в. существенно изменился социальный облик визант. церковной иерархии. Постоянная работа к-польской академии, реформированной в сер. XI в., начала приносить свои плоды. В среде иерархов и патриарших советников появилось большое число высокообразованных людей, отличавшихся глубокими знаниями как в христ. богословии, так и в античной науке и философии. Церковные советники часто не занимали высоких постов, имели сан пресвитера или диакона, служили в составе клира собора Св. Софии, а также группы патриарших дидаскалов (учителей, советников патриарха по различным вопросам). Притом что общий штат клира собора Св. Софии в сер. XII в. несколько сократился по сравнению с началом века (с 700 до 500 чел.), влияние этой группы существенно возросло. Эта группа образованных клириков не обладала внутренним единством, но пользовалась авторитетом и в Церкви и при дворе и неоднократно заставляла считаться со своим мнением весь состав К-польских Соборов. После бедного событиями церковной истории правления имп. Иоанна II Комнина приход М. К. к власти обозначил резкую перемену

в деятельности к-польского клира и иерархии. С первых месяцев правления М. К. проявил себя как очень инициативный лидер, активно и ревниво занимавшийся подбором кадров на важнейшие церковные посты и предлагавший Синоду различные варианты решения церковно-политических и богословских вопросов.

В течение первых 15 лет правления М. К. постоянно вмешивался в церковные дела, поставляя и сменяя К-польских патриархов. Вероятно, большинство архипастырей, побывавших на этом посту за это время, по тем или иным причинам не удовлетворяли М. К. В истории К-польской Церкви до османской эпохи политика М. К. в 1-ю половину его правления является почти уникальным примером столь частых смен патриархов в результате вмешательства императора. Вскоре после прибытия М. К. в К-поль летом 1143 г. фактически по его выбору был возведен на Патриарший престол Михаил II Куркуас, монах из монастыря Оксия (*Nicet. Chon.* Hist. P. 51–52; *Michael Italicos.* 1972. P. 77, 292). В авг. 1143 г. митр. Василий Тианский в Каппадокии возбудил дело против 2 подчиненных ему епископов, обвинив их в богомильстве, а также в том, что они были рукоположены с нарушением канонов. К-польский Синод разбирал это дело в окт. 1143 г. и объявил о низложении епископов. Был осужден за богомильство также мон. Нифонт, к-рый выступал в защиту епископов. Окончательно его осуждение было подтверждено Синодом в февр. 1144 г. (RegImp, N 1332e; RegPatr, N 1011–1015; *Gouillard.* 1978. P. 68–80). Активное участие двора М. К. в этих событиях подчеркивалось присутствием на заседаниях великого друнгария (командующего флотом) Константина Комнина, имп. протасикрита Льва Иканата, а также архиеп. Охридского Иоанна Комнина, к-рый, вероятно, представлял в данном случае не столько свою кафедру, сколько правящую семью. На фоне обострения споров с богомилами в это же время Синод издал постановление, оправдывавшее сожжение богомилов по решению церковного суда, без санкции светских властей (RegPatr, N 1020–1020a). В 1146 г. патриарх Михаил II покинул престол, и его сменил патриарх *Косма II Аттик,* который вскоре также вызвал крайнее недовольство М. К. По сведениям Никиты Хониата, М. К. получил донос о том, что патриарх пытался устроить заговор, чтобы свергнуть М. К. и посадить на трон его старшего брата Исаака (*Nicet. Chon.* Hist. P. 80). 26 февр. 1147 г. в к-польском Влахернском дворце в присутствии М. К. состоялся судебный процесс над патриархом. Косма был обвинен в связях с прежде осужденным Нифонтом и низложен (RegImp, N 1351; *Ῥάλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 307–311). Его сменил *Николай IV Музалон,* настоятель к-польского мон-ря Космидион, к-рый прежде был поставлен архиепископом Кипра, но отрекся от этого престола из-за конфликтов с кипрскими чиновниками. Эти факты, особенно его отречение от епископского сана, через нек-рое время стали причиной и его низложения. Вероятно, М. К. благоволил к Николаю, но на этот раз вынужден был считаться с законными претензиями к-польских канонистов к его возведению на Патриаршество. Николай Музалон пытался защищаться от обвинений и вступал в прямую полемику с М. К., к-рый регулярно присутствовал на заседаниях Синода. Николай высказывал мнение о том, что епископ, однажды рукоположенный, сохраняет свой сан до смерти независимо от к.-л. обстоятельств, однако это не убедило императора и Синод (*Darrouzès.* Documents inedits. 1966. P. 66–74, 310–331). Изменившееся отношение М. К. к патриарху предопределило исход этих диспутов. В февр. 1151 г. Николай IV был принужден к отречению и его сменил *Феодот II.* Фактически инциденты 1147 и 1151 гг. показали, что К-польская Церковь того времени не имела к.-л. действенных механизмов смены патриарха в случае необходимости, а также если патриарх не желал добровольно уйти на покой. В основном Церковь полагалась лишь на политическую волю гос. власти, и с этой т. зр., вмешательство М. К. было единственно возможной и приемлемой для всех формой взаимоотношений Церкви и гос-ва. Со смертью Феодота в 1153 г. Патриарший престол некоторое время оставался вакантным. Осенью 1154 г. патриархом был избран *Неофит I,* но он отрекся от престола еще до интронизации. Следующим патриархом стал *Константин IV Хлиарин* (1154–1157), умерший спустя краткое время. Важнейшим событием этих лет стала дискуссия партии диаконов собора Св. Софии *Сотириха Пантевгена, Никифора Василаки* и еп. *Николая* Мефонского о смысле литургического выражения «Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш» и Собор 1156–1157 гг. (см. ст. *Константинопольские Соборы*).

Несмотря на серию острых внутрицерковных конфликтов, М. К. последовательно сохранял направление гос. политики по поддержке клира и иерархии. В июле 1146 г. он издал хрисовул, которым мон-ри К-поля и его окрестностей получали право владения земельными угодьями, даже если у них ранее не было надлежащих документов, подтверждавших их права (RegImp, N 1347; PG. 133. Col. 709–710; *Ῥάλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 598). Подобные привилегии в 1148–1158 гг. после издания неск. новых хрисовулов получили епископские храмы, собор Св. Софии и мон-ри К-поля (RegImp, N 1372, 1384, 1390, 1419, 1425; *Ῥάλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 598–603, 605–611; *Magdalino.* 1993. P. 285). В кон. 50-х гг. XII в. еп. Николай Мефонский в панегирике М. К. благодарил императора за освобождение клира от уплаты налогов (Orationes duae // *Demetrakopoulos A.* Bibliotheca ecclesiastica. Lpz., 1866. P. 45–46). Некий поворот в политике М. К. обозначился в нояб. 1158 г. с изданием хрисовула, к-рым отменялись его прежние имп. акты, если они не соответствовали действующим законам. В частности, это означало отмену и ряда привилегий монастырей и церковных кафедр, которыми они пользовались в предыдущий период, особенно в вопросах не вполне законного, не подтвержденного документально владения землями. С этого времени М. К. стал строже относиться к раздаче привилегий; в позднейших хрисовулах неоднократно заявлял о верховенстве закона и об обязанности императора им руководствоваться. Простагмой 1173 г. предписывалось провинциальным епископам, которые подолгу находились в К-поле без причины, немедленно покинуть столицу. Кроме того, исследователи отмечают, что в последние 15 лет своего правления М. К. несколько изменил отношение к богословию. Будучи широко образован и, по уверению современника Никиты Хониата,

обладая даром красноречия, М. К. стал все больше внимания уделять богословию (*Nicet. Chon.* Hist. P. 210). Если в первые десятилетия своего правления он имел склонность видеть в богословии лишь развлечение в периоды между делами войны и дипломатии, то теперь начал воспринимать его как основу всех своих интересов (*Magdalino.* 1993. P. 290). В нач. 70-х гг. XII в. по заказу М. К. великий друнгарий *Андроник Камatир* подготовил трактат «Священное всеоружие», составленный из цитат св. отцов, раскрывающих суть правосл. вероучения и многочисленных ересей. При дворе М. К. в этот же период были созданы «Богословские главы» *Михаила Глики,* а патриарший хартофилакс Феодор Вальсамон (см. *Феодор IV Вальсамон,* патриарх Антиохийский) начал работу над большим собранием толкований церковных канонов. В комментариях Вальсамона проявились нек-рые тенденции развития взглядов М. К. в последние годы его правления. Вальсамон с готовностью оправдывал вмешательства императора в дела Церкви, полагал избрание патриархов по воле императора естественным, считал, что император вправе судить патриарха, отступившего от веры, поскольку император является одновременно эпистемонархом (ἐπιστημονάρχης; букв.— начальник дисциплины; *Ῥάλλης, Потлής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 149). Последний термин, говорящий об особом статусе императора в Церкви и его расширенных правах, получил распространение и обрел политический смысл в эпоху М. К. (*Angold.* 1995. P. 101–103; *Дагрон.* 2010. С. 312–319). До сер. XII в. понятие «эпистемонарх» использовалось лишь для обозначения монастырских служащих, следящих за внешним видом монахов и за порядком в хозяйстве монастыря. Впервые по-новому этот термин прозвучал в 1147 г. в синодальном акте о смещении патриарха Космы II. В нем сказано, что М. К. провел исследование этого дела «в силу своих полномочий эпистемонарха» (*Ῥάλλης, Потлής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 309). Подобные упоминания о неких особых правах императора при М. К. встречаются в документах неоднократно. Нововведения означали существенное расширение полномочий императора в Церкви. Теоретическое осмысление нововведений происходило уже спустя десятилетия после смерти М. К. В сохранившихся визант. канонических сочинениях наиболее полно претензии М. К. обобщили Феодор Вальсамон и Димитрий Хоматиан в кон. XII — нач. XIII в. Согласно им, император председательствует на Соборах и придает их решениям законную силу, утверждает церковную иерархию, издает законы о поведении и статусе чинов духовенства всей Церкви, производит замещение вакантных кафедр, перестановку епископов, может менять статус кафедры в церковной иерархии (*Pitra.* Analecta sacra. 1891. Vol. 6. Col. 632, 645–646; *Ῥάλλης, Потлής.* Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 429; *Дагрон.* 2010. С. 315, 336–337). Отголоски этой церковно-политической концепции встречались в различных документах XIII в., однако в связи с крахом визант. государственности эти идеи не получили развития.

Наиболее значительным церковным деятелем эпохи М. К. стал К-польский патриарх Лука Хрисоверг (1157–1169/70). Длительный срок его пребывания на престоле говорит о том, что в этот период после десятилетий поисков М. К. наконец обрел в лице патриарха достойного духовного пастыря, чья деятельность была полезна и для Церкви, и для Комнинов. Тем не менее взаимное уважение между императором и патриархом не исключало споров по ряду вопросов политики и права.

Не позже 1160 г. при дворе М. К. возник богословский спор об отношении к евангельскому изречению Христа «Отец Мой болий Меня» (Ин 14. 28), к-рый стал крупнейшим событием общественной и церковной жизни Византии этой эпохи. Начало спору было положено на собеседованиях М. К. со своим другом Гуго Этерианом, лат. богословом и дипломатом (*Cinnam.* Hist. P. 251–257; *Nicet. Chon.* Hist.; RegPatr, N 1059–1067, 1075–1077, 1109–1117; *Gouillard.* Synodikon. P. 216–221; *Dondaine.* 1958. P. 480–482). В отличие от предыдущих конфликтов, которые появлялись в среде образованного к-польского клира, эти богословские разногласия были выявлены в имп. дворце. Оппонентом Этериана и главным выразителем традиц. учения стал византийский дипломат *Димитрий Лампский,* неоднократно бывавший на Западе, знакомый с различными идеями католич. схоластики, и М. К. был вовлечен в ход споров в гораздо большей степени, чем во всех предыдущих случаях. Он фактически выступил сторонником Этериана и в ходе обсуждения проблемы и выработки общецерковного решения проявил большую настойчивость, лично добиваясь принятия близкого ему мнения, к-рое первоначально поддерживало меньшинство к-польских интеллектуалов. М. К., вероятно, при помощи ближайших советников формулировал богословскую доктрину, подбирал необходимые для ее обоснования выдержки из трудов отцов Церкви, готовил оформление гос. законодательства в соответствии с принимаемым богословским решением. Важнейшими помощниками М. К. в этот период были хартофилакс Иоанн Агиофеодорит, вероятный автор ряда др. соборных документов, а также протекдик (председатель церковного суда) Михаил Анхиал (К-польский патриарх *Михаил III Анхиал* в 1170–1178). Вопрос о соотношении Отца и Сына обсуждался в храмах, частных домах, едва не доходило до разговоров о возможном анафематствовании императора.

Спор был разрешен на К-польском Соборе в марте 1166 г. За основу определения были положены выступления и сочинения Этериана. Главный соборный акт, изданный от имени М. К., получил название *«Эктесис»* (RegPatr, N 1075, 1080; RegImp, N 1466a, 1469; *Mango.* 1963; *Darrouzès.* Listes synodales. 1970. P. 61–71, 78, 95–96; *Σάκκος.* 1968. Т. 2. Σ. 141–143, 167–173; *Petit.* 1904; PG. 133. Col. 774–782; 140. Col. 236–252). М. К. и все его современники рассматривали его как важнейший законодательный акт своего времени. Текст «Эктесиса» был высечен на каменных плитах и помещен в соборе Св. Софии для всеобщего ознакомления (там же он находится в наст. время). Принятая Собором богословская формула была вставлена в синодик Великой ц., который зачитывается в праздник Торжества Православия.

После Собора в течение неск. лет происходили преследования несогласных с принятой доктриной. Ок. 1167 г. попали в опалу Алексей Аксух и двоюродный брат М. К. Андроник, возможно из-за их несогласия с соборными постановлениями. Известно, что оппозиционные варианты богословских решений находи-

ли поддержку среди ряда представителей правящей фамилии. В 1166 г. на стороне Димитрия Лампского выступали Алексей Кондостефан и его шурин Никифор Вриенний, близкие родственники М. К. (*Cinnam.* Hist. P. 252–257; *Magdalino.* 1993. P. 217, 290). В янв. 1168 г. был лишен сана диак. Василий Педиадит, сочинивший стихи, содержавшие хулу на принятый догмат (RegPatr, N 1077). В нач. 1170 г., после смерти патриарха Луки Хрисоверга и избрания новым патриархом Михаила Анхиала, в К-поле состоялись 2 Собора, на к-рых М. К. председательствовал. На Соборе 30 янв. 1170 г. был осужден митр. Корфу Константин, к-рый говорил об умершем патриархе как о еретике (RegPatr, N 1109). Собор 18 февр. разбирал сочинения Иоанна Ириника, настоятеля мон-ря Вата на горе Ворадион, неподалеку от столицы, к-рый также был уличен в ереси и лишен сана (RegPatr, N 1110–1116). Низложению и отлучению подвергся также ряд лиц, у к-рых были обнаружены сочинения Иоанна Ириника. Однако сопротивление «Эктесису» М. К. в Церкви, отмеченное в источниках, продолжалось еще мн. десятилетия спустя (*Gouillard.* Synodikon. P. 223–225).

Во 2-й половине своего правления М. К. организовал также ряд переговоров с представителями различных христ. конфессий и мусульманами на Ближ. Востоке. Эти контакты не привели к к.-л. существенным результатам, но ясно обозначили активную позицию Византии в религ. политике и продемонстрировали использование М. К. религ. фактора как ресурса для укрепления позиций империи в мире. В сер. 60-х гг. XII в. по инициативе М. К. начались встречи между визант. наместником Киликии Алексеем и католикосом *Армянской Апостольской Церкви Нерсесом IV Шнорали* (1166–1173). В 1169 г. в Киликийскую Армению было отправлено посольство во главе с Феорианом для переговоров о церковном объединении. Католикос Нерсес послал М. К. пространное изложение своей веры (*Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию Боголюбивого государя греков Мануила: Ист.-догматич. исслед. в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православной. СПб., 1875; RegImp, N 1470a, 1489, 1505–1506, 1527; RegPatr, N 1123–1124, 1132). В итоге многолетних переговоров в 1178/79 г. состоялся Собор Армянской Церкви в Ромкле (Румкале) во главе с католикосом *Григором IV,* на котором было подтверждено желание единства, но к.-л. значимых решений в отношении к халкидонскому вероучению принято не было. Со смертью М. К. переговоры прервались. В 1169 г. и в нач. 70-х гг. XII в. М. К. также отправлял письма патриарху *Сирийской яковитской Церкви Михаилу Сирийцу,* однако эти контакты не получили развития (RegImp, N 1490; *Mich. Syr.* Chron. Vol. 2. P. 335).

В 1178 г. преемником патриарха Михаила III стал патриарх *Харитон,* бывш. настоятель столичного монастыря Манганы. Спустя год его сменил патриарх *Феодосий I Ворадиот* (1179–1183). Последний религ. спор эпохи М. К. напрямую был связан с ростом опыта общения византийцев с иноверцами. В апр. 1180 г., уже будучи болен, М. К. предложил Синоду рассмотреть новый томос, в котором обосновывалось изменение текста чина крещения для мусульман, переходящих в Православие, состоящее в изъятии из него упоминания об анафеме богу Мухаммада («Анафема богу Мухаммада, о котором он говорит, что он есть бог, который не рождал, не был рожден»; цитата из 112-й суры Корана). Предполагая, что тем самым, хотя бы и косвенно, подвергается анафеме Бог Творец, М. К. заявлял, что это упоминание служит соблазном для переходящих в христианство. Вопрос неск. раз обсуждался М. К. и Синодом в составе большого числа архиереев; император предлагал пространные и краткие варианты определения с аргументацией в пользу изменения чина крещения. Патриарх Феодосий и большинство деятелей Церкви упорно сопротивлялись этой реформе. Особенно резко против нововведения выступил знаменитый ритор митр. *Евстафий* Фессалоникийский, к-рый заявил имп. секретарю: «Мозг в моей голове был бы попран ногами... если бы я признал истинным Богом скотоподобного деторастлителя, учителя и наставника на все гнусные дела» (*Nicet. Chon.* Hist. P. 215–218). Окончательное решение было компромиссным. М. К. и Синод согласились убрать упоминание об анафеме богу Мухаммада, но вставить анафему Мухаммаду, его учению и всем его последователям (RegImp, N 1534b–d; *Darrouzès.* Tomos inedit. 1972).

Отношение М. К. к монашеству обозначило ряд существенных проблем монашеской традиции в Византии XII в. Исследователями отмечено, что современники М. К. нередко весьма критично относились к образу жизни монахов; снизился авторитет мон-рей, подвижников и святых в это время (*Kazhdan, Epistein.* 1985). Вероятно пытаясь найти решение этих проблем, М. К. основал мон-рь арх. Михаила в Катаскепи, недалеко от К-поля, на берегу Чёрного м. Мон-рь был лишен земельных владений и должен был существовать как самостоятельный центр духовной жизни, независимый от знатных ктиторов. При отсутствии имений монахи были освобождены от управленческих функций и должны были полностью посвятить себя молитве (*Nicet. Chon.* Hist. P. 206–207; *Eustathius Thessalonicensis.* Opuscula / Ed. T. L. F. Tafel. Fr./M., 1832. P. 207–208). М. К. также вкладывал большие средства в реставрацию древних мон-рей и при этом препятствовал основанию новых, в чем современники видели его значительное отличие от прежних императоров. Впрочем, названия мон-рей, восстановленных М. К., в источниках почти не сохранились (*Angold.* 1995. P. 286–301). Известно лишь о покровительстве М. К. *Маманта святого монастырю* близ К-поля (RegImp, N 1381a, 1426). В 1169 г. М. К. организовал перенесение из Эфеса в К-поль камня оплакивания, на к-рый, по преданию, было положено тело Христа после снятия Его с Креста. М. К. нес святыню на плечах в процессии по К-полю. Камень был помещен в ц. Богородицы Фара близ *Большого дворца в Константинополе;* после смерти М. К. его перенесли в мон-рь Пантократора (*Cinnam.* Hist. P. 277–278; *Nicet. Chon.* Hist. P. 222).

Ист.: *Mich. Syr.* Chron.; *Cinnam.* Hist.; *Draseke J.* Der Dialog des Soterichos Panteugenos // ZWTh. 1886. Bd. 29. S. 224–237; *Васильевский В. Г.* Василия Охридского, архиепископа (митрополита) Солунскаго, неизданное надгробное слово на смерть Ирины, первой супруги императора Мануила Комнина // ВВ. 1894. Т. 1. Вып. 1. С. 55–132; *Павлов А.* Синодальный акт Константинопольского патриарха Михаила Анхиала 1171 г. // ВВ. 1895. Т. 2. Вып. 2/3. С. 388–393; *Petit L.* Documents inedits sur le Concile de 1166 et ses derniers adversaires // BB. 1904. T. 11. Вып. 3/4. C. 465–493; *idem.* Typikon du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos (1152) // ИРАИК. 1908. Т. 13. Вып. 3/4. С. 17–77; *Курц Э.* Еще два

неизвестных произведения Константина Манасси // ВВ. 1905. Т. 12. С. 69–98; *Μιχαὴλ Γλυκάς.* Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια / Εκδ. Σ. Ἐυστρατιάδης. Ἀθῆνα, 1906. 2 τ.; *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. P., 1966; *idem.* Dossier sur le charisticariat // Polychronion / Hrsg. P. Wirth. Hdlb., 1966. P. 150–165; *Idem.* Listes synodales et notitiae // REB. 1970. Vol. 28. P. 57–96; *idem.* Tomos inédit de 1180 contre Mahomet // REB. 1972. Vol. 30. P. 187–197; *idem.* Un recueil épistolaire du XIIe siècle: Académie romaine Cod. Gr. 508 // Ibid. P. 199–229; *idem.* Décret inédit de Manuel Comnène // Ibid. 1973. Vol. 31. P. 307–317; *idem.* Notitiae; *Mango C.* The Conciliar Edict of 1166 // DOP. 1963. Vol. 17. P. 317–336; *Gouillard.* Synodikon; *idem.* Quatre procès de mystiques à Byzance // REB. 1978. T. 36. P. 5–81; *Σάκκος Σ. Ν.* Ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει Σύνοδος τοῦ 1170 / Χαριστήριον εἰς τὸν καθηγητὴν Παναγιώτην Κ. Χρήστου // Σπουδατήριον τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματολογίας. Θεσ., 1967. Τ. 6. Σ. 311–353; *idem.* Ὁ πατὴρ μείζων μοῦ ἐστι. Θεσ., 1968: Τ. 2: Ἔριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ιβ' αἰῶνα; *Michel Italikos.* Lettres et discours / Éd. P. Gautier. P., 1972; *Gautier P.* Le typikon du Christ Sauveur Pantokrator // REB. 1974. Vol. 32. P. 1–145; *Nicet. Chon.* Hist.; *Nicephoro Basilace.* Gli encomi per l'imperatore et per il patriarcha / Ed. R. Maisano. Napoli, 1977; *Troianos Sp.* Ein Synodalakt Michaelis III. zum Begnadigungsrecht // FM. 1984. Vol. 6. P. 205–218; *Wilhelmi Tyrensis* Chronicon / Ed. R. B. C. Huygens. Turnholti, 1986. 2 t.; *Lappa-Zizica E.* Une éloge anonyme de Manuel Ier Comnène // Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung / Hrsg. J. Dummer. B., 1987. S. 303–310. Лит.: RegImp.; RegPatr.; *Успенский Ф. И.* Мнения и постановления Константинопольских поместных соборов XI и XII вв. о раздаче церк. имуществ (харистикарии) // ИРАИК. 1900. Т. 5. С. 1–48; *он же.* История. Т. 3. С. 156–220; *он же.* Очерки по истории византийской образованности. М., 2001[2]. С. 185–195; *Chalandon F.* Les Comnène: Etude sur l'empire byzantin aux XIe et XIe siècles. P., 1900–1912. 2 vol.; *Лопарев Х. М.* Об униатстве имп. Мануила Комнина // ВВ. 1907. Т. 14. Вып. 2/3. С. 334–357; *Гроссу Н., свящ.* Отношения византт. императоров Иоанна II и Мануила I Комнинов к вопросу об унии с Западом. К., 1912; *Λάμπρος Σ.* Στίχοι εἰς Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν // NE. 1908. Τ. 5. Σ. 328–332; *idem.* Ὁ Ἰατὴρ τοῦ Μανουὴλ Κομνηνοῦ // NE. 1916. Τ. 13. Σ. 321–328; *Λουκᾶς Χρυσοβέργης.* Περὶ διαίτης κοσμικῆς τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ / Εκδ. Σ. Λάμπρος // NE. 1922. Τ. 16. Σ. 198–212; *Oeconomos L.* La vie religieuse dans l'Empire byzantine au temps des Comnènes et les Anges. P., 1918; *Vasiliev A. A.* Manuel Comnenus and Henry Plantagenet // BZ. 1930. Bd. 29. H. 2. S. 233–244; *Grousset R.* Histoire des croisades et du royaume Franc de Jérusalem. P., 1935. Vol. 2; *Hussey J. M.* Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1185. L., 1937; *idem.* Byzantium and the Crusades, 1081–1204 // History of the Crusades / Ed. K. M. Setton e. a. L., 1969. Vol. 2. P. 123–152; *idem.* The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxf., 1986; *Tekeyan P.* Controverses théologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitie du XIIe siècle (1165–1198). R., 1939. (OCA; 124); *Constable G.* The second Crusade as seen by Contemporaries // Traditio. 1953. Vol. 9. P. 213–279; *Hofmann G.* Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I. Komnenos // ΕΕΒΣ. 1953. Τ. 23. Σ. 74–82; *Classen P.* Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // BZ. 1955. Bd. 48. S. 339–368; *idem.* Mailands Treiend für Manuel Komnenos // Akten des XI. Intern. Byzant.-Kongr. München 1958 / Hrsg. F. Dölger, H.-G. Beck. Münch., 1960. S. 79–85; *idem.* Die Komnenen una die Kaiserkrone des Westens // JMedH. 1977. Vol. 3. P. 207–220; *Lamma P.* Comneni e Staufer: Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel sec. XII. R., 1955–1957. 2 vol.; *Heinemeyer H.* Die Verträge zwischen dem Oströmischen Reich und den italienischen Städten Genua, Pisa and Venedig vom 10. bis 12. Jh. // Archiv für Diplomatik. Münster, 1957. Bd. 3. S. 79–161; *Dondaine A.* Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166 // Hist. Jb. Münch., 1958. Bd. 77. S. 473–483; *Frances E.* Les relations russo-byzantines au XIIe siècle et la domination de Galicie au Bas-Danube // Bsl. 1959. Vol. 20. P. 50–62; *Rowe J. G.* The Papacy and the Greeks (1122–1153) // Church History. Berne (Ind.), 1959. Vol. 28. P. 115–130, 310–327; *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг // ВВ. 1962. Т. 21. С. 29–50; *Browning R.* The Patriarchal School at Constantinople in the XIIth Cent. // Byz. 1962. Vol. 32. P. 167–202; 1963. Vol. 33. P. 11–40; *idem.* Enlightment and Repression in Byzantium in the XIth and XIIth Cent. // Past and Present. L., 1975. Vol. 69. P. 3–23; *Darrouzès J.* Les documents byzantins au XIIe siècle sur la primauté romaine // REB. 1965. Vol. 23. P. 42–88; *idem.* ΟΦΦΙΚΙΑ; *Gouillard J.* L'hérésie dans l'Empire byzantine des origines au XIIe siècle // TM. 1965. Vol. 1. P. 299–324; *Svoronos N.* Les privilèges de l'église a l'époque des Comnènes: un rescrit inédit de Manuel 1er Comnène // Ibid. P. 325–391; *Ahrweiler H.* Byzance et la mer. P., 1966; *Bréhier L.* Le monde byzantin. P., 1969. T. 1: Vie et mort de Byzance; 1970. T. 2: Les Institutions de l'Empire byzantin; *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb der Konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // BZ. 1969. Bd. 62. S. 25–72; *Moravcsik Gy.* Byzantium and the Magyars. Amst., 1970; *Брюсова В. Г., Щапов Я. Н.* Новгородская легенда о Мануиле, царе греческом // ВВ. 1971. Т. 32. С. 85–103; *Vryonis Sp.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the XIth through the XVth Cent. Berkeley; L., 1971; *Каждан А. П.* Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв. М., 1974; *Simon D.* Ein Synodalakt aus dem Jahre 1166 // FM. 1976. Bd. 1. S. 16–43; *Lilie R.-J.* Die Schlacht von Myriokephalon (1176): Auswirkungen auf das byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jh. // REB. 1977. Vol. 35. P. 257–275; *idem.* Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten: Studien zur Politik des Byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien uns Palästina bis zum vierten Kreuzzug (1096–1204). Münch., 1981; *Vollrath H.* Konrad III. und Byzanz // Archiv für Kirchengeschichte. Köln, 1977. Bd. 59. S. 321–365; *Jacoby D.* Recherches sur la Méditerranée orientale du XIIe au XVe siècle. L., 1979; *Schminck A.* Ein Synodalakt vom 10. November 1167 // FM. 1979. Bd. 3. S. 316–322; *Spiteris J.* La critica bizantina del primato romano nel sec. XII. R., 1979. (OCA; 208); *Magdalino P.* Manuel Komnenos and the Great Palace // BMGS. 1978. Vol. 4. P. 101–114; *idem.* The Byzantine Holy Man in the XIIth Cent. // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. L., 1981. P. 51–66; *idem.* Aspects of XIIth Cent. Byzantine «Kaiserkritik» // Speculum. 1983. Vol. 58. N 2. P. 326–346; *idem.* The Phenomenon of Manuel I Komnenos // Byzantium and the West, c. 850-c. 1200: Proc. of the XVIIIth Spring Symp. of Byzantine Studies, Oxf. 30th March – 1st Apr. 1984 / Ed. J. D. Howard-Johnston. Amst., 1988. P. 171–199. (ByzF; 13); *idem.* The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Camb., 1993; *Magdalino P., Nelson R.* The Emperor in Byzantine Art of the XIIth Cent. // ByzF. 1982. Bd. 8. S. 123–183; *Oikonomides N.* Les Danishmendides entre Byzance, Baghdad et le Sultanat d'Ikonium // Revue Numismatique. Ser. 6. P., 1983. T. 25. P. 189–207; *Angold M.* The Byzantine Empire (1025–1204): A Political History. L., 1984; *idem.* Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261. Camb., 1995; *Macrides R. J.* Justice under Manuel I Komnenos: Four Novels on Court Business and Murder // FM. 1984. Vol. 6. P. 99–204; *Mullett M.* Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople // The Byzantine Aristocracy IX to XIII Cent. / Ed. M. Angold. Oxf., 1984. P. 173–211; *Papagianne E., Troianos Sp.* Die Besetzung der Ämter im Grossskeuophylakeion der Grossen Kirche im 12. Jh.: Ein Synodalakt vom 19. Nov. 1145 // FM. 1984. Bd. 6. S. 87–97; *Βαρζός Κ.* Ἡ Γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν. Θεσ., 1984. 2 τ.; *Hendy M.* Studies in Byzantine Monetary Economy, c. 300–1450. Camb., 1985; *Kazhdan A. P., Epstein A. W.* Change in Byzantine Culture in the XIth and XIIth Cent. Berkeley, 1985; *Zeillinger K.* Friedrich I. Barbarossa, Manuel I. Komnenos und Süditalien in den Jahren 1155/56 // RHM. 1985. Bd. 27. S. 53–83; *Hiestand R.* Manuel I Komnenos und Siena // BZ. 1986. Bd. 79. S. 29–34; *Galatariotou C.* Byzantine κτητωρικὰ τύπικα: A Comparative Study // REB. 1987. Vol. 45. P. 77–138; *Thetfold G.* The Cristopolical Councils of 1166 and 1170 in Constantinople // SVTQ. 1987. Vol. 31. N 2. P. 143–161; *Thomas J. P.* Private Religious Foundations in the Byzantine Empire. Wash., 1987; *Day G. W.* Genoa's Response to Byzantium, 1155–1204: Commercial Expansion and Factionalism in a Medieval City. Urbana, 1988; *Hamilton B.* Manuel I Comnenus and Baldwin IV of Jerusalem // Καθηγήτρια: Essays presented to J. Hussey / Ed. J. Chrysostomides. L., 1988. P. 353–375; *Nicol D. M.* Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations. Camb., 1988; *Brand Ch. M.* The Turkish Element in Byzantium, XIth–XIIth Cent. // DOP. 1989. Vol. 43. P. 1–25; *Harvey A.* Economic Expansion in the Byzantine Empire, 900–1200. Camb., 1989; *Makk F.* The Árpáds and the Comneni. Bdpst., 1989; Το Βυζαντιο κατα τον 12ο Αιωνα / Ed. N. Oikonomides. Athens, 1991; ODB. Vol. 2. P. 1289–1290; *Greenfield R. P. H.* Sorcery and Politics at the Byzantine Court in the XIIth Cent.: Interpretations of History // The Making of Byzantine History / Ed. R. Beaton, C. Roueché. Aldershot, 1993. P. 73–85; *Treadgold W.* A History of the Byzantine State and Society. Stanford, 1997; *Лебедев А. П.* Ист. очерки состояния Визант.-вост. Церкви от кон. XI до сер. XV в. СПб., 1998; *Грабар А.* Император в визант. искусстве / Пер. с франц. М., 2000; *Hanson C. L.* Manuel I Komnenos and the «God of Muhammad»: A Study in Byzantine Ecclesiastical Politics // Medieval Christian Perceptions of Islam / Ed. J. Tolan. N. Y., 2000. P. 55–82; *Jeffreys E., Jeffreys M.* The Wild Beast from the West: Immediate Literary Reactions in Byzantium to the 2nd Crusade // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World / Ed. A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh. Wash., 2001. P. 101–116; *Бадуин В. М.* Александр III и XII век. СПб., 2003; *Duggan A.* Totius Christianitatis caput: The Pope and the Princes // Adrian IV, the English Pope (1154–1159): Studies and Texts / Ed. B. Bolton, A. J. Duggan. Aldershot, 2003. P. 105–155; *Ha-*

milton B. William of Tyre and the Byzantine Empire // Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honor of J. Chrysostomides / Ed. Ch. Dendrinos et al. Aldershot, 2003. P. 219–234; *Stone A.* Manuel I Comnenus (1143–1180) // Online Encyclopedia of Roman Emperors. 2004 // www.roman-emperors.org/mannycom.htm [Электр. ресурс]; *Garland L., Stone A.* Bertha-Irene of Sulzbach, first Wife of Manuel I Comnenus // Online Encyclopedia of Roman Emperors. 2005 // www.roman-emperors.org/bertha.htm [Электр. ресурс]; *Garland L., Stone A.* Mary of Antioch // Online Encyclopedia of Roman Emperors. 2006 // www.roman-emperors.org/maryant.htm [Электр. ресурс]; *Любарский Я. Н.* Мануил I глазами Киннама и Хониата // ВВ. 2005. Т. 64. С. 99–109; *Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX–XII вв. М., 2006; Le monde byzantin / Ed. J.-C. Cheynet. P., 2006. T. 2: L'empire byzantin (641–1204); *Дагрон Ж.* Император и священник: Этюд о визант. «цезарепапизме». СПб., 2010; *Острогорский Г. А.* История визант. гос-ва. М., 2011. С. 466–482; *Harris J., Tolstoy D.* Alexander III and Byzantium // Pope Alexander III (1159–1181): The Art of Survival / Ed. P. Clarke, A. Duggan. Farnham, 2012. P. 301–313; *Harris J.* Byzantium and the Crusades. L.; N. Y., 2014².

И. Н. Попов

МАНУ́ИЛ II ПАЛЕОЛО́Г [греч. Μανουὴλ ὁ Παλαιολόγος] (27.07.1350, К-поль — 21.07.1425, там же), визант. император (с 27.06.1391), богослов, писатель. М. П.— порфирородный сын имп. *Иоанна V* и Елены Палеологины Кантакузины, дочери имп. *Иоанна Кантакузина,* младший брат имп. *Андроника IV.* Являвшийся 2-м сыном, М. П. сначала не рассматривался как наследник престола, но отец с ранних лет пытался использовать его в своих дипломатических расчетах. Согласно проекту унии К-польской и Римской Церквей 1355 г., к-рый был предложен Иоанном V Римскому папе *Иннокентию VI,* в случае если визант. император не выполнит обещание перейти в католичество в течение полугода, М. П. должен был отправиться в *Авиньон* в качестве заложника для воспитания в католич. вере (RegImp, N 3052; *Halecki.* 1930. P. 32). В 1366 г. М. П. сопровождал отца в поездке в Буду с целью привлечь короля Венгрии Лайоша I к совместным действиям против турок. В обмен на помощь Иоанн V обещал, что М. П. примет католичество, и оставил его в качестве заложника при венг. дворе. Однако и этот план не был реализован.

В 1369 г. М. П. стал деспотом Фессалоники и управлял городом до 1373 г. В нояб. 1371 г. М. П. вторгся во владения серб. деспота Углеши,

Имп. Мануил II Палеолог. Миниатюра из Речи на смерть брата Феодора. 1409–1411 гг. (Paris. gr. 309. Fol. 6r)

погибшего в битве на р. Марица, и захватил г. Серры, но сохранить контроль над городом не смог. В 1369–1371 гг., в период путешествия имп. Иоанна V в Италию, разгорелся конфликт между отцом-императором и его старшим сыном и наследником Андроником IV. Юный соправитель не желал передавать о-в Тенедос Венеции для покрытия отцовских долгов перед республикой. М. П. пришел на помощь отцу, собрал и лично доставил в Италию необходимые деньги. В мае 1373 г. Андроник IV, вступив в сговор с Савджи-челеби, наследником турецкого престола, поднял мятеж и попытался захватить власть, пока Иоанн V в качестве вассала участвовал в военной экспедиции тур. султана Мурада I. Андроник IV потерпел поражение, был частично ослеплен, заключен в башню Анема и лишен прав на престол. 25 сент. 1373 г. М. П. провозгласили соправителем Иоанна V и наследником трона. В 1376 г. Андроник IV при поддержке генуэзцев и турок бежал из тюрьмы, занял К-поль, провозгласил себя и своего сына Иоанна VII императорами, а отца и 2 братьев (М. П. и Феодора) заключил в темницу. Через 3 года Иоанн V с сыновьями бежал из заключения и, обратившись за помощью к султану, вернул себе престол (1 июля 1379), вынудив Андроника IV искать убежища у генуэзцев в Галате.

Однако осложнившаяся внешнеполитическая ситуация (венециано-генуэзская война и давление со стороны турок) вынудила конфликтующие стороны искать примирения. В 1381 г. Андроник получил Силиврию (Силимврию) в управление и был признан соправителем Иоанна V. Тем самым он отстранил М. П. от наследования престола. В 1382 г. М. П. тайно переправился в Фессалонику. Игнорируя призывы отца вернуться в К-поль, он правил в Фессалонике как независимый государь, подписывая хрисовулы титулом василевса (RegImp, N 3173a, 3175b, 3180a). В отличие от отца, стремившегося к примирению с султаном, М. П. проводил политику противодействия османам. В 1-й год своего правления в Фессалонике М. П. старался восстановить визант. власть в Фессалии и Македонии и даже на короткий срок смог отвоевать г. Серры. Однако в сент. 1383 г. турки захватили Серры и начали осаду Фессалоники, к-рая продолжалась до 1387 г. В период осады М. П. столкнулся с растущим недовольством горожан, страдавших от тягот войны и желавших скорейшего ее прекращения, и в апр. 1387 г. вынужден был покинуть город, оставив его на милость победителя. Он бежал на о-в Лесбос, а затем явился в ставку султана Мурада I в Бурсе (Прусе) и выразил ему свою покорность. В 1387–1389 гг., попав в опалу к отцу, М. П. находился на о-ве Лемнос, а по возвращении в К-поль был вынужден следовать отцовской политике умиротворения турок.

М. П. поддержал отца в противостоянии с Иоанном VII, племянником М. П., к-рый после смерти своего отца Андроника IV (1385) предъявил права на престол. С помощью турок 14 апр. 1390 г. Иоанн VII вошел в К-поль, но уже 17 сент. 1390 г. М. П. при поддержке рыцарей-госпитальеров с о-ва Родос изгнал Иоанна, заставив его вернуться в Силимврию.

Как вассалы султана М. П. и Иоанн VII неоднократно принимали участие в малоазийских походах турок (1390–1392). М. П. был вынужден участвовать во мн. тур. походах, в т. ч. в 1390 г. в захвате Филадельфии, последнего византийского города в М. Азии. После смерти имп. Иоанна V (16 февр. 1391) М. П. тайно покинул лагерь турок и поспешил утвердиться на престоле, не дав Иоанну VII возможности захватить власть. В марте 1391 г. он прибыл в К-поль, но вскоре вынужден был вернуться в М. Азию для участия

в военной кампании турок в Пафлагонии и на Понте. По возвращении из похода, 10 февр. 1392 г., М. П. женился на Елене Драгаш, дочери серб. господаря Константина Драгаша и внучатой племяннице сербского царя Стефана Душана. На следующий день после венчания М. П. и его супруга были коронованы патриархом *Антонием IV* (*Schreiner.* 1977. Bd. 2. S. 348). От этого брака родились 8 сыновей (выжило 6); 2 из них, *Иоанн VIII* и *Константин XI*, стали визант. императорами.

После вступления на престол М. П. в отношениях с турками продолжал следовать отцовской политике умиротворения, демонстрируя им свою покорность. Его владения к тому времени ограничивались К-полем, Мореей и неск. эгейскими островами. Империя уже давно утратила единство; ее территории оказались изолированы друг от друга. К кон. 80-х гг. XIV в. богатые и обширные владения на Балканах были потеряны; экономическое состояние гос-ва было удручающим, финансы находились в полном расстройстве.

Зимой 1393/94 г. султан Баязид I вызвал в ставку в г. Серры своих вассалов: М. П., его брата деспота Мореи Феодора I, балканских правителей Стефана Лазаревича и Константина Драгаша. Среди приглашенных, вероятно, был также Иоанн VII, по-прежнему искавший поддержки у турок в борьбе за визант. престол. Целями Баязида, по мнению М. П., были убийство христианских правителей и овладение их территориями (*Manuel II Palaeologus.* 1985. P. 139.30–141.1). Поводом к подобным действиям Баязида стало предательство подданными своих христ. правителей: выказав туркам недовольство собственными государями, они дали Баязиду основание призвать тех на суд. Неизвестно, замышлял ли султан убийство христианских правителей, так или иначе этого не произошло. Все вассалы султана, за исключением Феодора Палеолога, были отпущены по домам. После встречи в Серрах турецко-визант. отношения обострились. М. П. отказался от прежней политики сотрудничества с турками и стал проявлять неподчинение и враждебность по отношению к ним. Он проигнорировал приказ султана вновь явиться к его двору. Весной 1394 г. Баязид начал осаду К-поля, к-рая продлилась почти 8 лет. К-поль был блокирован с суши, но поддерживал связь с внешним миром по морю.

М. П. искал поддержки извне, отправляя зап. правителям письма с просьбой о помощи. Ситуация для Византии осложнилась после сражения под Никополем (25 сент. 1396), в к-ром Баязид I наголову разбил войско европ. рыцарей, шедших на помощь империи. Султан усилил давление на осажденный К-поль. М. П. попытался найти союзника в Московской Руси и в 1397/98 г. отправил посольство ко двору вел. кн. *Василия I Димитриевича* (RegImp, N 3267), но миссия не имела результата. Одновременно М. П. продолжал обращаться к зап. правителям с просьбами о военной помощи. В тяжелых условиях осады он не мог допустить нового внутридинастического конфликта. В 1399 г. М. П. примирился с племянником и доверил ему защиту К-поля на время своего отъезда в Зап. Европу. Степень его доверия к Иоанну VII, однако, не следует преувеличивать. На время своего отсутствия М. П. предпочел оставить жену и детей в Мистре под защитой деспота Феодора I. Следуя совету маршала Жана ле Менгра (Бусико), присланного франц. королем в помощь Византии, 10 дек. 1399 г. М. П. отправился в Зап. Европу. Его путешествие продолжалось до 9 июня 1403 г.: М. П. посетил Венецию, Милан, Флоренцию, Францию и Англию, пытаясь убедить местных правителей оказать помощь Византии. Его везде встречали с почетом, но кроме обещаний и незначительной суммы денег он ничего не получил.

В период отсутствия М. П. ситуация в Византии и Османской империи кардинально изменилась. 28 июля 1402 г. турки были разгромлены среднеазиат. правителем Тамерланом в битве при Анкаре. После их поражения, в 1403 г., Иоанн VII заключил с сыном султана Баязида I Сулейманом-челеби договор о возвращении себе Фессалоники с прилегающими территориями. Второй по значению город Византии вновь оказался в ее составе. В июне 1403 г. М. П. прибыл в К-поль, вернул себе власть в империи и после недолгой распри признал за Иоанном VII титул императора, наследственные права и отдал ему во владение Фессалонику, где тот правил как «император Фессалии» до своей смерти в сент. 1408 г.

После Анкирской битвы для Византии наступило временное облегчение. Империя освободилась от вассальных обязательств и прекратила выплату туркам обременительной дани. Понимая, что опасность от турок ослабла лишь на время, М. П. отказался от прежнего политического курса, состоявшего в бескомпромиссном противостоянии османам, стал предпринимать дружественные шаги по отношению к туркам, заинтересованность в сотрудничестве с ними. Он начал активно вмешиваться в борьбу между наследниками Баязида, поддерживая то одного, то другого претендента на престол. Такая политика приносила свои плоды: в борьбе за власть тур. принцы искали альянса с Византией. Одновременно М. П. прилагал дипломатические усилия к поиску помощи от зап. правителей, отправляя послов во Францию, в Англию, в Арагон, в Венецию, к папскому двору, однако всякий раз сталкивался с безразличием Запада к судьбе Византии. Внутреннее положение М. П. усугубилось катастрофической нехваткой финансовых ресурсов. Серьезные споры разгорелись в Церкви в связи со смещением К-польского патриарха *Матфея I* в 1402 г. В Морее нарастало сопротивление местных магнатов. После смерти брата М. П., деспота Мореи Феодора I, в 1407 г. он назначил новым деспотом своего сына Феодора II и лично отправился в Мистру, чтобы усмирить местную знать и упорядочить дела в Морее. После смерти Иоанна VII (1408) М. П. прибыл в Фессалонику, чтобы передать ее под управление др. своего сына, Андроника. В 1414–1415 гг. М. П. вновь побывал на Пелопоннесе и лично контролировал восстановление оборонительной стены (Гексамилиона) на Коринфском перешейке для обеспечения безопасности морейских владений с севера.

Междоусобица преемников Баязида I (1403–1413) исключила активные действия турок против Византии. И все же в 1411 г. К-поль был осажден, пусть ненадолго и безуспешно, войсками Мусы, одного из претендентов на тур. престол, поскольку М. П. оказывал поддержку его сопернику в борьбе за власть Сулейману. Ситуация в регионе стала меняться, когда в 1413 г. победу в османской междоусобице одержал султан Мехмед I (1402–1421), кон-

солидировавший тур. владения и укрепивший свою власть в М. Азии. Мехмед еще поддерживал мирные отношения с М. П. Новый этап тур. завоевания Византии начался с воцарением султана Мурада II (1421–1451). Летом 1422 г. турки осадили К-поль и Фессалонику, в 1423 г. разрушили восстановленный М. П. Гексамилион, вторглись на Пелопоннес и опустошили Морейский деспотат. Причиной агрессии султана стало вмешательство Византии в тур. дела: после смерти Мехмеда I М. П. поддержал в качестве кандидата на престол Мустафу, брата покойного правителя, к-рый потерпел в этой борьбе поражение от своего племянника Мурада II. 24 авг. 1422 г. турки предприняли штурм К-поля. Он оказался неудачным, а в 1424 г. Византия, будучи не в силах сопротивляться новому вторжению, заключила с Мурадом II договор, по которому вновь обязалась платить дань и признала свою вассальную зависимость. Вскоре решилась и судьба Фессалоники. Будучи не в состоянии обеспечить продовольствием ее жителей и защитить осажденный город, деспот Андроник передал Фессалонику в 1423 г. венецианцам, к-рые в 1430 г. вынуждены были сдать ее туркам. Политика вмешательства во внутренние распри турок завершилась неудачей.

1 окт. 1422 г. у М. П. произошел апоплексический удар; он отошел от дел, передав управление империей старшему сыну Иоанну VIII. За 2 дня до кончины М. П. принял постриг с именем Матфей. Он был погребен в церкви столичного мон-ря *Пантократора*. На похоронах императора молодой *Виссарион*, буд. кардинал католич. Церкви, произнес траурную речь, восхвалявшую труды и добродетели усопшего.

М. П. был не только деятельным политиком, но и интеллектуалом; обладал лит. талантом, широкой эрудицией, глубокими познаниями в философии, богословии, риторике. Он по праву считается одним из образованнейших визант. императоров. По настоянию его матери учителем М. П. стал видный политический деятель и ученый *Димитрий Кидонис*. М. П. питал любовь к научным занятиям, собирал лит. салоны, участвовал в философских дискуссиях и обсуждении лит. сочинений современников. В его окружение входили известные ученые, богословы

Смерть имп. Мануила II Палеолога. Миниатюра из Летописного свода. XVI в. (РНБ. F.IV.232. Л. 29)

и философы: Димитрий Кидонис, *Николай Кавасила*, *Мануил Хрисолор*, Максим Хрисоверг, Мануил Калека, *Иоанн Хортазмен*, *Иосиф Вриенний*, Макарий Макр, *Исидор* Киевский, Георгий Гемист *Плифон*. М. П. поддерживал также контакты с итал. гуманистами (Гуарино да Верона, Амброджо Траверсари, Якопо д'Анджело да Скарперия). Не случайно Димитрий Кидонис назвал М. П. «философом на троне».

Сочинения М. П. многочисленны. Среди них письма, богословские трактаты, речи, диалоги, риторические упражнения. Корпус писем М. П. дошел до нас в нескольких рукописях (в полном составе или частично). Среди них выделяется Paris. gr. 3041 (по этому кодексу подготовлено последнее критическое издание писем: The Letters of Manuel II Palaeologus. 1977). В Парижской рукописи, составленной под непосредственным руководством М. П., письма помещены среди др. его сочинений и содержат следы правки, выполненной лично императором. До нас дошли 68 писем, не только демонстрирующих риторический талант автора, но и являющихся ценным историческим документом, отражающим время его правления. Среди его 28 корреспондентов были члены имп. семьи, правители др. гос-в, духовные лица высокого звания, чиновники, богословы, философы, писатели. Несмотря на риторическое обрамление, широкое использование топосов, аллюзии на классических авторов и архаизацию языка, корреспонденция изобилует сведениями о политических событиях (период правления М. П. в Фессалонике, посещение им европ. правителей), о взаимоотношениях с турками (участие М. П. в малоазийских походах, характеристика султана, критика ислама), содержит оценку политической ситуации, подробности интеллектуальной жизни при дворе (обсуждение сочинений в лит. салонах и обмен мнениями по вопросам философии и риторики).

Значительным сочинением М. П. является «Надгробная речь» (Λόγος ἐπιτάφιος), дошедшая до нас в 7 рукописях (одна из них содержит изображение М. П.). На их основе было подготовлено критическое издание (*Manuel II Palaeologos*. 1985). Речь, в к-рой панегирик сочетается с плачем (треносом), написана не позднее осени 1409 г. и посвящена младшему брату, деспоту Мореи Феодору I, умершему в июне 1407 г. М. П. не только воздает хвалу Феодору как человеку, обладающему высокими достоинствами и добродетелями, но и затрагивает его политическую деятельность. Он повествует об основных вехах жизни брата, сообщает о событиях в империи и о той роли, которую в них играл усопший, детально рассматривает время правления Феодора в Морее. Особое внимание в речи уделено проблеме взаимоотношений деспота с турками. Благоразумным

Указ имп. Мануила II Палеолога от 24 дек. 1414 г. (Архив мон-ря Дионисиат)

М. П. считал поведение брата, к-рый никогда полностью не выходил из повиновения султану, но и не подчинялся ему (Ibid. P. 147.18–21).

В традициях риторического жанра написано «Увещевание к фессаликийцам» (Ὁ «Συμβουλευτικὸς πρὸς τοὺς Θεσσαλονίκεις». 1955; *Dennis.* 1960. P. 79–84), в к-ром М. П. обращается к жителям Фессалоники с призывом организовать сопротивление туркам, потребовавшим в 1383 г. выплатить огромную дань. В этой речи М. П. призывает соотечественников сплотиться, чтобы не допустить порабощения «варварами», уже покорившими всю Македонию.

«Нравственный диалог, или О браке» (Διάλογος ἠθικὸς ἢ περὶ γάμου), созданный между 1394 и 1396 гг., сохранился в 2 рукописях (Paris. gr. 3041; Vindob. Phil. gr. 98). Он был опубликован А. Ангелу (*Manuel Palaiologos.* 1991). Сочинение написано в форме диалога — популярного жанра визант. риторической лит-ры. М. П. ведет спор со своей матерью Еленой Палеологинî й, которая выступает в роли хранительницы имп. власти. По мнению издателя, «Диалог о браке» мог быть стилистической переработкой имевшей место частной дискуссии или серии подобных обсуждений, ведущихся на протяжении нескольких лет (Ibid. P. 43). В «Диалоге о браке» выделяются 2 тематические линии: рассуждения автора о необходимости брака для императора и его оценка внутриполитических проблем, вызванных династическим конфликтом. Обсуждение темы брака ведется в нравственно-этических категориях: император должен служить примером для подданных, брак обеспечивает преемственность власти и способствует укреплению добродетелей. Др. линия отражает характер конфликта М. П. с Иоанном VII и проблему тур. опасности. М. П. дает оценку длительной конфронтации со своим племянником и последствиям альянса Иоанна VII с турками. Он отмечает, что перед ним как правителем стоит задача обеспечения мира в империи, преемственности власти и стабильности политического курса в условиях тур. агрессии. В 1414–1415 гг. (*Dabrowska.* 2007) или между 1417 и 1425 гг. (*Manuel Palaiologos.* 1991) М. П. переработал «Диалог о браке» с целью убедить своего наследника Иоанна VIII в необходимости задуматься о будущем династии.

«Диалог с неким Персом» (Διάλογος, ὃν ἐοιήσατο μετά τινος Πέρσου τὴν ἀξίαν Μουτερίζη ἐν Ἀγκύρα τῆς Γαλατίας), дошедший в 4 рукописях (Ambros. gr. L 74 sup.; Paris. gr. 1253; Coislin. 130; Paris. Suppl. gr. 169), является наиболее значимым произведением М. П. и выдающимся образцом византийско-ислам. полемики. Диалог составлен между 1392 и 1394 гг. (*Reinert.* 1991. P. 41). В период пребывания в лагере под Анкарой в 1391 г. М. П. вступил в дискуссию по вопросам веры с группой мусульман во главе с их мударрисом (учителем). Их споры и подвигли М. П., питавшего интерес к богословию и религ. полемике, написать «Диалог...». Трактат, содержащий 26 диалогов, представляет собой беседу 2 богословов (в этих ролях М. П. изображает себя и некоего мударриса), последователей христианства и ислама, к-рые рассуждают о тонкостях своих вероучений. М. П. развенчивает доводы собеседника в защиту Мухаммада, подвергает критике мусульм. представления о рае, бессмертии ангелов, душе у животных, отстаивает христ. учение о Св. Троице, Спасении, искупительной жертве Христа. М. П. выступает как апологет христианства, стремящийся обратить в истинную веру собеседника. К концу полемики «перс» (этот антикизирующий этноним М. П. использует для обозначения турок) оказался настолько потрясен доводами собеседника, что испытал желание отказаться от собственной религии и перейти в христианство. «Диалог с неким Персом» издан Э. Траппом (*Manuel II. Palaiologos.* 1966), позже переиздан и переведен на немецкий язык (*Manuel Palaiologos.* 1993–1996).

Среди религ. сочинений М. П.— гомилия на канон Пресв. Богородице, трактат об исхождении Св. Духа, проповеди (в Великую субботу, на Успение Богородицы, о грехе, о св. Марии Египетской), молитвы (молитва перед Причастием) и литургические гимны. Нек-рые сочинения остаются не изданы.

По античным канонам М. составил адресованные Иоанну VIII наставления в имп. управлении (PG. 156. Col. 313–384) и 7 этико-политических речей (Ibid. Col. 385–561). М. П. также был автором многочисленных риторических упражнений: вымышленные ответы Антенора Одиссею, Тамерлана Баязиду, обращение правителя к его подданным и др. К риторическому жанру относится и описание весны, составленное во время пребывания М. П. в парижском дворце Лувра, где его внимание привлек гобелен с весенними сценами (PG. 156. Col. 577–580, рус. пер.: *Васильев.* 1912. С. 58–60).

Изображения М. П. сохранились в миниатюрах неск. рукописей. В греч. рукописи «Ареопагитик» (Louvre. MR 416. Fol. 2 r) М. П. изображен с супругой Еленой и 3 старшими сыновьями (Иоанном VIII, Феодором и Андроником). Всю семью благословляют Пресв. Богородица и Младенец Христос. Над головой М. П. помещена расширенная офиц. формула: «Μανουηλ εν Χ[ριστ]ω τω Θ[ε]ω πιστος βασιλευς και αυτοκρατωρ ρωμαιων ο Παλαιολογος και αει Αυγουστος (Мануил Палеолог, во Христе Боге верный император и автократор ромеев и вечный Август)». Рукопись была изготовлена в К-поле между 1403 и 1405 гг. и преподнесена в 1408 г. аббатству Сен-Дени визант. ученым Мануилом Хрисолором в качестве имп. дара в память о посещении М. П. этой обители. На фронтисписе рукописи и было помещено изображение имп. семьи — один из ярких образцов офиц. имп. портрета.

Рукопись (Paris. Suppl. gr. 309. Fol. 6 r), содержащую текст «Надгробной речи», украшает роскошное изображение М. П., помещенное между вступительным пассажем и началом самой речи. На миниатюре М. П. облачен в парадное одеяние, имп. стемму с препендулиями, в правой руке держит скипетр, увенчанный крестом в знак его веры, в левой — акакию (шелковый мешочек пурпурного цвета с прахом), символизирующую смирение. Это изображение идентично имп. портрету, представленному на более ранней миниатюре из Лувра. Надпись, расположенная в 2 столбца по бокам от фигуры, гласит: «Μανουηλ εν Χ[ριστ]ω τω Θ[ε]ω πιστος βασιλεως και αυτοκρατωρ ρωμαιων ο Παλαιολογος (Мануил Палеолог, во Христе Боге верный император и автократор ромеев)». Рукопись, изготовленная в К-поле в 1409–1411 гг., была офиц. экземпляром речи, представленной ее переписчиком Исидором, буд. митрополитом Киевским, ко двору в Мистре не позднее июня 1411 г.

Изображение М. П. встречается и среди имп. портретов дома Палеоло-

Имп. Мануил II Палеолог с семьей. 1403–1405 гг. (Louvre. MR 416. Fol. 2r)

гов в рукописи XV в., содержащей текст сочинения *Иоанна Зонары* (Mutin. a. S. 5.5. Fol. 299 r). Все рисунки здесь крайне стереотипны, хотя художник пытался придать императорам некоторые индивидуальные черты (форма и длина бороды, форма носа). Изображение М. П. также весьма условно и не согласуется с другими, более реалистичными его портретами. Сохранился карандашный набросок (Paris. gr. 1783. Fol. 2r), на котором погрудное изображение М. П. помещено между портретами его отца и старшего сына.

На пиксиде из слоновой кости, изготовленной, вероятно, в Фессалонике в 1403–1404 гг. и хранящейся в коллекции Дамбартон-Окса (Dumb. Oaks. Acc. 36. 24), одна из фигур представляет М. П. в имп. облачении, с регалиями в руках (крестообразный скипетр и акакия). Справа от его головы помещена буква М, означающая инициал его имени (*Oikonomides N.* John VII Palaeologus and the Ivory Pyxis at Dumbarton Oaks // DOP. 1977. Vol. 31. P. 329–337).

Соч.: PG. 156. Col. 81–582; Lettres de l'empereur *Manuel Paléologue*, publiées d'apres trois manuscripts / Ed. E. Legrand. P., 1893; Ὁ «Συμβουλευτικὸς πρὸς τοὺς Θεσσαλονίκεις» τοῦ Μανουὴλ Παλαιολόγου / Ἐκδ. Β. Λούρδας // Μακεδονικά. 1955. Τ. 3. Σ. 295–302; *Manuel II. Palaiologos.* Dialog mit einem «Perser» / Hrsg. E. Trapp. W., 1966; *Manuel II Paléologue.* Entretiens avec un musulman, 7-e Controverse / Ed. Th. Khoury. P., 1966; The Letters of Manuel II Palaeologus / Ed. G. T. Dennis. Wash., 1977; *Manuel II Palaeologus.* Funeral Oration on His Brother Theodore / Ed. and transl. J. Chrysostomides. Thessal., 1985; *Manuel Palaiologos.* Dialogue with the Empress-mother on Marriage / Introd., text and transl. A. Angelou. W., 1991; *Manuel Palaiologos.* Dialoge mit einem Muslim / Hrsg. K. Förstel. Würzburg, 1993–1996. 3 Bde; *Kaiser Manuel II. Palaiologos.* Dialog über den Islam und Erziehungsratschläge / Hrsg. W. Baum; Übers. R. Senoner. W., 2003.

Ист: *Démétrius Cydonès.* Correspondance / Ed. R.-J. Loenertz. Vat., 1956–1960. 2 vol.; *Laonici Chalcocondylae* Atheniensis Historiarum libri decem / Rec. I. Bekker. Bonnae, 1843; *Schreiner P.* Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1975–1979. 3 Bde.

Лит.: *Berger Xivrey J., de.* Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue. P., 1852; *Васильев А. А.* Путешествие визант. императора Мануила II Палеолога по Зап. Европе // ЖМНП. 1912. Ч. 39. Май. С. 41–78; Июнь. С. 260–304; *он же.* История Византийской империи: От начала Крестовых походов до падения Константинополя. СПб., 1998. С. 328–342; *Jugie M.* Le voyage de l'empereur Manuel Paléologue en Occident (1399–1403) // EO. 1912. Vol. 15. P. 322–332; *Halecki O.* Un empereur de Byzance à Rome: Vingt ans travail pour l'union des églises et pour défense de l'empire d'Orient: 1355–1373. Warsz., 1930; *Andreeva M. A.* Zur Reise Manuels II. Palaiologos nach Westeuropa // BZ. 1934. Bd. 34. S. 37–47, 351; *Loenertz R. J.* Manuel Paléologos et Demetius Cydones: Remarques sur leurs correspondances // EO. 1937. T. 36. P. 271–287, 474–487; 1938. T. 37. P. 107–129; *idem.* L'éxil de Manuel II Paléologos à Lemnos 1387–1389 // OCP. 1972. T. 38. P. 116–140; *Charanis P.* Internal Strife at Byzantium in the XIVth Cent. // Byz. 1940/1941. T. 15. P. 208–230; *idem.* The Strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370–1402 // Byz. 1942/1943. T. 16. P. 286–314; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 747–749; *Dennis G. T.* The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382–1387. R., 1960; *idem.* The Byzantine-Turkish Treaty of 1403 // OCP. 1967. Vol. 33. N 1. P. 72–88; *Papadopulos A. Th.* Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259–1453. Amst., 1962; *Wirth P.* Die Haltung Kaisers Joannes' V. bei den Verhandlungen mit König Ludwig I von Ungarn zu Buda im Jahre 1366 // BZ. 1963. Bd. 56. S. 271–272; История Византии. М., 1967. Т. 3. С. 164–175; *Schreiner P.* Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392 // BZ. 1967. Bd. 60. H. 1. S. 70–85; *Barker J. W.* Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship. New Brunswick (N. J.), 1969; *Vryonis S.* Byzantine Attitudes toward Islam during the Late Middle Ages // GRBS. 1971. Vol. 12. N 2. P. 263–286; *Nicol D. M.* A Byzantine Emperor in England: Manuel II's Visit to London in 1400–1401 // *Idem.* Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World. L., 1972. Pt. 10. P. 204–225; *idem.* The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453. Camb., 1993[2]; *Zachariadou E.* Manuel II Palaeologos on the Strife between Bayezid I and Kadi Burhan al-din Ahmad // *Eadem.* Romania and the Turks (c. 1300 – c. 1500). L., 1985. Pt. 4. P. 471–481; PLP, N 21513; ODB. Vol. 2. P. 1291; *Reinert S. W.* Manuel II Palaeologos and His Müderris // The Twilights of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Impire / Ed. S. Ćurčić, D. Mouriki. Princenton (N. J.), 1991. P. 39–51; *idem.* Political Dimensions of Manuel II Palaiologos' 1392 Marriage and Coronation: Some New Evidence // Novum millennium: Studies on Byzantine History and Culture dedicated to P. Speck / Ed. C. Sode, S. A. Takács. Aldershot, 2001. P. 291–303; *Davis J.* Manuel II Palaeologus' A Depiction of Spring in a Dyed, Woven Hanging // Porphyrogenita: Essays on the the History and Literature of Byzantium and Latin East in Honor of Julian Chrysostomides. Aldershot, 2003. P. 411–421; *Кущ Т. В.* Образ отечества в письмах Мануила II Палеолога // ВВ. 2005. Т. 64. С. 136–140; *она же.* Матримониальный путь укрепления императорской власти: рассуждения Мануила II Палеолога о браке // СВ. 2012. Вып. 73 (1–2). С. 73–91; *она же.* На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екат., 2013; *Tinnefeld F.* Brief und Gegenbrief in der Korrespondenz des Demetrios Kydones mit Kaiser Manuel II. Palaiologos // Geschehenes und Geschriebenes: Stud. zu Ehren von G. S. Henrich und K.-P. Matschke / Hrsg. S. Kolditz, R. C. Müller. Lpz., 2005. S. 181–190; *Radoševič N.* Waiting for the End – the Byzantine Rhetoric of the First Half of the XVth Cent. // ЗРВИ. 2006. Т. 43. P. 66–70; *Dabrowska M.* Ought One to Marry? Manuel II Palaiologos' Point of View // BMGS. 2007. Vol. 31. N 2. P. 146–156; *Zgoll Ch.* Geschichtsdeutung und Herrscherbild in Zeiten des Niedergangs: Demetrios Kydones über die Not des byzant. Reiches und Manuel II. Palaiologos // Geschehenes und Geschriebenes. Lpz., 2005. S. 191–222; *Ganchou Th.* Ilario Doria, le gambros génois de Manuel II Palaiologos: beau-frère ou gendre? // REB. 2008. T. 66. P. 71–88; *Necipoğlu N.* Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire. Camb., 2009; *Острогорский Г.* История Визант. государства. М., 2011. С. 640–670; *Kalsogiani E.* Zur Entstehung der Rede des Manuel II Palaiologos auf die Heilige Maria von Ägupten [BHG 1044 c] // Παρέκβολαι. 2011. Т. 1. Σ. 37–59; *Kiousopoulu T.* Emperor or Manager: Power and Political Ideology in Byzantium before 1453. Gen., 2011; Le monde byzantin. P., 2011. T. 3: Byzance et ses voisins 1204–1453 / Ed. A. Laiou, S. Morrisson; *Λάμπρος Σ.* Ὁ αὐτοκράτωρ Μανουὴλ Β΄ Παλαιολόγος ὡς θεολόγος. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τῆς Παλαιολόγειας Γραμματείας. Θεσ., 2012; *Leonte F.* Rhetoric in Purple: The Renewal of Imperial Ideology in the Texts of Manuel II Palaiologos; Diss. Bdpst., 2012; *Estangui Gómez R.* Byzance face aux Ottomans: Exercice du pouvoir et controle du territoire sous les derniers Paléologues (millieu XIVe – millieu XV siècle). P., 2014.

Т. В. Кущ

МАНУ́ИЛ I ВЕЛИ́КИЙ КОМНИ́Н [греч. Μανουὴλ ὁ Μέγας Κομνηνός] (ок. 1218 – март 1263, Трапезунд, ныне Трабзон, Турция), император *Трапезундской империи* (с 1237/38). Сведения о его правлении немногочисленны, в источниках освящены лишь неск. эпизодов. При М. В. К. чеканились монеты, на которых он назывался автократором, т. е. независимым монархом. Трапезундский хронист *Михаил Панарет* описывает М. В. К. как величайшего и счастливого полководца, царствование которого отличалось благочестием. Историк Жан де Жуанвилль, придворный франц. кор. *Людовика IX Святого*, писал, что М. В. К. был великим и очень богатым правителем (*Joinville J. de.* Histoire de S. Louis / Ed. N. de Wailly. P., 1868. P. 346). М., младший из 3 сыновей трапезундского имп. *Алексея I Великого*

Комнина (1204–1222), вступил на престол после смерти своего старшего брата *Иоанна I Аксуха* (1235–1237/38). Средний сын Алексея I Иоанникий принял монашеский постриг, вероятно еще до воцарения М. В. К. (*Шукуров*. 2001. С. 112–114). При М. Трапезундская империя вынуждена была платить дань тюркам-сельджукам и позднее монголам. В 1243 г., когда монг. войско полководца Байджу начало наступление на малоазийские владения сельджуков, образовалась антимонгольская коалиция представителей сельджукского Румского султаната, никейцев и трапезундцев. М. В. К. лично участвовал в войне во главе своего войска, 26 июня 1243 г. в битве при Кёседаге (западнее Эрзинджана) союзники были разбиты. В 1246 г. М. В. К. совершил поездку в ставку монг. хана Гуюка и, вероятно, признал свою вассальную зависимость от монголов. В 1253 г. послы М. В. К. встречались с франц. кор. Людовиком IX в Сидоне (ныне Сайда, Ливан), где еще сохранялись владения крестоносцев. М. обращался к Людовику с предложением заключить брачный союз с французским королевским домом, но получил отказ. Людовик же попытался привлечь М. В. К. к союзу с Латинской империей против никейского имп. *Иоанна III Дуки Ватаца*, чьи позиции особенно усилились в М. Азии и на Балканах в предыдущие годы. Однако М. В. К. отказался от этого. Наоборот, в 1260 г. он заключил союз с *Никейской империей*, а также урегулировал церковные отношения Трапезунда и К-поля. Трапезундские митрополиты получили от К-польской Церкви право самостоятельно избирать и рукополагать епископов в своей епархии. Согласно упоминанию в этом документе, вероятно, в это время предполагалось заключение династического брака между трапезундскими Комнинами и никейскими Палеологами, но позднее этот проект не состоялся (RegPatr, N 1351; *Успенский*. 2003. С. 131–135). Крупнейшим внешнеполитическим успехом М. В. К. стал захват Синопа в 1254 г., который до этого находился в руках сельджуков. Для похода на Синоп М. В. К. получил одобрение от иран. монголов, к-рые в целом были заинтересованы в ослаблении сельджукского Румского султаната за счет поддержки более мелких гос-в в Анатолии, таких как Трапезунд.

М. В. К. был женат трижды. В браке с Анной Ксилолаей († 1245 или 1250), представительницей трапезундской знатной фамилии, род. *Андроник II Великий Комнин* (император Трапезунда в 1263–1267). Вторая жена М. В. К.— Русудан, груз. княжна († до 1253), родила царевну Феодору, к-рая в 1284 г. пыталась захватить трапезундский престол. После 1253 г. М. В. К. женился на Ирине Сирикене, также происходившей из Трапезунда. В браке родились 2 сына, *Георгий Великий Комнин* (император в 1267–1280) и *Иоанн II Великий Комнин* (император в 1280–1297), и 2 дочери, неизвестные по имени, одна из которых была выдана замуж за груз. царя Деметре II (1270–1289).

Имп. Мануил I Великий Комнин. Серебряный аспр. Аверс. Реверс. 1250–1263 гг.

От периода правления М. В. К. сохранилась ц. Св. Софии в совр. Трабзоне. Годы ее строительства неизвестны; М. В. К. был ее ктитором. До XIX в. в храме находилась фреска с изображением М. В. К., ныне утраченная.

Лит.: *Petit L.* Acte synodal du patr. Nicephore II sur les privileges du metropolitain de Trebizonde (10 Jan. 1260) // ИРАИК. 1903. Т. 8. С. 163–171; *Vajay S., de.* Essai chronologique a propos de famille du Grand Comnene Manuel (1238–1263) // ByzF. 1979. Bd. 6. S. 281–291; *Карпов С. П.* Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII–XV вв., М., 1981; *он же.* История Трапезундской империи. СПб., 2007; *Βάρζος Κ.* Οἱ τρεῖς γάμοι καὶ τα τέκνα τοῦ Μανουὴλ Μεγάλου Κωμνηνοῦ // Βυζαντινα. Θεσ., 1982. Т. 11. Σ. 55–74; PLP, N 12113; ODB. Vol. 2. P. 1290–1291; *Шукуров Р. М.* Великие Комнины и Восток (1204–1461). СПб., 2001. С. 112–114, 159–167; *Успенский Ф. И.* Очерки истории Трапезундской империи. СПб., 2003². С. 126–136.

МАНУ́ИЛ III ВЕЛИ́КИЙ КОМНИ́Н (16.12.1364 – ок. 5.03.1417, Трапезунд, ныне Трабзон, Турция), император *Трапезундской империи* (с 20 марта 1390). М. В. К.— младший сын имп. Алексея III Великого Комнина и Феодоры Кантакузины; стал наследником престола в 1377 г., после смерти его старшего брата Василия. В период правления М. В. К. Трапезунд был вынужден лавировать между державами Османов и Тамерлана, попадая от них в зависимость. М. В. К. был свидетелем борьбы огромных сил мусульм. мира, повлиять на ход к-рой он был не в состоянии. В кон. XIV в. давление на Трапезунд оказывал османский султан Баязид I, к-рый в 1398–1400 гг. провел кампанию в Вост. Анатолии, расширяя свои владения. Он захватил Амис (Самсун), Севастию (Сивас) и ряд др. крепостей, вплотную приблизившись к границам Трапезунда. В 1396/97 г. войско туркменского правителя Сулейман-бека ибн Хаджи Амира захватило Керасунт, прежде принадлежавший Трапезунду. М. В. К. поддерживал тесный союз с палеологовской Византийской империей, а также с эмиром Эрзинджана Мутаххартаном, стремясь тем самым нейтрализовать османскую угрозу.

Важнейшим партнером Трапезунда на Западе являлась Венеция, чьи купцы пользовались значительными привилегиями в трапезундской торговле. В 1391 г. М. подтвердил договор с Венецией, заключенный еще в 1319 г. В 1396 г. М. В. К. подписал «Золотую буллу», к-рая позволяла венецианцам вести торговлю в Трапезунде без пошлин, иметь свою церковь, банк и юридическую контору. В 1416 г., когда в Трапезунде сломались городские часы, М. В. К. отправил механизм в Венецию для ремонта. В это же время отношения с генуэзцами были враждебны. В 1416 г. они даже готовились к войне с Трапезундом, хотя о дальнейшем развитии этого конфликта сведений нет.

Вероятно, уже в 90-х гг. XIV в. дипломаты М. В. К. и др. противников султана Баязида вступили в контакты со среднеазиат. завоевателем Тимуром, предлагая ему выступить против Османов. При этом М. В. К. не разрывал отношений и с Баязидом I, возможно осознавая, что вторжение Тимура может быть угрозой одновременно для всех гос-в Анатолии. М. В. К. и Баязид накануне появления Тимура в М. Азии сблизились уже настолько, что в 1400/01 г. Баязид захватил у туркмен Керасунт

и вернул его во владение М. В. К. (*Шукуров*. 2001. С. 275–281). По сообщению испан. посла Руи Гонсалеса де Клавихо, посетившего Трапезунд в 1404 г., в этой тревожной обстановке против М. В. К. даже сложился заговор части трапезундской знати, к-рая подговаривала царевича Алексея (имп. *Алексей IV* ок. 1417–1429) свергнуть отца. Дата этих событий неизвестна, но, по предположению Р. М. Шукурова, это могло происходить ок. 1401–1402 гг., в период лавирования М. В. К. между мусульм. державами и напряженного ожидания появления Тимура (Там же. С. 182). Вскоре отец и сын помирились.

Ситуация резко изменилась весной 1402 г., когда армия Тимура пришла с востока в М. Азию. Тимур потребовал у М. В. К. присоединиться к нему. В ответ на вероятный отказ М. В. К. войска Тимура напали на неск. приграничных крепостей, что вскоре убедило М. В. К. в необходимости подчиниться требованиям завоевателя. Вероятно, весной 1402 г. М. В. К. явился в ставку Тимура

Имп. Мануил III Великий Комнин. Серебряный аспр. Аверс. Реверс. 1390–1417 гг.

близ Эрзурума, признал себя его вассалом, однако военные силы трапезундцев в дальнейших Тимуровых походах не участвовали. Не исключено, что Тимур сделал уступки М. В. К., т. к. был заинтересован в нем как в посреднике между его державой и христ. Европой. После победы Тимура в битве при Анкаре 28 июля 1402 г. он на некоторое время стал неоспоримым гегемоном в М. Азии, Османская держава была на время дезорганизована. В 1403 г. часть войск Тамерлана, перемещавшихся по М. Азии, разграбила Керасунт, но отказалась наступать на Трапезунд, не желая переходить высокие горы. В 1402 г. Тимур назначил наместником в Анатолии Миран-шаха, однако в следующем году Армения, Азербайджан, Грузия и Трапезунд были объединены в удел Халиль-Султана, младшего сына Миран-шаха. В 1404 г. тот же удел был передан Умар-Мирзе, старшему сыну Миран-шаха. Все эти правители были непосредственными сюзеренами М. В. К. и держали в Трапезунде своих представителей. Однако после смерти Тимура (18 февр. 1405) в его империи началась междоусобица, и интерес к окраинным владениям, в т. ч. к Трапезунду, был потерян. До 1411 г. формально власть здесь сохранял Халиль-Султан, но к.-л. событиями его правление не отмечено. Затем этот удел перешел к Шахруху, сыну Тимура. До своей смерти М. В. К. признавал Шахруха сюзереном. В вост. источниках сохранились упоминания о письме М. В. К. Шахруху, посланном до 1416/17 г., в к-ром он выражал свою покорность (*Шукуров*. 2001. С. 287–288). Кроме того, могущественную силу среди соседей Трапезунда в это время показало тюрк. племя Кара-коюнлу, с к-рым М. В. К. поддерживал дипломатические контакты.

Описания М., его двора и страны оставил испанский посол Гонсалес де Клавихо, посетивший Трапезунд 11–24 апр. 1404 г. на пути в Самарканд к Тимуру. Посол был принят во дворце М. В. К. и его сыном Алексеем. По описанию, император и его сын предстали в торжественных одеяниях, на их головах были высокие шапки, обтянутые шкурой куниц, украшенные золотыми нитями и журавлиными перьями (*Клавихо*. 1990. С. 56–57).

О последних годах правления М. В. К. сведений очень мало. В 10-х гг. XV в. обострилось соперничество между М. В. К. и его сыном Алексеем. По слухам, известным испанскому дипломату и путешественнику Перо Тафуру, М. В. К. был убит Алексеем в ходе попытки переворота, к-рую поддержал османский султан Мехмед I (*Тафур*. 2006. С. 158–159). Т. о., обстоятельства и дата смерти М. В. К. точно неизвестны. В трапезундской хронике Михаила Панарета указано, что М. В. К. умер 5 марта 1412 г., но также говорится, что он правил 27 лет, т. е. мог умереть в 1417 г. В арм. источниках М. В. К. и Алексей фигурируют как соправители до 1414 г. Алексей как единоличный правитель Трапезунда впервые упоминается в сент. 1416 г. (*Bryer*. 1988. N VII. P. 315–316; *Шукуров*. 2001. С. 296–297). Вероятно, в эти годы происходило постепенное отстранение М. В. К. от власти его сыном, но подробности этих событий неясны.

М. В. К. был женат дважды. 6 сент. 1376 г. он женился на вдове своего старшего брата Василия Евдокии (Гюльхан), дочери груз. царя Давида IX. В браке род. наследник М. В. К. Алексей (трапезундский император в 1417–1429). В 1396 г. 2-й женой М. В. К. стала Анна Филантропина, представительница визант. фамилии Дук, привезенная из К-поля. Одновременно сын М. В. К. Алексей женился на Феодоре Кантакузине, также из К-поля. Эти браки подчеркивали особые тесные союзнические отношения между К-полем и Трапезундом, к-рые М. В. К. поддерживал в течение всего своего правления. Еще один сын М. В. К., вероятно от брака с Анной, упоминается в «Истории» Георгия Сфрандзи; его имя неизвестно. По предположению Шукурова, одна из дочерей М. В. К. в нач. XV в. могла быть выдана за Тимура (*Шукуров*. 2001. С. 290, 370).

Лит.: *Miller W.* Trebisond: The Last Greek Empire. L.; N. Y., 1926. P. 70–79; *Карпов С. П.* Трапезундская империя и западноевроп. гос-ва в XIII–XV вв. М., 1981; *он же.* История Трапезундской империи. СПб., 2007; PLP, N 12115; *Bryer A.* The Faithless Kabazitai and Scholarioi // *Idem.* Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus, 800–1900. L., 1988. N VII. P. 309–327; *Клавихо, Руи Гонсалес де.* Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406) / Пер. со староиспан., предисл. и коммент.: И. С. Мирокова; отв. ред.: Г. Г. Бердзе, К. К. Куция. М., 1990; ODB. Vol. 2. P. 1292; *Шукуров Р. М.* Великие Комнины и Восток (1204–1461). СПб., 2001. С. 112–114, 159–167; *Успенский Ф. И.* Очерки истории Трапезундской империи. СПб., 2003². С. 230–239; *Тафур П.* Странствия и путешествия / Пер., предисл. и коммент.: Л. К. Масиеля Санчеса. М., 2006.

МАНУИ́Л АРГИРО́ПУЛ [Мануил Аргир; греч. Μανουὴλ Ἀργυρόπουλος, Ἀργυρός], маистор, визант. мелург (кон. XIV — 1-я пол. XV в.). Самое раннее упоминание его имени содержится в Аколуфии 1390–1410 гг. (Athen. Bibl. Nat. 899. Fol. 124v: τοῦ Ἀργυροπούλου). Мелург принадлежал к роду Аргиропулов, одному из самых известных на Крите и в К-поле, мн. его представители преуспели в науке (напр., гуманист Иоанн Аргиропул — см.: *Iorga*. 1989. Σ. 21) и в церковной музыке (напр., мелурги *Георгий Аргиропул*, Иоанн

Аргиропул, Феодор Аргиропул и Феофилакт Аргиропул — см.: *Jakovljević.* 1988. Σ. 45).

Тождество М. А. и Мануила Аргира с о-ва Родос (см., напр.: Ath. Iver. 975. Fol. 101, сер. XV в.), по-видимому, подтверждается свидетельством *Мануила Хрисафа* в Матиматарии 1458 г.: «Аргиропула с Родоса» (Ath. Iver. 1120. Fol. 196), впосл. воспроизводившимся в др. рукописях (напр.: БАН. РАИК. № 42. Л. 32, сер. XVIII в.). В то же время указание на родосское происхождение часто сопровождает только прозвище мелурга в форме Ἀργυρός (Ath. Cutl. 456. Fol. 293v, 1443 г.; Ath. Pantel. 1271. Fol. 119, кон. XVII — нач. XVIII в.; Ath. Xeropot. 287. Fol. 68v, 1724 г.; 319. Fol. 59–161, 1-я пол. XVIII в.; Lond. Brit. Lib. Egerton. 2393. Fol. 29–39, 1-я пол. XVIII в.; Ath. Paul. 146. P. 155–249, 1758 г.). В рукописи Athen. Bibl. Nat. 899 наряду с Аргиропулом упоминается Аргир с Родоса (Fol. 46); в списке мелургов нач. XIX в. (Ath. Xeropot. 318. Fol. 140–143) имена Аргира Родосского и М. А. приведены также отдельно. Тем не менее в пользу свидетельства Мануила Хрисафа говорит двойная атрибуция 2 произведений в разных списках: кратима τοτοοοτο 4-го гласа, надписанная Маунилом Хрисафом как произведение Аргиропула, в др. кодексах того же времени помещена с именем М. А. (Sinait. gr. 1312. Fol. 137, XV в.), а «украшение» матимы прп. *Иоанна Кукузеля* на память архангелов (8 нояб.) «Невещественное существо» (Τὴν ἄυλον οὐσίαν) 2-го гласа приписывается как М. А. (РНБ. Греч. № 126. Л. 209 об.— 210 об., 2-я пол. XV в.), так и Мануилу Аргиру (Sinait. gr. 1251. Fol. 64v, XV в.; Ath. Cutl. 438. Fol. 67, XVI в.).

Титул маистора, сопровождающий имя М. А. в рукописях, свидетельствует о том, что его мастерство в музыкальном искусстве чрезвычайно высоко оценивалось как в его время, так и в последующие века. Его произведения, копировавшиеся вплоть до кон. XVIII в., принадлежат к к-польской певч. традиции, что отражено в надписаниях (см., напр.: Ath. Philoth. 122. Fol. 240v, 1-я пол. XV в.).

Из надписания мелоса М. А. на 4-й плагальный (8-й) глас для 15-сложника *Иоанна Ласкаря* «Да светит мне свет невечерний» (Λάμψον μοι φῶς ἀνέσπερον) в Пападики 1463 г. Athen. Bibl. Nat. 2604 (Fol. 268v) следует, что первый был учеником второго — известного учителя пения и основателя школы церковной музыки на Крите, носившего титул *лампадария* (см.: *Jakovljević.* 1988. Σ. 45; др. список 15-сложника: Ath. Iver. 993. Fol. 227–228v, сер. XVII в.). Во мн. случаях сочинения Ласкаря и М. А. помещаются в одних и тех же кодексах (напр., в Пападики кон. XVI — нач. XVII в. Ath. Doch. 315. Fol. 138v; об отношениях 2 мелургов см.: *Στάθης.* 1977. Σ. 95, 107, 182, 183). Еще один 15-сложник, распетый М. А.,— «Царица небес, Всецарица Дево» (Βασίλισσα τῶν οὐρανῶν, παντάνασσα Παρθένε) на 4-й плагальный глас (Ath. Dionys. 570. Fol. 166–167, кон. XV в.; Ath. Iver. 993. Fol. 275–275v; Ydra. Iliou. 597. Fol. 421, кон. XVII в.; Lesb. Leim. 459. Fol. 398v — 399; 238. Fol. 417v — 418, обе ркп.— ок. 1700 г.; 8. Fol. 246v — 247, кон. XVIII в.; РНБ. Греч. № 130. Л. 519 об., нач. XVIII в.; Andros. Korthiou. 10. Fol. 345–414, 2-я четв. XVIII в.; Athen. Bibl. Nat. 893. Fol. 348v — 349, 1747 г.; РНБ. Греч. № 711. Л. 315, XVIII в.; транскрипция хартофилакса *Хурмузия* в нотации *Нового метода:* Athen. Bibl. Nat. 706. Fol. 434v — 439, 1819 г.). См. также др. рукописи с богородичными *матимами* М. А.: Ath. Xeropot. 291. Fol. 1–74v, 1-я пол. XVIII в.; 307. Fol. 403v — 483, 1767–1770 гг.; Ath. Doch. 310. Fol. 1–35, 2-я пол. XVIII в.

Наибольшее распространение в рукописной традиции получили причастны М. А.: «Хвалите Господа с небес» на 1-й глас (Sinait. gr. 1312. Fol. 103v), на 4-й глас с названием φθορικόν (БАН. РАИК. № 154. Л. 214, 1430 г.; Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 254, ок. 1430 г.; Ath. Philoth. 122. Fol. 226v; Athen. Bibl. Nat. 2837. Fol. 189v — 190, 1457 г.; Ath. Iver. 993. Fol. 117–117v, сер. XVII в.; 987. Fol. 393–395v, после 1731 г.; Sinait. gr. 1283. Fol. 81v, XVII в.; Ydra. Iliou. 597. Fol. 296; Lesb. Leim. 459. Fol. 284; РНБ. Греч. № 130. Л. 361; Andros. Korthiou. 10. Fol. 293–298v; Andros. Agias. 34. Fol. 338–345, 1756 г.; БАН. РАИК. № 42. Л. 466; Ath. Xeropot. 307. Fol. 348v — 354; РНБ. Греч. № 132. Л. 374 об., посл. треть XVIII в.; № 711. Л. 225; транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. 705. Fol. 112v — 113) на 1-й плагальный глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 121), с названием βουλγάρα (Lesb. Leim. 282. Fol. 81–82, 2-я пол. XVI в.), на 2-й плагальный (6-й) глас с названием βουλγάρα (Sinait. gr. 1323. Fol. 159, XV в.; Meteor. Metamorph. 192. Fol. 160, XV в.; Patm. 819. Fol. 214–215, сер. XVII в.; Liverpool. Sydney Jones Library. Mayer. 12053. Fol. 353v — 354v, 1662 г.; Ath. Doch. 337. Fol. 204v — 207, 1764 г.), на глас βαρύς (7-й) (Sinait. 1293. Fol. 260v, XV в.; Athen. Bibl. Nat. 928. Fol. 119v, XV в.; БАН. РАИК. № 154. Л. 223; Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 253v; Ath. Philoth. 122. Fol. 223; РНБ. Греч. № 126. Л. 124–124 об.— 2 распева; Ath. Simon. Petr. 1. Fol. 115–116, нач. XVII в.; Patm. 819. Fol. 219v — 220; Liverpool. Sydney Jones Library. Mayer. 12053. Fol. 359–359v; Ydra. Iliou. 597. Fol. 305v; Andros. Agias. 89. Fol. 242v — 246, ок. 1700 г.; РНБ. Греч. № 130. Л. 376 об.; Andros. Korthiou. 10. Fol. 306v — 310; Ath. Iver. 987. Fol. 408v — 409; Andros. Agias. 34. Fol. 352v — 357v; Ath. Xeropot. 307. Fol. 358–362; РНБ. Греч. № 132. Л. 388; № 711. Л. 234) и на 4-й плагальный глас, в т. ч. с названием ὀργανικόν (Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 256v; Ath. Philoth. 122. Fol. 227, 240v (ὀργανικόν μετὰ ἴσου); Ath. Iver. 974. Fol. 6v — 7v, 1-я пол. XV в.; 993. Fol. 128–129v; РНБ. Греч. № 126. Л. 125; № 130. Л. 381–381 об. (ὅλον φθορικόν); № 132. Л. 393 об.; № 711. Л. 236 об.; Ath. Doch. 314. Fol. 22–24v; Ath. Cutl. 436. Fol. 141–141v, обе ркп.— XVI в.; БАН. РАИК. № 154. Л. 210, 227 об.; № 30. Л. 59 об., посл. четв. XVI в.; № 42. Л. 483; Lesb. Leim. 258. Fol. 71–71v, 243–244v, 20-е — 40-е гг. XVII в.; Patm. 819. Fol. 222; Liverpool. Sydney Jones Library. Mayer. 12053. Fol. 363v — 365; Ydra. Iliou. 597. Fol. 309; Andros. Agias. 89. Fol. 246–250; 34. Fol. 357v — 377v; Andros. Korthiou. 10. Fol. 310–314v; Ath. Xeropot. 307. Fol. 362v — 367) (см. также ркп.: Ath. Cutl. 456. Fol. 94v — 95v; Ath. Iver. 974. Fol. 189; 993. Fol. 143v; Ath. Greg. 5. Fol. 171–191, кон. XVII в.), «В память вечную» на глас πρωτόβαρυς (3-й) (Lesb. Leim. 258. Fol. 71v), «Чашу спасения» на глас βαρύς (Ath. Philoth. 122. Fol. 223v; Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 254), «Тело Христово» на 4-й глас (Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 271v — 273) (см. также: Ath. Doch. 315. Fol. 149—164, кон. XVI — нач. XVII в.).

Из др. песнопений литургии именем М. А. надписаны аллилуиарии 3-го гласа (Liverpool. Sydney Jones Library. Mayer. 12053. Fol. 29–35) и

4-го гласа (Ath. Philoth. 137. Fol. 105, нач. XVII в.) (см. также: Lond. Brit. Lib. Add. 57942. Fol. 102–105, кон. XV в.; Padua. Univ. 1137. Fol. 167–167v, нач. XVII в.), херувимские 3-го, 1-го плагального и 2-го плагального гласов (Ath. Laur. 635. Fol. 110v – 112, 1436 г.– ркп. *Давида Редестского* (все 3); Ath. Doch. 315. Fol. 121v – 135v (2-я); Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 462v, 1453 г. (1-я, «украшенная» Мануилом Хрисафом)).

М. А. составил мелос стихов 3-й статии песнопения «Блажен муж» на 4-й плагальный глас «Ты же, Господи, заступник мой еси» (Athen. Bibl. Nat. 2837. Fol. 57, 1457 г.; Ydra. Iliou. 597. Fol. 44v; Andros. Korthiou. 10. Fol. 45v – 49v; БАН. РАИК. № 42. Л. 32; Sinait. gr. 1298. Fol. 72, XVIII в.; 1299. Fol. 49, 1715 г.) и «Аз уснух и спах» (БАН. РАИК. № 154. Л. 42), стихиры свт. Николаю Мирликийскому (6 дек.) «Человече Божий» (Ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ) 2-го плагального гласа (Ath. Iver. 975. Fol. 101–101v; транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. 729. Fol. 165v – 170, 1-я пол. XIX в.), стихи непорочнов на погребение монахов «Мене ждаша, Господи» (Ἐμὲ ὑπέμειναν Κύριε) на 1-й плагальный глас и «Стопы моя» (Τὰ διαβήματά μου) на 3-й глас (Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 397v – 398v), *кратим* (ихим), в т. ч. 4-го гласа (Sinait. gr. 1530. Fol. 46v – 47v, XVII в.; Ath. Xeropot. 287. Fol. 68v – 70; Lond. Brit. Lib. Egerton. 2393. Fol. 29–39; см. также: Ath. Pantel. 1046. Fol. 34–93v, XVI в.; 1271. Fol. 119; Ath. Xeropot. 319. Fol. 59–161).

Нек-рые произведения надписаны только прозвищем Аргиропул, поэтому не всегда возможно определить, принадлежат ли они М. А. или др. вышеуказанным мелургам (см. ркп.: Ath. Iver. 973. Fol. 8–20, 43v, 48v – 49v, нач. XV в.; Soc. of Antiquaries of London. 48. Fol. 361–361v; Ath. Philoth. 122. Fol. 57–68, 212, 221; Liverpool. Sydney Jones Library. Mayer. 12053. Fol. 353v – 354v; Ath. Iver. 949. Fol. 8–20, 150–152, кон. XVII – нач. XVIII в.).

Лит.: *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 1–4 (по указ.); *idem.* Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιίᾳ καὶ ἔκδοσις τῶν κειμένων εἰς ἓν Corpus. Ἀθῆναι, 1977; *idem.* Ἀναγραμματσμοὶ καὶ μαθήματα (по указ.); *idem.* Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς: Μετέωρα. Ἀθῆναι, 2006. Σ. 68, 197; *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 267–268; *Jakovljević A.* Δίγλωσση παλαιογραφία καὶ μελωδοὶ-ὑμνογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκωσία, 1988; *Iorga N.* Τὸ Βυζάντιο μετὰ τό Βυζάντιο / Πρόλογος Ν. Σβορώνου, μετάφραση Γ. Καρά. Ἀθήνα, 1989. Σ. 21; *Герцман Е. В.* Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996–1999. Т. 1–2 (по указ.); *Καραγκούνης Κ.* Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλος τῶν χερουβικῶν τῆς Βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιΐας. Ἀθῆναι, 2003. S. 231–233; *Γιαννόπουλος Ε.* Ἡ ἄνθηση τῆς ψαλτικῆς τέχνης στὴν Κρήτη (1566–1669). Ἀθήνα, 2004 (по указ.); *idem.* Τὰ χειρόγραφα ψαλτικῆς τέχνης τῆς νήσου Ἄνδρου. Ἄνδρος, 2005 (по указ.); *idem.* Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς: Ἀγγλία. Ἀθήνα, 2008 (по указ.); *Μπαλαγεώργος Δ., Κρητικοῦ Φ.* Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς Σινᾶ. Ἀθήνα, 2008. Τ. 1. Σ. 137, 145, 171, 182, 297, 298, 305, 356, 398, 410, 421, 429, 524, 525, 527, 548, 578, 590; *Χαλδαιάκης Α.* Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς: Νησιωτικὴ Ἑλλας. Ἀθῆναι, 2005. Τ. 1: Ὕδρα. Σ. 82, 98, 101, 107; *Touliatos-Miles D.* A Descriptive Catalogue of the Musical Manuscript Collection of the National Library of Greece: Byzantine Chant and Other Music Repertory Recovered. Surrey, 2010. P. 64, 124, 458.

М. Струбакис, С. И. Никитин

МАНУ́ИЛ ВЛАТИ́Р [греч. Μανουὴλ Βλατηρός], *доместик* ц. Св. Софии в Фессалонике, визант. мелург (1-я пол. XV в.). Он свидетельствует о себе как о доместике в кодексе, написанном им в 1422 г.: «Закончил настоящии Аколуфии рукой моей, доместика Святой Софии господина Мануила Влатира, в лето... Третьего индиктиона 3-го месяца января 17» [=1422] (Ath. Iver. 985. Fol. 208v). Фессалоникийское происхождение М. В. указано в большинстве певч. рукописей. В кодексе XVIII в. Athen Bibl. Nat. 898 в примечании к одному из произведений упомянуто, что это «творение господина Влатира из Фетталии» (Fol. 314), без уточнения, что окрестности Фессалоники назывались первоначально Фетталией. Опираясь на это свидетельство, а также на данные рукописи Ath. Chil. 144, А. Яковлевич утверждал, что М. В. был фессалийцем, однако в той же работе (*Jakovljevic.* 1988. Σ. 47), опираясь на сведения из афинских кодексов, он помещает этого мелурга в Фессалонику; в предыдущей главе этой работы содержится объяснение, что термин Θησσαλικόν относится к окрестностям Фессалоники, а не к Фессалии. В источниках встречаются и др. написания его прозвища: Βλατερό, Βλατυρό, Βλατή, Βλατερά, Βλασιρός, Βλατιρός (см. соответственно рукописи: Ath. Iver. 1120. Fol. 516, 1458 г.; Thessal. Vlatadon. 46. Fol. 87–105v, 1591 г.; Athen. Bibl. Nat. 928. Fol. 147v, XVI в.; 894. Fol. 450v; 893. Fol. 178v; 898. Fol. 230v, 3 посл. рукописи – XVIII в.). Самая ранняя запись его песнопений встречается в автографе Ath. Iver. 985 (С. Ламброс ошибочно датировал его 1425 г.: *Lambros S.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Camb., 1900. Vol. 2. P. 244; Яковлевич исправил эту ошибку (6930–5508=1422): *Jakovljevic.* 1988. Σ. 47, ὑποσημ. 2; Г. Статис приводит старую датировку: *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 3. Σ. 816–826).

У М. В. были и др. произведения, не вошедшие в кодекс Ath. Iver. 985; более поздние его песнопения содержатся, напр., в таких кодексах, как Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 269v, 1453 г.; Ath. Iver. 1120. Fol. 500v, 516, 1458 г. Ему принадлежат аллилуиарий на глас νενανώ, херувимская 2-го плагального гласа с кратимой, причастны «Хвалите» на гласы 1-й плагальный, βαρύς и 4-й плагальный, «Вкусите» на 1-й глас и 2-й плагальный глас, «Ядый Мою Плоть» на глас βαρύς, «Дух Твой Святый не отыми от нас, молимся Тебе, Человеколюбче» на 1-й глас.

Лит.: *Βέης Ν.* Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς μονὰς τῶν Μετεώρων. Ἀθῆναι, 1967. 2 τ.; *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 1–3 (по указ.); *idem.* Ἀναγραμματσμοὶ καὶ μαθήματα (по указ.); *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 267–268; *Jakovljevic A.* Δίγλωσση παλαιογραφία καὶ μελωδοὶ-ὑμνογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκωσία, 1988. Σ. 46–48.

И. Льякос

МАНУ́ИЛ ГАВА́ЛА – см. *Матфей,* митр. Эфесский.

МАНУ́ИЛ ГАЗИ́С [греч. Μανουὴλ Γαζῆς] (1-я пол. XV в.), *лампадарий,* визант. мелург. Биографические сведения о М. Г. почти не сохранились. В рукописях упоминается как лампадарий, но без уточнения церкви или города (напр., Athen. Bibl. Nat. 2401. Fol. 274, 1-я пол. XV в.: «сочинение Мануила Газиса лампадария...»). Занимался также преподаванием; в частности, его учеником был Ангелос Григориос (или Григориу), писец и мелург, к-рый в рукописи Sinait. gr. 1566 относительно одного из причастнов написал: «Сочинение Мануила Газиса, моего учителя» (Fol. 36) (*Shartau, Alexandru.* 1994). Кроме того, отдельные ремарки в рукописях указывают на его связи с зап. муз. культурой. Напр., в певч. Анфологии Lesb. Leim. 244 (XVI в.) содержится славословие М. Г., к-рое, согласно предваряющей ремарке, было заказано Леонардом, правителем Агия-Мавры (Санта-Маура, ныне о-в Лефкада). Вероятнее всего, под этим именем подразумевается

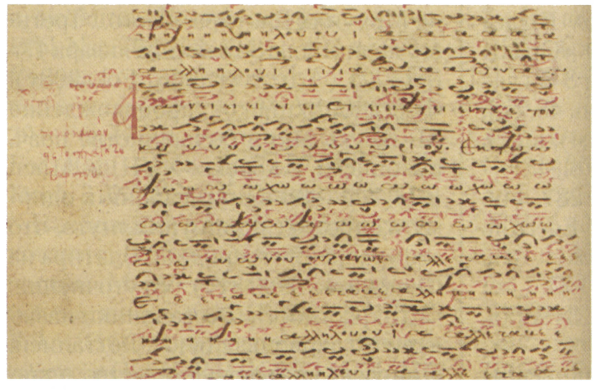
граф острова Леонардо II Токко (1375/1376–1418/1419), покровитель искусств, имевший дружественные отношения с визант. императором (*Adamis.* 1972. P. 738–739). Кроме того, сохранились 2 распева «Верую», 4-го и 1-го плагального (5-го) гласов, приписываемые М. Г. (напр., в рукописях: Ath. Laur. Θ. 162. Fol. 339v, 1788 г.; Ath. Doch. 315. Fol. 136v, кон. XVI в.; Paris. Suppl. gr. 1171. Fol. 51v, XVII в. (сохр. частично, со слов «И в Духа Святаго»)). Для визант. церковно-певч. практики в отличие от западной не было характерно распевное исполнение «Верую», поэтому эти песнопения могли быть созданы под влиянием католич. традиции.

В рукописной традиции XV–XVIII вв. встречаются следующие калофонические песнопения М. Г.: причастен «Хвалите» гласа πρωτόβαρυς (РНБ. Греч. № 126. Л. 125 об., 2-я пол. XV в.), матимы в жанре стихир — «Воспойте, людие, Матерь» (на Успение Пресв. Богородицы) 1-го плагального гласа (Athen. Bibl. Nat. 937. Fol. 241–243, 1552 г.; РНБ. Греч. № 130. Л. 663 об., нач. XVII в.; Lesb. Leim. 231. Fol. 237–238, ок. 1700 г.), «Слава в вышних» (на Рождество Христово) 1-го гласа τετράφωνος с указанием «ὀργανικόν» (РНБ. Греч. № 126. Л. 126), «Чиноначальник вышних сил» (арх. Михаилу) 1-го гласа (БАН. РАИК. № 30. Л. 139 об., посл. четв. XVI в.), калофонический стих «Яко во смирении нашем» (Пс 135. 23) 4-го плагального (8-го) гласа (Athen. Bibl. Nat. 2401. Fol. 274). Песнопение «Всякое дыхание» 4-го плагального гласа в рукописях, бóльшая часть из которых была написана в XVIII–XIX вв., как правило, сопровождается примечанием, что некоторые его приписывают М. Г., а другие — прп. *Иоанну Кукузелю* (Athen. Bibl. Nat. 893. Fol. 124, 1747 г.; РНБ. Греч. № 711. Л. 132 об., XVIII в.).

Регулярно копировался распев стиха полиелея «Молнии в дождь» (Пс 134. 7б) 1-го гласа, представлявший собой украшенную М. Г. редакцию сочинения *Константина Магулы* (Ath. Xeropot. 280. Fol. 16, 2-я пол. XVI в.; 313. Fol. 97, 1794 г.; РНБ. Греч. № 136. Л. 51, 1-я пол. XVII в.; № 130. Л. 85 об., нач. XVIII в.; Ath. Karakal. 218. Fol. 223v, кон. XVII — нач. XVIII в.; БАН. РАИК № 35. Л. 164 об.— 166., нач. XVIII в.; Ath. Pantel. 984. Fol. 148, сер. XVIII в.; Ath. Xen. 123. P. 147, 2-я пол. XVIII в.; Ath. Iver. 1180. Fol. 121v и др.).

Ряд сочинений М. Г. представлен в виде «экзегезисов» *Петра Пелопоннесского* (напр., «Всякое дыхание» 4-го гласа в ркп. Lesb. Leim. 243. Fol. 112–114v, 1790–1800 гг.; CPolit. Bibl. Patr. K. Ananiadou. 3. Fol. 182v — 185, 1811 г.) и *Петра Византийского* (то же песнопение, в ркп. Zakinfos. P. Gritsanis 36. P. 461–464, 1808 г.). Нек-рые песнопения М. Г. были записаны средствами нотации *Нового Метода* хартофилаксом *Хурмузием* (напр., «Молнии в дождь»: S. Sepulcri. 704. Fol. 17v–20). Распев «Верую» 4-го гласа был опубликован «согласно толкованию Марка Василиоса», а также с транскрипцией на 5-линейные ноты Г. Пахтикосом в кн. «Музыка» (Μουσική. Κωνσταντινούπολις, 1912. Т. 1. Σ. 292–293, 295–297).

Творческая деятельность М. Г., вероятно, высоко оценивалась музыкантами последующих веков; об этом можно судить, в частности, по эпитету «искуснейший» (δεινότατος) в каталоге музыкантов Ath. Xeropot. 318, нач. XIX в. В истории визант. певч. культуры он известен прежде всего благодаря 2-голосным сочинениям в стиле, подобном «cantus planus binatim» (или «диафония»). К ним относятся 2 воскресных причастна: 1-й сохранился в 2 рукописях — Athen. Bibl. Nat. 2401. Fol. 328–328v и Athen. Bibl. Nat. 904. Fol. 241v — 242, 2-й — в рукописи Athen. Bibl. Nat. 2401. Fol. 216v. В их записи использовалось 2 цвета чернил: черный для верхнего голоса и красный для нижнего, вероятно, во избежание путаницы. В рубриках, предваряющих эти песнопения, даны следующие пояснения: «Красные [невмы] следует петь в четвертом плагальном гласе, а черные — в четвертом автентическом» (Athen. Bibl. Nat. 904), «этот причастен поется двумя [певцами], один — по черным невмам в четвертом гласе, и другой по красным — в четвертом плагальном» (Athen. Bibl. Nat. 2401).



Двухголосный воскресный причастен Мануила Газиса. Певческая рукопись. 1-я пол. XV в. (Athen. Bibl. Nat. 2401. Fol. 216v)

Исследователь М. *Адамис,* впервые обративший внимание на эти композиции, полагал, что они были написаны в 2 гласах одновременно (*Adamis.* 1972). Однако особенности этого стиля, для к-рого характерно моноритмическое движение голосов, зачастую параллельными квинтами и квартами, позволяют предположить, что М. Г. использовал различные гласовые мартирии для указания на первоначальный интервал между голосами (т. е. на квинту) (*Conomos.* 1985. P. 120). Скорее всего оба причастна сочинялись в 4-м гласе. К такому выводу пришел Д. *Кономос* на основании следующих наблюдений. Во-первых, красные чернила, как правило, употреблялись для записи вариантов мелодических фраз (к этому можно добавить, что в ркп. Athen. Bibl. Nat. 2401 красные невмы, судя по весьма тесному расположению, были добавлены после фиксации основной строки нотационных знаков). Во-вторых, срединные мартирии появляются только в верхней строке причастнов, относящейся к 4-му гласу. В-третьих, мелодико-ладовое содержание причастна имеет сходство с др. мелизматическими песнопениями 4-го гласа, в то время как с сочинениями 4-го плагального гласа общих черт не было выявлено.

Как выяснилось в процессе анализа партитурной записи, голоса нередко не согласуются ритмически, что связано с отсутствием соответствующих ритмических знаков в визант. нотации данного периода. Этот факт, а также наличие «бравурной» каденции в высоком регистре во 2-м причастне свидетельствуют о том, что они предназначались для исполнения 2 солистами, а не хором.

Принято считать, что для западноевроп. муз. искусства сер. XV в. подобный полифонический стиль является устаревшим, однако, по мне-

нию ряда исследователей, репертуар церковных приходов (в особенности периферийных районов) мог быть разнообразным и включать как более искусные совр. полифонические сочинения, так и простые архаичные композиции, подобные свободному *органуму* (об этом см.: *Fischer K., von.* Organal and Chordal Style in Renaissance Sacred Music: New and Little-Known Sources // Aspects of Medieval and Renaissance Music: A Birthday Offering to G. Reese / Ed. J. LaRue. N. Y., 1966. P. 173–182; *Pirotta N.* Church Polyphony Apropos of a New Fragment at Foligno // Studies in Music History: Essays for O. Strunk / Ed. H. Powers. Princeton, 1968. P. 113–126). Такие образцы простого двухголосия встречаются в творчестве нек-рых др. музыкантов этого периода, напр. муз. теоретика Иоанна Плусиадина (впосл. *Иосиф*, униат. еп. Мефоны) (см. также: *Στάθης Γ. Θ.* «...τιμὴ πρὸς τόν διδάσκαλον...»: Ἔκφραση ἀγάπης στὸ πρόσωπο τοῦ καθηγητοῦ Γ. Θ. Στάθη: Ἀφιέρωμα στὸ ἑξηντάχρονα τῆς ἡλικίας καὶ στὰ τριαντάχρονα τῆς ἐπιστημονικῆς καὶ καλλιτεχνικῆς προσφορᾶς του. Ἀθῆναι, 2001. Σ. 656–674). По мнению Кономоса, несмотря на то что в визант. музыке такой тип полифонического письма не получил распространения, он подготовил появление *исократимы* неск. десятилетиями позже (*Conomos.* 1985. P. 124).

Лит.: *Adamis M.* An Example of Polyphony in Byzantine Music of the Late Middle Ages // Report of the 11th Congress of the Intern. Musicological Society. Cph., 1972. Vol. 2. P. 737–747; *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 271–272; *Conomos D.* Experimental Polyphony «According to the... Latins» in Late Byzantine Psalmody // Early Music History. 1982. Vol. 2. P. 1–16; *idem.* The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985. P. 76, 118–124. (DOS; 21); *Shartau B., Alexandru M.* A Note on the Late-Byzantine Ecclesiastical Composer Angelos Gregorios sive Gregoriou, a Pupil of Manuel Gazes // CIMAGL. 1994. Vol. 64. P. 18–32.

И. В. Старикова

МАНУ́ИЛ, ГЕО́РГИЙ, АНЕЗИ́НА И МАРИ́Я [греч. Μανουήλ, Γεώργιος, Ἀνεζίνα καὶ Μαρία] († 1861), новомученики (пам. греч. 14 июля). Об этих святых известно благодаря сохранившемуся судебному приговору. Жители с. Мелисурьо (28 км к западу от г. Ханья) Мануил с женой А. и детьми Г. и Марией приняли ислам и получили новые имена – Ибрагим, Фатме, Мустафа и Хатидже. Спустя 8 лет местным

Новомученики Мануил, Георгий, Анезина и Мария. Роспись ц. Специйских трех новомучеников на о-ве Спецес. Нач. XXI в. Мастерская И. Вурдахаса

властям поступил донос, что новообращенные мусульмане совершают крестное знамение до и после еды. На допросе у кадия святые признались, что приняли ислам телом, а не душой. Несмотря на то что по закону, если они не вернутся в ислам, их ожидала смертная казнь, Мануил, Г., А. и Мария не отреклись от Христа и заявили, что хотят умереть христианами. Кадий велел обезглавить новомучеников. Но после вынесения приговора он в последний раз предложил им вернуться в ислам и получить помилование. Однако новомученики предпочли пострадать за Христа. Мануилу в этот момент было 40 лет, А.– 38, Г.– 18, Марии – 16.

Особо почитаются в *Кисамской и Селинской митрополии.* Молебные каноны этим новомученикам составлены Х. Бусьясом по заказу архим. Хризостома (Пападакиса) и Г. Лудаки.

Лит.: *Χρυσόστομος (Παπαδάκης), ἀρχιμ.* Κρητικὴ Παρακλητική. Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος, 2015. Τ. 2. Σ. 50–67.

МАНУ́ИЛ, ГЕО́РГИЙ, ПЕТР, ЛЕО́НТИЙ, СИО́НИЙ, ГАВРИ́ИЛ, ИОА́НН, ЛЕО́НТ, ПАРО́Д И ДРУГИЕ 377 МУЧЕНИКОВ [греч. Μανουήλ, Γεώργιος, Πέτρος, Λέων, Σιώνιος, Γαβριήλ, Ιωάννης, Λέων, Πάροδος καὶ ἕτεροι τριακόσιοι ἑβδομήκοντα ἑπτὰ μάρτυρες] († вскоре после 813), мученики (пам. 22 янв.; пам. визант. 22 и 23 янв.), пострадавшие в Болгарии во время войны с Византией (809–816). Войско болг. хана Крума после долгой осады захватило Адрианополь (813). Согласно хронике Продолжателя Феофана, все жители города во главе с Адрианопольским митр. Мануилом были переселены в Болгарию, где большинство вынуждено было остаться и после мирного договора 816 г., не имевшего статьи об обмене пленными. «Этот удивительный архиерей и его народ хранили на чужбине незыблемой христианскую веру и обратили к истинной Христовой вере многих болгар (этот народ еще не был обращен к благочестию) и повсюду сеяли семена христианского учения, отвращая скифов от варварских заблуждений и приводя их к свету богопознания. По этой причине воспылал на них гневом наследник Крума Мутрагон (Омуртаг.– *Авт.*) и, когда его попытка заставить их отречься от Христа не увенчалась успехом, предал после долгих пыток святейшего Мануила и многих уличенных вместе с ним мученической смерти» (*Theoph. Contin.* V 4). Мануил занимал Адрианопольскую кафедру долгие годы, впервые он упоминается в источниках в 787 г. как участник VII Вселенского Собора (*Mansi.* T. 13. Col. 384).

Согласно Синаксарю К-польской ц. (архетип кон. X в.), в плен было уведено 40 тыс. чел. Из текста сказания следует, что 4 архиерея и др. христиане были казнены не одновременно, а в Синаксарях под датой 22 янв. объединены разные события, происшедшие в 813–816 гг. В сказании сообщается, что через нек-рое время после смерти хана Крума (апр. 814) был казнен митр. Мануил: его распилили надвое и отрубили руки. Останки священномученика были брошены на съедение псам. Хан Омуртаг (814–831), к-рый продолжил преследования христиан, не желавших отрекаться от своей веры, приказал бить епископов Георгия Девельтского и Петра (кафедра к-рого не указана) жезлами, а затем обезглавить. Никейскому еп. Льву распороли чрево (эта епископская кафедра Никеи, или Никицы, находилась во Фракии, подчинялась Адрианополю – *Dujcev, Follieri.* 1963. P. 97). Военачальники Лев и Иоанн, а также Гавриил и Сионий были усечены мечом, пресв. Пард побит камнями, а некий Георгий скончался в результате избиений. В заголовке сказания в Синаксаре К-польской ц. указан также Марин, но в тексте он не упоминается. В числе мучеников были и родственники буд. византийского имп. *Василия I Македонянина* (*Theoph. Contin.* V 4), а также 14 казненных болгарами христиан (пам. визант. 29 февр.), отказавшихся есть

мясо в Великий пост, о к-рых известно из 93-й гл. «Малого катехизиса» прп. Феодора Студита (*Sancti... Theodori Studitae* prapositi Parva Catechesis / Ed. E. Auvray. P., 1891. P. 220–223).

Минея служебная Vat. gr. 2008 1101/02 г. под 23 янв. содержит службу мученикам, пострадавшим в Болгарии, к-рую составил прп. *Иосиф Песнописец*. В ней названо намного больше имен, чем в синаксарном сказании: Петр, Лев, Ипатий, Констант, Феофил, Михаил, Лев, Артавазд, Полихроний, Иоанн, Феодор, Хотомир, Симеон, Самуил, Ипатий, Асфир, Феодор, Константин, Куперг, Вардан, Лев, Георгий, Давид, Гавриил, Петр, Павел, Пард, Иоанн, Христофор, Мария (жена Петра), Григора, Илия, Аравей, Мартин, Стратигий, Любомир, Скривиан (*Dujcev, Follieri*. 1963. P. 75–85). Сообщение синаксарного сказания о том, что в Адрианополе проживали люди из разных концов империи (SynCP. Col. 414), подтверждает наличие среди имен 377 мучеников славянских, протоболгарских и армянских. О статусе некоторых лиц

Мученичество христиан, уведенных в плен в Болгарию. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 345)

можно судить по эпитетам: «священнейший» Самуил, «служители Господа» Петр и Павел, «божественные» Михаил, Констант, Аравей и Пард, к-рые скорее всего были представителями духовенства (в синаксарном сказании имеется прямое указание на то, что Пард был пресвитером).

Кроме того, в месяцеслове греческого Апостола (Sinait. gr. 293, 1053 г.) под 16 марта содержится запись: «Страсть святых мучеников, в Болгарии пострадавших, Давида, Иоанна, Константина, Вардана, Никифора и дружины их» (*Лосева О. В.* Известие месяцеслова Sinait. gr. 293 1053 г. об одном из событий визант.-болг. войны 809–815 гг. // Империя ромеев во времени и пространстве: Центр и периферия: Тезисы докл. М.; Белгород, 2016. С. 125–127), в которой имя Никифор появляется впервые (первые 4 мученика упом. в службе 23 янв.).

В визант. стишные Синаксари вошли 6 двустиший (посвященных митр. Мануилу, епископам Георгию и Петру, еп. Льву Никейскому, мученикам Гавриилу и Сионию, полководцам Иоанну и Льву, сщмч. Пароду) и краткое сказание. В этой разновидности Синаксарей искажено имя пресв. Парда: он назван Пародом. Сведения из стишных Синаксарей впосл. были включены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 124–127).

Сказание о мучениках, пострадавших в Болгарии, вошло в слав. нестишные и стишные Прологи (Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 662; *Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 60–62). Нестишные Прологи сохранили правильные формы имен мучеников, а в стишных Прологах Лев Никейский назван Леонтием, полководец Лев — Леонтом, Пард — Пародом. В ВМЧ вошли оба сказания (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 409 (1-я паг.)), а в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» содержится сказание из стишного Пролога с ошибочным написанием имен, к-рое утвердилось и в совр. календаре РПЦ (в Четьях-Минеях свт. Димитрия Ростовского указана только память этих святых — *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 405 об.).

Ист.: BHG, N 2245h; ActaSS. Ian. T. 2. P. 441–442; PG. 117. Col. 276–277; SynCP. Col. 414–416; *Dujcev I., Follieri E.* Un' acolutia indita per i martiri di Bulgaria dell' anno 813 // Byz. 1963. T. 33. P. 71–106.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 21; Т. 3. С. 35; *Beševliev V.* Eine nicht genügend anerkannte hagiographishe Quelle // Polychronion: FS F. Dölger zum 75. Geburtstag / Hrsg. P. Wirth. Hdlb., 1966. S. 90–104; *Eldarov G.* Manuele, Giorgio, Leone, Marino, Pietro e compagni, santi, martiri in Bulgaria // BiblSS. Vol. 8. Col. 636–637; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 274, 288, 324; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομ.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2005. Τ. 5: Ἰανουάριος. Σ. 277–278.

О. В. Л.

МАНУ́ИЛ ГУ́ТА [греч. Μανουὴλ Γούτας] (3-я четв. XVII в.— 2-я четв. XVIII в.), протопсалт из г. Фессалоники, греч. мелург. О времени деятельности М. Г. свидетельствует его запись в певч. рукописи Ath. Iver. 1094: «Завершена настоящая певческая Анфология, содержащая Пентикостарий и Триодь, рукой моей, Мануила протопсалта Фессалоники... в лето от Спасения 1700 июля 24» (см.: *Lambros*. 1966). Список причастна М. Г. на литургии Преждеосвященных Даров «Приидите» на 4-й глас датируется 5 годами позже (Ath. Stauronik. 166. Fol. 816, 1705 г.). Все остальные его произведения найдены в рукописях сер. XVIII в. (см.: *Στάθης*. Χειρόγραφα. Т. 1–3). Уточнить время деятельности М. Г. помогает упоминание в рукописи его ученика иером. Анатолия: «...завершено в лето 1724 декабря... в великом граде Фессалоники, во время моего ученичества у музыкальнейшего и ученейшего нашего учителя кир Эммануила...». В рукописной традиции М. Г. называют именитым и искусным (ἐπονομαζόμενος καὶ δεινός — Ath. Xeropot. 318. Fol. 141v, нач. XIX в.). Анализ произведений М. Г. позволяет сделать вывод о том, что он был выдающимся мелургом и учителем певч. искусства. Л. *Ангелопулос* выявил следующие произведения М. Г.: стихи «Господи, воззвах» на все гласы, прокимен «Господь воцарися» на 1-й глас, «Богородице Дево» на хлебопреломлении на гласы 1-й, 4-й и 1-й плагальный (5-й), песненное Трисвятое на 1-й и 1-й плагальный гласы для Великого славословия Германа, митр. Нов. Патр, и на 4-й глас для праздника Честного Креста, херувимскую на 3-й глас, причастны «Хвалите» на гласы 1-й τετράφωνος, 3-й и 2-й плагальный (6-й), «Чашу спасения» на 3-й глас, «Блажени яже избрал» на 1-й плагальный глас, «Вкусите» на 3-й и 4-й гласы, кратиму на 3-й глас для причастна «Хвалите», калофонические ирмосы «О, дивного таинства» (Ὢ τοῦ παραδόξου μυστηρίου) на 4-й и 4-й плагальный (8-й) гласы

и «Озлобленныя душы» (Τὰς κακωθείσας ψυχάς), отпустительный тропарь «Буди имя Господне» на 3-й глас, аллилуиарий и «Бог Господь» на 4-й плагальный глас для субботы Акафиста, стихиры Пасхи «Пасха священная нам», «Приидите от видения», «Мироносицы жены» и «Пасха красная» на 1-й плагальный глас. Кроме того, М. Г. выполнил музыкальный экзегезис калофонического ирмоса Петра Берекета «В гремящую пещь» (Ἐν τῇ βροντώσῃ καμίνῳ) 1-го гласа и мелодически «украсил» ирмос Мелетия Синаита «Кто слыша матерь» (Ποία μήτηρ ἠκούσθη) 4-го гласа.

Лит.: *Lambros S. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Amst., 1966. T. 2; *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 1–3 (по указ.); *Ἀγγελόπουλος Λ.* Ἕνα ἀνέκδοτο «Θεοτόκε Παρθένε» τῆς ἀρτοκλασίας, μέλος Μανουὴλ Γούτα πρωτοψάλτης Θεσσαλονίκης (περὶ τοῦ 1700) // Συμπόσιο Πνευματικὸν ἐπὶ Χρυσῷ Ἰωβηλαίῳ ἱεροσύνης τοῦ μητροπολίτου Πατρῶν Νικοδήμου (1939–1989). Ἀθῆναι, 1989. Σ. 661–677.

И. Льякос

МАНУ́ИЛ ЕВГЕ́НИК [греч. Μανουὴλ ὁ Εὐγενικός], греч. художник к-польского происхождения, в 80–90-х гг. XIV в. работал над росписью собора Христа Спасителя в *Цаленджихе* (Зап. Грузия, Мегрелия). Имя художника упоминается в 3 надписях – 2 грузинских (выполнены асомтаврули) и греческой, к-рые размещены на сев.-зап. и юго-зап. подкупольных столпах храма в Цаленджихе. Надпись на греч. языке сделана художником от первого лица: «Ἁμαρτωλου Μανουηλ του Ευγενικου του ξυγραφου» («[Моление] грешного Мануила Евгеника живописца»). В груз. надписях перед именем художника стоит ჯირ ([kyr]) – калька с греч. κύριος, т. е. «господин» (иногда ошибочно трактуется как часть имени мастера). Надписи сообщают, что роспись была исполнена по заказу Вамеха I Дадиани, пригласившего к-польского художника, за к-рым в визант. столицу были отправлены груз. художники Махаребели Квабалия и Андроник Габисулава. Дата в надписи отсутствует, но упоминание в ней «эриставт эристава мандатурухуцеса Дадиани Вамека», т. е. Вамеха I Дадиани, управлявшего областью Одиши (историческая провинция Зап. Грузии, в которой находится храм) в 1384–1396 гг., дает основание для датировки фресок. Князья Дадиани, известные своими политическими амбициями и неоднократно называемые в источниках «царями» (особенно Вамех I, завоевавший часть абх. территорий, чеканивший свою монету в Цхуми (Сухуми)), имели возможность пригласить художников из столицы Византии.

Арх. Гавриил. Роспись собора Христа Спасителя в Цаленджихе, Грузия. 80-е – 90-е гг. XIV в. Мастер Мануил Евгеник

Стиль фресок Цаленджихи находит аналогии в византийских памятниках, относящихся к классицистическому направлению позднепалеологовской живописи. Среди произведений 2-й пол. XIV в. Х. Бельтинг особо выделил икону-диптих с изображениями Божией Матери «Одигитрия» и сцены «Снятие со Креста», посл. четв. XIV в., из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (*G., Sôtiriou M.* 1956. Vol. 1. Pl. 234). Эта икона, как считает Бельтинг (*Belting.* 1979. P. 111–112), настолько близка к фрескам, исполненным М. Е., что могла бы быть написана им (это предположение носит характер частного мнения). Кроме информации о росписи цаленджихского храма, достоверных сведений о др. работах М. Е. не сохранилось.

В росписи Цаленджихи прослеживается неск. манер, свидетельствующих о работе М. Е. в составе артели. По мнению И. Лордкипанидзе и С. В. Свердловой (*Лордкипанидзе.* 1992. С. 145; *Свердлова.* 2013. С. 311), один из членов артели мог впосл. расписать усыпальницу Вамеха Дадиани и членов его семьи в мон-ре *Хоби* (1384–1396), что подтверждается стилистической близостью памятников.

Творчество М. Е., в котором проявились стилистические тенденции палеологовской живописи, оказало значительное влияние на более позднее груз. искусство (напр., росписи храма в Набахтеви, ок. 1412–1431, ц. св. Георгия в монастыре *Гелати,* XVI в.).

Лит.: *G., Sôtiriou M.* Icônes du Mont Sinaï. Athènes, 1956–1958. 2 vol.; *Belting H.* Le peintre Manuel Eugenikos de Constantinople, en Géorgie // Cah. Arch. 1979. T. 28. P. 103–114; *Лордкипанидзе И.* Роспись в Цаленджиха: Худож. Кир Мануил Евгеникос и его место в груз. средневек. монументальной живописи. Тб., 1992. С. 12–16; *Свердлова С. В.* Программа росписи придела Вамека Дадиани в Хоби // ВВ. 2013. Т. 72(97). С. 301–315.

С. Н. Татарченко

МАНУ́ИЛ ПАНАРЕ́Т [греч. Μανουὴλ Πανάρετος], свящ., визант. мелург. Время жизни М. П. не установлено. Рукописи, содержащие его распевы стихов *непорочнов* на погребение монахов, относятся ко 2-й пол. XIV–XV в.: Пападики 2-й пол. XIV в. (Ath. Cutl. 457. Fol. 241v) и 1458 г. письма *Мануила Хрисафа* (Ath. Iver. 1120. Fol. 459–473v), Пападики-Матиматарии 1430 г. письма *Давида Редестского* (БАН. РАИК. № 154. Л. 164 об., 165, 174, 174 об., 178 об.), 1443 г. письма диак. Георгия Галатакиса (Ath. Cutl. 456. Fol. 59v–69) и 2-й пол. XV в. (РНБ. Греч. № 126. Л. 59–60, 61 об.–62). Согласно описаниям Е. В. *Герцмана* и Г. *Статиса,* известны следующие стихи непорочнов, распетые М. П.: «Коль сладка гортани моему» и «Сотворих суд и правду» на 1-й плагальный (5-й) глас, «Дивна свидения Твоя» на 2-й плагальный (6-й) глас νενανώ, «Глас мой услыши, Господи» и «Близ еси Ты, Господи» на 4-й плагальный (8-й) глас, «Глас мой услыши, Господи», «Близ еси Ты, Господи» и «Мнози изгонящии мя и стужающии ми» на 3-й глас (Пс 118. 103, 121, 129, 149, 151, 157). С указанием на имя автора – М. П.– встречаются также причастен «Тело Христово» на 1-й плагальный глас (Ath. Cutl. 457. Fol. 232v – 233v) и стихи полиелея «Во устах их» (Ἐν τῷ στόματι αὐτῶν) на 1-й глас (Athen. Bibl. Nat. 2622. Fol. 192v). Распевы, авторство к-рых обозначено только прозвищем (см., напр., стихи непорочнов в рукописях: Ath. Iver. 973. Fol. 226–240, нач. XV в.; Ath. Pantel. 1017. Fol. 98–103v,

нач. XVI в.), могут принадлежать как М. П., так и *Георгию Панарету*, имя к-рого встречается в певч. рукописях с 1336 г.

Лит.: *Στάθης.* Χειρόγραφα. Т. 1–3; *idem.* Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα. Σ. 108; *Герцман Е. В.* Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 182, 185, 629; 1999. Т. 2. С. 63, 494; *Χαλδαιάκης Α.* Ὁ πολυέλεος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθῆναι, 2003. Σ. 236.

С. И. Никитин

МАНУ́ИЛ, САВЕ́Л И ИСМАЙ́Л

[греч. Μανουήλ, Σαβὲλ καὶ Ἰσμαήλ] († 362/3), мученики Персидские (Халкидонские) (пам. 17 июня). Сведения о мученичестве 3 братьев сохранились в неск. источниках: 1) Мученичество (BHG, N 1023), изданное болландистом Д. Папебруком в Acta Sanctorum (ActaSS. Iul. T. 3. P. 233–273); известно в научной традиции как Acta vetera; 2) Мученичество, составленное прп. Симеоном Метафрастом (BHG, N 1024); издавалось неоднократно, последний раз — В. В. Латышевым (*Латышев В. В.* Hagiographica Graeca inedita // ЗИАН. 1914. Сер. 8. Т. 12. Ч. 2. С. 28–39); 3) Мученичество (BHG, N 1024c), опубликованное тем же исследователем (*Latyšev.* Menol. T. 2. P. 67–72); 4) неизданное краткое Мученичество (Эпитома; BHG, N 1024d).

Согласно агиографическим источникам, М., С. и И. были родными братьями, происходили из знатного персид. рода. Их отец был приверженцем персид. религии (зороастризм), а мать — христианкой. В христианском благочестии она воспитала и сыновей. Крещение братья приняли от пресвитера по имени Евник. Достигнув зрелого возраста, они поступили на военную службу к царю Аламундару (это имя приводится у Симеона Метафраста; в Acta vetera имя царя — Валтан (в нек-рых списках — Валан)). Вскоре братья были посланы к имп. *Юлиану Отступнику* (361–363) для заключения мирного договора. В то время император находился в Халкидоне близ К-поля, в местности под названием Тригон (греч. Τρίγωνος), где по его распоряжению происходило большое языческое празднество. М., С. и И. держались в стороне от нечестивых торжеств и молились о заблудших язычниках. Не обнаружив среди празднующих персид. послов, Юлиан велел разыскать их и привести к нему, чтобы они разделили с ним торжество. Но посланники ответили

Мученики Мануил, Савел и Исмаил. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

постельничему императора, который передал им приглашение, что считают идолов бесами и никогда не отступятся от христ. веры. Получив такой ответ, Юлиан пришел в ярость и приказал взять М., С. и И. под стражу, но не допрашивать и не предавать мучениям, чтобы не омрачать торжеств.

На следующий день император вменил посланникам в вину, что они не хотят выполнять свою служебную миссию — заключить мир, и попытался воздействовать на них дипломатическими средствами. Юлиан удивился тому, что представители Персии, где почитаются солнце и огонь (культ Ахура Мазды), не поклоняются рим. богам солнца и огня ни по причине схожести верований, ни по причине своих служебных обязанностей. Отказом принести жертву богам они способствуют возобновлению вражды и препятствуют заключению мира. М., С. и И. ответили через переводчика, что они прибыли к Юлиану не ради религ. споров, а для подписания документа о ненарушении границ и о свободной торговле, т. о., Юлиан сам препятствует заключению этого договора, поскольку вместо политических условий обсуждает их религию и принуждает участвовать в празднике, к-рый чужд их вере.

Юлиан упрекнул братьев, не говоривших по-гречески, в невежестве и в незнании языческой религии, которую они отвергают, сообщив, что он сам отказался от евангельского учения именно потому, что подробно изучил христианское богословие. М., С. и И. ответили, что это безумие — отвергнуть Бога Живого, чтобы поклоняться мертвым каменным изваяниям. Разгневанный Юлиан приказал раздеть посланников и бить ремнями, затем подвесить к дереву и строгать железными крючьями. Мученики непрестанно молились, и им явился Ангел Господень, к-рый даровал святым нечувствительность к боли. После пыток Юлиан вновь начал склонять братьев к отречению от веры, сказав, что намеренно не стал прибегать к более изощренным пыткам в надежде на то, что посланники образумятся. Но братья заявили, что чем сильнее будут их мучения за Христа, тем больше духовной радости им это принесет.

Заметив, что самый смелый и красноречивый из троих — М., Юлиан разлучил его с С. и И., а сам обратился к ним с льстивыми речами, убеждая их в том, что они совсем не похожи на злого упрямого брата своим кротким нравом и благоразумием и без сомнения спасут себя, если принесут жертву идолам. Но С. и И. обличили уловку Юлиана.

Раздраженный стойкостью братьев император велел прижигать их тела факелами, затем вбить гвоздь в голову каждому, под ногти рук вогнать спицы и только потом обезглавить. Для казни их привели в скалистую местность к стене Константина. Перед тем как отойти ко Господу, М., С. и И. вновь горячо молились за окружавших их заблудших язычников и услышали глас с небес, призывавший их получить венцы славы.

Обезглавленные тела мучеников палачи Юлиана хотели сжечь, но внезапно произошло землетрясение и пласт земли, где лежали тела, погрузился в бездну, скрыв останки святых от поругания. Многие видевшие это обратились ко Христу. После 2-дневного моления на месте казни мучеников вновь случилось землетрясение, и тела, от к-рых исходило благоухание, вознеслись из бездны. Мощи были с честью погре-

бены на том же месте, от них происходили многочисленные исцеления.

Имп. Юлиан после казни посланников отправился в поход на Персию, потому что мир так и не был заключен, но несмотря на то, что языческие жрецы предсказывали ему победу, император погиб в битве с персами.

Персид. шаханшах Аламундар или Валтан из исторических источников неизвестен. Во время, к к-рому относится кончина М., С. и И., в Персии правил Шапур II из династии Сасанидов, гонитель христиан. Возможно, в агиографических текстах речь идет не о самом шаханшахе, а о военачальнике или правителе некой местности.

А. В. Муравьёв предположил, что имена правителей в Мученичестве могли носить исторические лица. Так, Валтан, по его мнению, может быть искажением персидского имени Вахрам (Бахрам), а что касается имени Аламундар, то это устойчивая греческая транскрипция араб. имени Мунзир (аль-Мунзир, аль-Мундир). Однако 1-й известный правитель с этим именем — аль-Мундир I из араб. династии Лахмидов (столицей царства Лахмидов был г. Хира (ныне территория Ирака)) — жил почти на 100 лет позже описываемых событий. Аль-Мундир I поддержал *Вахрама V* (шаханшах Персии в 420–438), сына шаханшаха *Йездигерда I*, в борьбе за персид. престол. Муравьёв предложил следующее объяснение хронологических нестыковок: во время византино-персид. войны в 420/21–422 гг., участником к-рой был аль-Мундир I, возможно, на границах Византии, Персии и территории пребывания араб. племен шли некие переговоры. Автор одного из сказаний о М., С. и И. мог заимствовать араб. имя Мундир (Аламундар) и персид. имя Вахрам (Валтан) и ввести их в контекст возможных переговоров Юлиана Отступника, происходивших столетием ранее. В случае принятия такого объяснения придется признать, что тексты 2 Мученичеств (BHG, N 1023, 1024) составлены почти через 100 лет после казни братьев. Это с трудом согласуется с тем, что их почитание возникло довольно рано. Так, уже через 30 лет после их мученической кончины имп. *Феодосий I Великий* построил в К-поле храм во имя М., С. и И., вероятно на месте казни святых, т. е. близ стен Константина. По нек-рым сведениям, неподалеку находилась также ц. прор. Елисея или Илии, однако точная локализация этого храма, где скорее всего хранились мощи 3 мучеников, невозможна (подробнее см.: *Janin*. Églises et monastères. P. 322). Дальнейшая судьба мощей также неизвестна.

Персид. поход Юлиана, закончившийся гибелью императора, подробно описан в источниках (см.: *Ammiani Marcellini* Rerum Gestarum libri qui supersunt / Ed. C. U. Clark. B., 1910–1915, 1963². T. 1–2). Но в исторических произведениях посольство М., С. и И. не упомянуто. По предположению Муравьёва, Юлиан вел переговоры не с персами, а с араб. племенами, чтобы найти себе союзников в борьбе с Персией. Т. о., возможно, братья-мученики были не персидского, а араб. происхождения, о чем косвенно свидетельствуют и их семитские имена. Мученичество М., С. и И. может являться источником сведений о римско-араб. отношениях в период правления Юлиана Отступника, а события, описанные в агиографических текстах, отражают следующую ситуацию, по версии Муравьёва: некий араб. военачальник хотел заключить союз с римлянами против Персии, и, зная, что они в основном исповедуют христианство, отправил к ним посольство, состоящее из христиан, не учтя изменения политики Юлиана Отступника в отношении гос. религии, из-за чего дипломатическая миссия окончилась трагически. Отсутствие упоминаний среди историков об этом посольстве и о казни послов, вероятно, говорит о том, что для хронистов это был незначительный эпизод.

Относительно того, какой из источников о мученичестве братьев содержит наиболее раннюю по времени информацию, единого мнения нет. Безусловно, Acta vetera отражают очень древние сведения, но возможно, что Симеон Метафраст также использовал при составлении своего текста некий древний несохранившийся источник.

Ист.: SynCP. Col. 753–754; MartRom. P. 269.
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 225–226; ЖСв. Июнь. С. 390–401; *Gaiffier B., de*. «Sub Iuliano Apostata» dans le martyrologie Romain // AnBoll. 1956. T. 74. P. 21; *Sauget J.-M.* Manuele, Sabele e Ismaele // BiblSS. Vol. 8. Col. 637–638; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 288–289; *Muraviev A. V.* Three Martyrs of Chalcedon and the Persian Campaign of Emperor Julian // StPatr. 1997. Vol. 29. P. 94–100; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 236–238.

О. Н. Афиногенова

Гимнография. Память М., С. и И. отмечается в *Типиконе Великой церкви*, отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., 17 июня без богослужебного последования (*Mateos*. Typicon. T. 1. P. 314).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, М., С. и И. не упоминаются, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 167, XII в.— под 17 июня содержится служба М., С. и И., включающая минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир-подобнов и седален (*Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 68).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем собой малоазийскую редакцию Студийского устава, 17 июня совершается служба с пением на утрене *«Бог Господь»* и тропарем; указан отпустительный тропарь М., С. и И. Οἱ μαρτυρές σου, Κύριε· (Мч҃нцы твои̇, гд҃и:); на вечерне на *«Господи, воззвах»* назначается цикл стихир М., С. и И., на стиховне к стихирам Октоиха прибавляется самогласен М., С. и И.; на утрене назначаются 2 канона Октоиха и канон М., С. и И., по 3-й песни канона — седален, по 6-й — кондак М., С. и И.; на литургии прокимен, аллилуиарий и причастен М., С. и И., Апостол и Евангелие рядовые (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 461).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, 17 июня М., С. и И. назначается тот же отпустительный тропарь, что и в Евергетидском Типиконе; подробно богослужение не описано (*Arranz*. Typicon. P. 158).

В одной из древнейших сохранившихся редакций *Иерусалимского устава* — Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— память М., С. и И. отмечается 17 июня; указан только отпустительный тропарь 4-го гласа Οἱ μαρτυρές σου, Κύριε· (Мч҃нцы твои̇, гд҃и:) (см.: *Lossky*. Typicon. P. 228–229). Такие же указания содержатся в Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович*. Типикон. Л. 110а).

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. помимо отпустительного тропаря помещен кондак М., С. и И. 2-го гласа Τῇ πίστῃ Χριστοῦ τρωθέντες· (Вѣ́рою хрⷭ҇то́вою оу҆ѧ́звле́ни:).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 17 июня не отмечено к.-л. знаком (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); богослужебное последование М., С. и И. описано подробно: указаны отпустительный тропарь и кондак, на вечерне святым назначаются цикл стихир-подобнов и самогласен; на утрене назначается канон 8-го гласа, седален и светилен; на литургии указан прокимен Пс 67. 36, Апостол Еф 6. 10–17, аллилуиарий Пс 33. 18, Евангелие Лк 21. 12–19 и причастен Пс 32. 1. Такие же указания содержатся

в изданиях Типикона 1633, 1641, 1682 гг. (последнее лежит в основе совр. Типикона РПЦ).

Последование М., С. и И., содержащееся в совр. греч. Минее, включает только цикл стихир-подобнов и самогласен на вечерне, поскольку основная служба в этот день поется в честь мучеников Исавра, Василия, Иннокентия и др. (Μηναῖον. Ἰούνιος. Σ. 110–117). Тем не менее

Мученики Мануил, Савел и Исмаил Персидские, мученики Леонтий, Ипатий и Феодул Трипольские, мч. Леон. Роспись Успенской ц. мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

в греч. Минее на май—июнь, изданной в Риме в 1900 г., под 17 мая помещено полное богослужебное последование М., С. и И.

Богослужебное последование М., С. и И., помещенное в совр. рус. богослужебных книгах и греч. Минее (Рим, 1900. С. 306–311), включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Οἱ μαρτυρές σου, Κύριε· (**Мч҃нцы твоѝ, гд҃и:**); кондак 2-го гласа Τῇ πίστῃ Χριστοῦ τρωθέντες· (**Вѣ́рою хр҃то́вою оу҆ѧ́звле́ни:**) с икосом (Минея (МП). Июнь. Т. 2. С. 49; в совр. греч. Минее отсутствует, хотя содержится уже в первопечатном греч. Типиконе 1545 г.); канон (в греч. Минее помещен анонимно, но есть основания считать его автором *Феофана Начертанного* — см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ЕФ. 1951. Σ. 334) с акростихом Ἀδελφικὴν τρίφωτον αἰνῶ λυχνίαν (Братский трисветлый восхваляю светильник) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἠπείρῳ πεζεύσας· (**Ꙗ҆́кѡ по сꙋ́хꙋ пѣшеше́ствовавъ:**), нач.: Ἀνατολῇ φαιδρυνθέντες (От востока радуясь); анонимный канон без акростиха 8-го гласа, ирмос: **И҆стрѧ́сшемꙋ въ мо́ри:**, нач.: **Поемъ пѣ́снь вси̑ зижди́телю** (Минея (МП). Июнь. Т. 2. С. 47–51; греч. оригинал этого канона со 2-й песнью и большим числом тропарей сохр. в греч. рукописях, принадлежит перу *Германа I*, патриарха К-польского или, возможно, *Андрея*, архиеп. Критского,— см.: AHG. T. 10. P. 99–116, 357–358); 2 цикла стихир-подобнов (в греч. Минее только один), седален (разные в греч. и рус. Минее); светилен (только в русской).

По рукописям известны песнопения М., С. и И., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 4-го гласа Τῶν μαρτύρων σήμερον τὴν θείαν μνήμην· (**Мч҃нкъ дн҃ь бж҃твеную память:**) с икосом (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 122; возможно, этот кондак принадлежит перу *Романа Сладкопевца* — см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ibid. Σ. 333), дополнительный икос (Там же. С. 186); канон с именем автора — Георгия — в богородичнах, с акростихом Μανουήλ, Σαβέλ, Ἰσμαὴλ σέβω πόθῳ (Мануила, Савела, Исмаила ревностно почитаю), 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ Ἐρυθραῖον πέλαγος· (**Мо́рѧ чермнꙋ́ю пꙋчи́нꙋ:**), нач.: Μαρτύρων ἡ τριφεγγής (Мучеников трисветлая) (Ταμεῖον. Σ. 219); канон авторства Георгия с акростихом Ὠιδὴ πενιχρὰ μάρτυσιν Γεωργίου (Песнь скромная мученикам Георгия) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἠπείρῳ πεζεύσας· (**Ꙗ҆́кѡ по сꙋ́хꙋ пѣшеше́ствовавъ:**), нач.: Ὡς χορηγὸς τῆς σοφίας (Яко податель мудрости) (Ibid. Σ. 220); 3 цикла стихир-подобнов, 4 самогласна (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ibid. Σ. 331–332).

Е. Е. Макаров

Иконография. В правосл. искусстве образы этих святых встречаются в лицевых визант. Минологиях с XI в.— в Минологии из мон-ря Сан-Сальваторе в Мессине (Messan. Salvad. 27. Fol. 317v), принесенном К. Ласкарисом в XV в. из

Мученики Мануил, Савел и Исмаил. Роспись базилики Протата. Ок. 1290 г. Мастер Мануил Панселин

К-поля; в греч. Минологиях XI–XII вв. (ГИМ. Греч. 9. Fol. 28v; Vat. gr. 1156. Fol. 313r; Paris. gr. 1528. Fol. 21r). На миниатюрах они более всего похожи на изображения 3 отроков «в пещи огненной»: все в одинаковых вост. одеждах, с разведенными в стороны руками, поднятыми в жесте орации, в персид. маленьких шапочках, все молодые и безбородые с кудрявыми пышными волосами. Этот тип характерен для образов святых и в стенописи — в росписях базилики Протата (ок. 1290 г., мастер Мануил Панселин), Успенской ц. в Грачанице (ок. 1320). Все 3 изображены в юж. части храма, усечение мучеников мечом — в сев.-зап. куполе. Сцена усечения встречается также в росписях Георгиевской ц. Старо-Нагоричино (1317), ц. Св. Троицы в мон-ре Козия (1390/91), ц. свт. Николая в Пелинове (1717–1718). Фигура М., стоящего рядом со св. Иаковом Персянином, входит в состав декора ц. Вознесения Господня в Дечанах (1348–1350) — оба с крестами в руках, на М. шапка с двойной опушкой. С. и И. представлены на соседнем столбе в том же ярусе, в платье С. сочетаются красный и лиловый цвета, в платье И.— зеленый и красный, на головах шапки. Фигура М. входит в чин мучеников в росписи кафоликона мон-ря Ватопед (1312), в чин преподобных — в росписи трапезной мон-ря Хиландар (1-я четв. XIV в.). В поствизант. росписях Афона святые представлены в минейных циклах — в нартексе кафоликона мон-ря Дионисиат (1546/47, мастер Дзордзис Критский), или в сонме святых в наосе, как в росписях кафоликона Вел. Лавры (1556/57, мастер Феофан Критянин). На миниатюре визант. Минология Димитрия Палеолога (Bodl. gr. th. f. 1, 1322–1340) под 17 июня показано усечение главы молодого святого, рядом с ним на фоне гор средовек и юноша, на полях миниатюры подписи с именами С. и И. Все трое изображены как средовеки, в плащах — в греко-груз. рукописи (РНБ. О.I.58. Л. 117 об., кон. XV в.).

В иконописных подлинниках отмечался молодой возраст святых — «млади все», М. подобен вмч. Димитрию Солунскому, ему следовало писать шапку, как у прор. Даниила; все несли в руке по кресту. Согласно подписи одежды братьев сочетали в разных вариантах синий и красный цвета. В Строгановском лицевом подлиннике М., как и его спутники, изображен юношей с короткими волосами, в шапочке, как у прор. Даниила и 3 отроков. Согласно подписи, в одеждах братьев варьировались синий и красный цвета. Академик В. Д. Фартусов рекомендовал (1910) писать святых как братьев, в одеждах персид. воинов, без лат: М., как средовека с круглой бородой, С.— моложе, с малой бородой, И.— с едва пробивающейся бородой.

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 191, 195, 197, 198, 280, 301, 359, 388. Ил. 11; *Евсеева.* Афонская книга. С. 310; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 105–106; *Фартусов.* Руководство

к писанию икон. С. 319-320; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνος. Αθήναι, 2010. Σ. 56, 77, 122, 195, 247.

М. А. Маханько

МАНУИ́Л, ФЕО́ДОР, ГЕО́РГИЙ, ГЕО́РГИЙ, МИХАИ́Л И ЛА́МПРОС [греч. Μανουήλ, Θεόδωρος, Γεώργιος, Γεώργιος, Μιχαὴλ καὶ Λάμπρος] († 1835), новомученики Самофракийские (пам. греч. 6 апр., Лампрос — 2 июля). Во время репрессий, связанных с подавлением греч. восстания 1821–1829 гг., Мануил, Ф. и 2 Георгия с Самотраки и живший на этом же острове уроженец Кипра Михаил были взяты турками в плен, проданы в рабство и обращены в ислам. Михаил находился в зрелом возрасте, а остальные были юношами. По прошествии неск. лет они вернулись на Самотраки, раскаялись в вероотступничестве и объявили, что вновь хотят стать христианами. Они были схвачены тур. властями, но за большой выкуп отпущены на свободу. Им приходилось подкупать каждого нового назначаемого тур. наместника или кадия. Траянопольский епископ Анфим (1831–1855) советовал новомученикам переселиться в Греческое королевство, чтобы избежать опасности, но те изъявили готовность пострадать за Христа. В 1835 г. новый наместник, ненавидевший христиан, велел схватить этих святых, но обещал, что оставит их в покое и позволит жить по-христиански, если те формально призна́ют себя мусульманами. Но новомученики отказались отречься от своей веры. Их привезли в городок Макри, расположенный на фракийском побережье напротив Самотраки, и 23 дня держали в темнице, подвергая различным пыткам. 6 апр., в понедельник Фоминой Недели, видя их непреклонность, наместник приказал казнить новомучеников. Михаил был разрезан ножами на мелкие кусочки, Георгий и Ф. повешены, Мануил брошен на доску с большими гвоздями и мгновенно умер. Однако, когда на эту доску бросили младшего Георгия, гвозди согнулись и не причинили ему вреда. Палачи позвали кузнеца, к-рый вбил в доску новые гвозди, и, чтобы те глубоко вонзились в тело Георгия, топтали святого ногами. Георгий терпел мучение 24 часа, а потом турки решили застрелить его. Тела новомучеников были погребены христианами.

К. Х. Дукакис в исследовании о новомучениках, сопровождающем изданную им службу прп. Никодима Святогорца всем новоявленным мученикам, пострадавшим после падения К-поля, привел несколько иной список имен Самофракийских новомучеников: Лампрос, Феодор, Феодор, Георгий, Иоанн и Михаил (Ἀκολουθία Ἀισματικὴ μετὰ ἐγκωμίου πάντων τῶν νεοφανῶν Μαρτύρων τῶν μετὰ τὴν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως μαρτυρησάντων / Ἐκδ. Κ. Δουκάκης. Ἀθῆναι, 1897. Σ. 50). Память Л. отмечается отдельно под 2 июля.

В 1843 г. по благословению Траянопольского еп. Анфима мон. Иаков Неаскитиот написал службу в честь Самофракийских новомучеников (*Ἀποστολίδης К. М.* Ἀνέκδοτος Ἀκολουθία καὶ ἐγκώμιον πέντε Θρακῶν νεοφανῶν Μαρτύρων Μανουήλ, Γεωργίου, Μιχαήλ, Θεοδώρου, Γεωργίου. Ἀθῆναι, 1941). Новая служба этим святым была составлена мон. *Герасимом Микраяннанитом* и издана в Афинах в 1970 г.

Новомученики особо почитаются в *Александрупольской митрополии*, где их память совершается в день Антипасхи.

Лит.: *Περαντώνης.* Λεξικόν. Τ. 1. Σ. 122–126; Τ. 2. Σ. 203, 311; Τ. 3. Σ. 335, 362; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 188–189; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἁγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος.* Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσ., 1996³. Σ. 424–430, 649; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2007. Τ. 7: Ἀπρίλιος. Σ. 72–74; Ἀθῆναι, 2008. Τ. 11: Ἰούλιος. Σ. 24.

О. В. Л.

МАНУИ́Л ФИВЕ́ЙСКИЙ [греч. Μανουὴλ Θηβαῖος], доместик, визант. мелург периода *калофонического пения* (не позднее 2-й пол. XIV в.). Ему принадлежат стихи *непорочнов* на погребение мирян и монахов (в т. ч. «Князи погнаша мя туне» (Пс 118. 161) на 4-й плагальный (8-й) глас (Ath. Iver. 973. Fol. 203v — 226, нач. XV в.; 974. Fol. 238–243v, 1-я пол. XV в.; 1120. Fol. 453–459, 1458 г. (письма *Мануила Хрисафа*); БАН. РАИК. № 154. Л. 168 об., 1430 г.; Ath. Doch. 315. Fol. 198–209v, 210–217, рубеж XVI и XVII вв.; 357. Fol. 168–193v, нач. XVII в.), стихи антифона на полиелее в дни памяти святых «Господа, аллилуия. Блажен муж» на 4-й глас с ремаркой «городское» (πολίτικον) или «фессалоникийское» — «Правда Его пребывает», «В век века», «Воссия во тьме свет правым», «Блажен муж щедря и дая», «Щедря и дая», «Устроит словеса своя на суде», «Грешник узрит и прогневается» (Пс 111. 3б, 4а, 5а, 10а) и «Веков, аминь» (Ath. Cutl. 457. Fol. 144, 2-я пол. XIV в.; Athen. Bibl. Nat. 899. Fol. 90, кон. XIV в.; 2406. Fol. 129, 1453 г.; Ath. Iver. 985. Fol. 91–98, 1425 г.; 974. Fol. 153–164; 949. Fol. 74–76v, рубеж XVII и XVIII вв.; 1250. Fol. 147–147v, ок. 1770 г.; БАН. РАИК. № 154. Л. 123v — 124v; Ath. Konstamon. 86. Fol. 179v — 184v, 1-я пол. XV в.,— рукопись фессалоникийской певч. традиции; Ath. Philoth. 122. Fol. 123–130v, 1-я пол. XV в.; РНБ. Греч. № 126. Л. 105–106, 2-я пол. XV в.; № 130. Л. 150, нач. XVIII в.; № 711. Л. 113 об.— 114, XVIII в.; № 132. Л. 178 об., посл. треть XVIII в.; Ydra. Iliou. 597(33). Fol. 148–148v, кон. XVII в.; Lesb. Leim. 238. Fol. 145–145v; 459. Fol. 138, обе рукописи — ок. 1700 г.; 8. Fol. 85v, кон. XVIII в.; Ath. Xeropot. 307. Fol. 175v — 179, 1767–1770 гг.; транскрипция хартофилакса *Хурмузия* в нотации Нового метода: S. Sepulcri. 704. Fol. 137–138, 1819 г.), стихира первомч. архидиак. Стефану (27 дек.) «Первый в мучениц» на 2-й плагальный (6-й) глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 249 об.—251; Sinait. gr. 1438. Fol. 150–157v, 1660 г.; Ath. Iver. 991. Fol. 108–109, 1670 г.; транскрипция Хурмузия: S. Sepulcri. 730. Fol. 99–102v), 2 версии калофонического стиха «Работайте Господеви со страхом» (Пс 2. 11) на 4-й плагальный глас (Ath. Konstamon. 86. Fol. 89v — 91, 93–94), стихи полиелея «Кукума» «Раби Господа» на 1-й глас, «поющегося в Фессалонике и в Константинополе» (Ath. Iver. 973. Fol. 131–145v), аллилуиарий на литургии (Ath. Cutl. 457. Fol. 199v — 202). Имя М. Ф. включено в каталог мелургов в рукописи нач. XIX в. Ath. Xeropot. 318 (Fol. 140–143).

Лит.: *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 1–3 (по указ.); *idem.* Ἀναγραμματσμοὶ καὶ μαθήματα. Σ. 108, 178; *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 298; *Jakovljević A.* Δίγλωσση παλαιογραφία καὶ μελωδοὶ-ὑμνογάφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκωσία, 1988. Σ. 57–58; *Герцман Е. В.* Греч. муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996–1999. Т. 1–2 (по указ.); *Χαλδαιάκης Α.* Ὁ πολυέλεος στὴν Βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθῆναι, 2003 (по указ.); *idem.* Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς· Νησιωτικὴ Ἑλλας. Ἀθῆναι, 2005. Τ. 1: Ὕδρα. Σ. 88; *Γιανόπουλος Ε.* Ἡ ἄνθηση τῆς ψαλτικῆς τέχνης στὴν Κρήτη (1566–1669). Ἀθήνα, 2004. Σ. 552.

С. И. Никитин

МАНУИ́Л ХРИСА́Ф [греч. Μανουὴλ Δούκας Χρυσάφης], лампадарий и маистор, визант. мелург, муз.

теоретик и писец, расцвет деятельности к-рого пришелся на период ок. 1439 — ок. 1469 г. Исходя из наличия муз. произведений М. Х. в рукописи Hieros. Patr. gr. 31, основная часть к-рых датируется 1439/40 г., можно определить, что он род. между 1410 и 1420 гг. (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* 1901, 1915). О месте его рождения и родословной сообщается в надписании песнопения в рукописях Ath. Iver. 977 (кон. XV — нач. XVI в.) и 964 (1562 г.): «Другой анаграмматизм, составленный кир Григорием иеромонахом Силиврийским; этот Григорий — дед кир Мануила Хрисафа» (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* 1936). По мнению Г. *Статиса,* эти данные позволяют заключить, что М. Х. родился в Силиврии (Вост. Фракия) (*Στάθης.* 1994–1995).

Судя по надписаниям песнопений в рукописях XV в., в т. ч. в автографах М. Х., мелург жил и работал в К-поле, а после захвата города турками отправился в Мистру, Сербию и на Крит, избрав типичный маршрут эмиграции грека-интеллектуала, связанного с имп. окружением (*Στάθης.* 1994–1995; *Γιαννόπουλος.* 2006). Порядок его путешествий после 1453 г. трудно установить, но вероятно, что сначала он отправился в Сербию и Мистру, а затем продолжительное время до самой смерти жил на Крите. Мистра была центром деятельности имп. семьи во 2-й пол. XIV — 1-й пол. XV в.; провозглашение императором Константина XI Палеолога состоялось в Мистре после неожиданной смерти Иоанна VIII Палеолога в 1448 г. Подобным образом Сербия, особенно Смедерево — город на Дунае в 900 км от К-поля, была местом поселения греч. беженцев из К-поля, к-рые селились группами возле членов имп. семьи — Ирины Кантакузины, матери Лазаря, еп. Смедерева, и Елены Палеолог (*Jakovljević.* 1988). Смедерево оставалось независимым от турок до 1459 г., Мистра — до 1460 г. Часто местом поселения представителей К-польского Патриархата становился Крит, до 1669 г. бывший венецианской колонией с преобладавшим греч. населением: в частности, здесь жили церковные музыканты, такие как *Иоанн Ласкарь* и *Мануил Газис,* к-рые не только обучали церковному пению правосл. греков на Крите, но и, что было важнее, укрепляли связи между Критом и К-польской Церковью, особенно на фоне лат. (венецианского) влияния с учетом запрета на учреждение на острове греч. православной епископии (*Μαρκόπουλος.* 2008). М. Х. провел последние годы жизни на Крите в среде греков-изгнанников, к-рые ранее были связаны с имп. семьей.

1469 год в качестве terminus ante quem для деятельности М. Х. определяется по 2 калофоническим Стихирарям, написанным уроженцем Крита, мелургом, муз. теоретиком и писцом Иоанном Плусиадином (впосл. *Иосиф,* еп. Мефонский),— Sinait. gr. 1234, выполненному в Венеции в 1469 г., и Sinait. gr. 1251, состоящему из 2 рукописей, позднее объединенных, выполненных соответственно до и после 1469 г. (*Μπαλαγεώργος.* 2007). Вторая часть рукописи Sinait. gr. 1251 — калофонический Стихирарь, состоящий почти полностью из произведений М. Х., к-рый писцом Иоанном Плусиадином назван блаженнейшим (μακαριώτατος), т. е. умершим (*Adsuara.* 1995; *Antonopoulos.* 2015).

После смерти М. Х. стал для церковных музыкантов по всему Вост. Средиземноморью одним из самых почитаемых деятелей муз. прошлого, если судить по широкому распространению его произведений в рукописях XV–XVI вв. и частому упоминанию его имени в заголовках и записях на полях в кодексах поствизант. периода (*Γιαννόπουλος.* 2006). Напр., Иоанн Плусиадин, к-рый сам был автором калофонических произведений, в одном из поздних автографов (Sinait. gr. 1312) назвал М. Х. новым Кукузелем (*Μπαλαγεώργος.* 2007). Этот эпитет, сравнивающий М. Х. с основоположником и одним из первых авторов произведений *калофонического пения* в XIV в., содержится и в др. поствизантийских рукописях (*Στάθης.* Χειρόγραφα. Т. 1; *Demetriou.* 2007). Более того, М. Х. назван учителем (διδάσκαλος) в различных источниках, напр. в рукописи Ath. Doch. 369 (Fol. 83; *Στάθης.* Χειρόγραφα. Т. 1. Σ. 501). То, что М. Х. был учителем, следует и из фрагмента его музыкально-теоретического трактата, где он пишет о своем ученике иером. Герасиме (*Conomos.* 1985. P. 36–37).

М. Х. активно занимался написанием певч. кодексов. Определенно ему принадлежит авторство 2 кодексов. Первый — певч. рукопись Ath. Iver. 1120, объемная *Аколуфия,* выполненная в 1458 г., в сохранившемся колофоне к-рой указаны имя автора и год создания. В нее входят сотни произведений: от анонимных песнопений с обозначениями παλαιόν (старое) и ἀρχαῖον (древнее), относящихся к началу палеологовского периода, до произведений мастеров XIV в. прп. *Иоанна Кукузеля, Ксена Кориниса* и *Иоанна Клады,* современников М. Х. Записанные им калофонические песнопения часто сопровождаются эпитетами, такими как πάνυ καλόν (весьма прекрасное), показывающими высокоперсонализированную эстетику калофонического периода, к-рую М. Х. пытался спасти в период распада империи и рассеивания музыкантов, ранее трудившихся при имп. дворце в К-поле. С этой целью М. Х. поместил в рукопись Ath. Iver. 1120 песнопения кафедрального обряда собора Св. Софии в К-поле, уже вышедшие из употребления в 1458 г., когда М. Х. закончил работу над этой рукописью (напр., служба *вавилонских отроков* в пещи), но к-рые он считал достойными сохранения и распространения (*Lingas.* 2010).

Второй автограф М. Х.— рукопись Seraglio. 15, содержащая муз. трактаты, грамматику и колофон, с указанием года завершения его написания — 1463 (*Conomos.* 1985; *Στάθης.* 1994–1995). Еще 2 кодекса, вероятно (судя по их содержанию и по почерку) написанные М. Х.,— Ath. Iver. 975 (недатированный калофонический Стихирарь, идентифицированный Статисом как автограф М. Х.) и Ath. Xeropot. 270 (сборник, большей частью состоящий из калофонических произведений, идентифицированный А. Яковлевичем и датированный им на основе филиграней 1453–1455 гг.). Как и Ath. Iver. 1120, рукопись Ath. Iver. 975 является одним из самых важных источников по визант. пению XV в., по словам Статиса — «блестящим свидетельством [традиции] Матиматария» (*Στάθης.* Χειρόγραφα. Т. 3. Σ. 778). Возможно, наиболее важной характеристикой этой рукописи является большое число произведений М. Х., что свидетельствует о его стремлении дополнить те разделы репертуара, в которых отсутствовали авторские произведения. В рукописи Ath. Iver. 975 М. Х. отдал дань уважения маистору Иоанну Кукузелю, включив 104 калофонические стихиры этого мелурга, что, однако, уступает числу произведений самого М. Х.— 145.

В обоих достоверных автографах М. Х., Ath. Iver. 1120 и Seraglio. 15, содержится его музыкально-теоретический трактат, посвященный «искусству пения [ψαλτική]» и *фторам* (знакам модуляции). Это сочинение, широко распространявшееся в поствизант. период, написано значительно аттицизированным стилем греч. языка; М. Х. использовал риторические фигуры, заимствованные из эллинистических трактатов по грамматике, демонстрируя свою причастность к избранному кругу эрудитов поздней Византии (*Conomos.* 1985; *Arvanitis.* 2008). Еще 2 рукописи, создание к-рых связывалось с М. Х. (Ath. S. Anna. 123. 42 и Veroia. Prodromou. 9), не являются его автографами, как предполагали некоторые ученые (*Γιαννόπουλος.* 2006); это стало ясно после тщательного исследования почерка и морфологической структуры текстов (*Antonopoulos.* 2015).

М. Х. носил титул лампадария, согласно автографам Ath. Iver. 1120 и Ath. Xeropot. 270, в к-рых обозначена его роль как певца и руководителя хора в визант. имп. дворце и в связанных с ним церковных учреждениях (*Darrouzès.* ΟΦΦΙΚΙΑ; *Moran.* 1986). В колофоне рукописи Ath. Iver. 1120 содержится подпись М. Х. с титулом «лампадарий»: «Завершена настоящая книга, все Аколуфии певческого [искусства], рукой Мануила дуки лампадария Хри[саф]а в лето 6966 индиктиона 6-го [месяца ию]ля... в день... и те, кто видят и читают это, молитесь за меня ради любви Господа» (*Conomos.* 1985; *Στάθης.* 1994–1995). В той же рукописи М. Х. называет себя лампадарием еще ок. 12 раз. На нижнем поле листа 451 значится: «Другое, сочиненное после падения Ко[нстантино]по[ля], Мануила лампадария Хрисафа». Запись, свидетельствующая о придворном положении М. Х., из к-рой следует, что данное песнопение было заказано ему имп. Константином XI Палеологом (вероятно, для особого придворного праздника), находится в автографе Ath. Iver. 1120 (Fol. 139): «Стих, сочиненный Мануилом лампадарием Хрисафом, по определению святого блаженного василевса и начальника нашего (αὐθέντου ἡμῶν) господина Константина, 4-й плагальный глас: «Аз днесь родих Тя»... (и на нижнем поле.— *С. А.*): как мне кажется, чрезвычайно сладчайшее» (*Antonopoulos.* 2015; подобные надписания содержатся в различных поствизант. рукописях, в т. ч. Hieros. Patr. 129. Fol. 64v, XVIII в.: «Другой стих сочинен Мануилом Хрисафом лампадарием Великой церкви, сочинен же по приказу и определению прославленного блаженного василевса Константина Палеолога...» (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* 1915. Т. 5. Σ. 454)). В самом раннем упоминании М. Х. в качестве лампадария, находящемся на одном из оригинальных листов рукописи Hieros. Patr. gr. 31 (А. И. *Пападопуло-Керамевс* датировал ее 1439/40 г.— Ibid. Σ. 353), он причислен к придворному клиру имп. Иоанна VIII Палеолога, предпоследнего визант. императора, правившего до 1448 г. Пападопуло-Керамевс сделал вывод о связи между этим императором и М. Х. на основании единственного муз. источника, свидетельствующего об этом,— певч. рукописи XVIII в. Lesb. Ypselou. 40 (писец — иером. Нектарий), сославшись на свое описание б-ки *Маврокордатов,* где, однако, не содержится детальной характеристики этого источника (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* 1884. Т. 1. Σ. 157). Тем не менее, если датировка Пападопуло-Керамевсом рукописи Hieros. Patr. gr. 31 верна, то М. Х. уже занимал пост лампадария до коронации Константина в 1449 г.

В рукописи Ath. Iver. 975, выполненной между 1448 и 1453 гг., придворный статус М. Х. подтвержден на л. 173: «Сочинено Мануилом Хрисафом маистором священного царского клира». Это единственный известный случай использования М. Х. в автографе выражения «царский клир» применительно к себе самому. Возможно, М. Х., работая с рукописью Ath. Iver. 1120 в 1458 г., через 5 лет после падения К-поля, не считал необходимым упоминать уже не существовавший имп. двор. В рукописи Ath. Iver. 975 термин «маистор» неск. раз сопровождает имя М. Х., обычно в составе подписи «Мануила маистора Хрисафа» (Μανουὴλ μαΐστορος τοῦ Χρυσάφου). Термин «лампадарий» не употребляется с именем мелурга в рукописи Ath. Iver. 975. Напротив, в рукописях Ath. Iver. 1120 и Ath. Xeropot. 270 М. Х. называет себя только лампадарием (в 1-й рукописи термином «маистор» он называет только Иоанна Кукузеля (ок. 12 раз), а также *Мануила Аргиропула* (дважды), *Давида Редестского* и *Николая Кукуму*).

Изучение списков придворных певцов показывает, что маистор был начальником обоих придворных хоров. Поскольку в самой ранней и в самой поздней из рассмотренных рукописей (Hieros. Patr. 31 и Ath. Iver. 1120) М. Х. назван лампадарием, в то время как в рукописи, выполненной, вероятно, в период между ними (Ath. Iver. 975),— маистором, невозможно определить годы, когда М. Х. носил эти титулы, одновременно или последовательно; тем не менее эти источники свидетельствуют о важной роли музыкантов в придворной жизни поздней Византии (*Antonopoulos.* 2015).

М. Х.— автор музыкально-теоретического трактата, являющегося одним из наиболее значительных визант. текстов такого рода, особенно благодаря содержащейся в нем информации о фторах и об особенностях богослужебного пения и сочинения музыки в поздней Византии. Известный по 2 автографам и неск. поствизант. спискам трактат был впервые напечатан К. *Псахосом* в 1903 г. в афинском ж. «Лира» (Φόρμιγξ). Позднее появилось издание с англ. переводом и музыковедческим комментарием Д. *Кономоса* в сер. «Monumenta musicae Byzantinae» (подсер. «Corpus scriptorum de re musica») (*Conomos.* 1985). Трактат М. Х. также является важным источником по истории деятельности визант. маистров (певцов-мелургов) палеологовского периода, многие из к-рых перечислены здесь в хронологическом порядке и чьи произведения цитируются автором (*Antonopoulos.* 2015).

Несмотря на то что трактат М. Х. выдержан в риторической традиции грамматических трактатов эллинистического периода, его содержание актуально для XV в. Это сочинение, несомненно, адресовано церковным музыкантам, однако оно отличается от др. теоретических трактатов позднe- и поствизант. периодов. Вместо того, чтобы сосредоточиться на чтении невм или на *параллаги* (сольмизации мелодий визант. церковного пения), М. Х. предназначает свой материал для мелурга, задумывающего и создающего новые песнопения. Он излагает 6 основных качеств «совершенного музыканта». Пять из этих качеств (κεφάλαια; Кономос перевел этот термин словом «category») относятся исключительно к процессу композиции; своих

оппонентов М. Х. называет «сочиняющими мелодии невежественно и ненаучно» (ἀμαθῶς καὶ ἀνεπιστημόνως ποιοῦντας ποιήματα). Он подвергает их критике не за то, как они поют, а за то, как они пишут мелодии (*Arvanitis.* 2008). М. Х. в своем обращении к теме авторства говорит исключительно о композиции, написании мелодий, к-рые являются произведениями искусства, принадлежащими определенным авторам. Глаголы ποιέω (букв.— творить) и γράφω (писать) часто встречаются в трактате в дополнение к термину διδάσκαλος (учитель). Последний термин свидетельствует о подчеркивании М. Х. значения традиц. моделей, а 2 первых — о сосредоточенности трактата на муз. творчестве и на необходимых для этого навыках. Этот акцент на муз. творчестве, вероятно, отражает уже сложившуюся во времена М. Х. в визант. церковной музыке традицию создания авторских мелодий.

В источниках М. Х. атрибутировано ок. 300 произведений — от образцов простой псалмодии до виртуозных песнопений в украшенном, калофоническом стиле. Как мелург он довел воспринятую калофоническую традицию — разработанную псалмодию, в создании к-рой важное значение имело авторское начало,— до ее логического завершения, дополняя репертуар собственными новаторскими произведениями в одних областях и защищая традиции своих предшественников в других. Напр., рукопись Ath. Iver. 1120 — одна из первых Аколуфий, содержащая полные глаcовые циклы аллилуариев (31), херувимских (16) и причастнов (99), в числе к-рых были его собственные произведения. Сохраняя старые формы и мелодии, он также создавал собственные, новые. Напр., он был 1-м мелургом палеологовской эпохи, который сочинил распевы к стихам 28б, 29а и 24в псалма 103; до М. Х. в рукописной традиции для этих стихов использовалась только анонимная «древняя» мелодия. Его Трисвятое по великом славословии для праздников Креста исполнялось в поствизант. период подобно мн. др. композициям, к-рые были популярны не только на Афоне и Крите, но и в Молдавском (Путна) и Валашском княжествах (*Conomos.* 1985). М. Х. создал песнопения почти во всех жанрах, особенно в новом калофоническом (украшенном) стиле, от калофонических стихир (более 150) и *кратим* до калофонических распевов Пс 1–3 (1-й антифон 1-й кафизмы), полиелеев для праздников святых покровителей, богородичнов, крестобогородичнов и покаянных паралитургических гимнов (κατανυκτικά; ко многим из них он написал поэтические тексты в популярном 15-сложном размере). Он также создавал новые жанры, напр. калофонические *ирмосы* канонов (*Γιαννόπουλος.* 2011). Несмотря на то что М. Х. не первым из мелургов сочинял ирмосы в калофоническом стиле, он был наиболее плодовитым автором этого жанра в византийский период. Кроме того, он собирал более ранние версии калофонических ирмосов таких авторов, как Иоанн Клада и Мануил Плагит (*Antonopoulos.* 2015).

М. Х. как писец, певчий, теоретик и руководитель хора был одним из наиболее значительных греч. муз. деятелей XV в. Его труды отразились на певч. традиции не только Крита, но и К-поля, Афона, Молдавии, Валахии и Сербии, где его произведения активно переписывались в период с XV по XVIII в. М. Х. стал наследником развитой традиции калофонического пения и считал себя ответственным за ее сохранение в период упадка. Он был горячим защитником традиц. моделей, обращавшимся к опыту мастеров XIV в. как к подлинным, неискаженным образцам. Собственные же произведения М. Х. во многом являются новаторскими.

Лит.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη: Ἤτοι γενικὸς περιγραφικὸς κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἀνὰ τὴν Ἀνατολὴν βιβλιοθήκαις εὑρισκομένων Ἑλληνικῶν χειρογράφων. Κωνσταντινούπολις, 1884. Τ. 1. Σ. 157; *idem.* Μανουὴλ Χρυσάφης, λαμπαδάριος τοῦ βασιλικοῦ κλήρου // ΒΒ. 1901. Τ. 8. С. 526–545; *idem.* Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Πετρούπολις, 1899. Τ. 4; 1915. Τ. 5; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Θράκες μουσικοί // ΕΕΒΣ. 1936. Τ. 12. Σ. 53; *Darrouzès.* ΟΦΦΙΚΙΑ; *Conomos D.* Byzantine Trisagia and Cheroubika of the 14th and 15th Cent.: A Study of Late Byzantine Liturgical Chant. Thessal., 1974; *idem.* Communion Cycle; *Conomos D., ed.* The Treatise of Manuel Chrysaphes, the Lampadarios: On the Theory of the Art of Chanting and on Certain Erroneous Views That Some Hold About It (Mount Athos, Iviron Monastery MS 1120, July 1458). W., 1985. (MMB. CSRM; 2); *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 1–3, 5 [ркп., предоставлена автором]; *idem.* Μανουήλ Χρυσάφης ὁ λαμπαδάριος // Κύκλος Ἑλληνικῆς μουσικῆς: Βυζαντινοὶ μελουργοί / Μέγαρο μουσικῆς Ἀθηνῶν. Ἀθῆναι, 1994–1995. Σ. 33–45; *Moran N. K.* Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting. Leiden, 1986; *Jakovljević A.* Δίγλωσση παλαιογραφία καὶ μελωδοὶ ὑμνογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκωσία, 1988; *Γιαννόπουλος Ε.* Ἡ ἄνθηση τῆς ψαλτικῆς τέχνης στὴν Κρήτη (1566–1669). Ἀθήνα, 2006; *idem.* Ἡ ἐξέλιξη τῶν καλοφωνικῶν εἱρμῶν (14ος–18ος αιωνας) // Psaltike: Neue Studien zur Byzantinischen Musik: FS für G. Wolfram / Hrsg. N.-M. Wanek. W., 2011. S. 145–153; *Μπαλαγεώργος Δ.* Οι αποκείμενοι στη βιβλιοθήκη της ιεράς μονής του Σινά αυτόγραφοι κώδικες του Ιωάννου ιερέως του Πλουσιαδηνού // Paper presented at the 1st Intern. Conf. of the American Society of Byzantine Music and Hymnology, 10–15 Sept. 2007. Athens, 2007. P. 30–69; *Demetriou C.* Spätbyzantinische Kirchenmusik im Spiegel der zypriotischen Handschriftentradition: Studien zum Machairas Kalophonon Sticherarion A4. Fr./M., 2007; *Arvanitis I.* On the Meaning and Purpose of the Treatise by Manuel Chrysaphes // Tradition and Innovation in Late- and Postbyzantine Liturgical Chant / Ed. G. Wolfram. Leuven; P.; Dudley (Mass.), 2008. P. 105–128; *Μαρκόπουλος Α.* Ιωάννης Λάσκαρης· Ένας Κωνσταντινουπολίτης μουσικός στην Κρήτη // Παιδεία και πολιτισμός στην Κρήτη: Βυζάντιο-Βενετοκρατία: Μελέτες αφιερωμένες στον Θ. Δετοράκη. Ηράκλειο, 2008. Σ. 91–98; *Lingas A.* Late Byzantine Cathedral Liturgy and the Service of the Furnace // Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St Catherine's Monastery in the Sinai / Ed. S. E. J. Gerstel, R. S. Nelson. Turnhout, 2010; *Antonopoulos S.* The Life and Works of Manuel Chrysaphes the Lampadarios, and the Figure of Composer in Late Byzantium: Diss. / City Univ. London. L., 2015. [Ркп.].

С. Антонопулос

МАНУ́ИЛ ХРИСОЛО́Р [Хрисолора; греч. Μανουὴλ ὁ Χρυσολωρᾶς] (ок. 1350, К-поль — 15.04.1415, Констанц, Свящ. Римская империя), визант. гуманист. М. Х. стал одним из первых греч. интеллектуалов эпохи Палеологов, чья деятельность в большей степени связана с Италией, чем с Византией. По словам Ж. Дагрона, он был одновременно «еще действующим лицом и уже наследником» визант. цивилизации (*Dagron.* 1987. P. 281). М. Х. получил блестящее образование, был учеником Димитрия Кидониса и Георгия Гемиста Плифона. Будучи сверстником и близким другом имп. *Мануила II Палеолога,* он с нач. 90-х гг. XIV в. выполнял имп. поручения в Венеции, где посещал кружок гуманиста Колюччо Салютати. Преподавал греч. язык в К-поле, во Флоренции (1397–1400), в Павии и Милане. Среди его учеников были выдающиеся итал. гуманисты поэт Гуарино да Верона, историк и переводчик Леонардо Бруни, меценат и ученый Палла ди Онофрио Строцци. М. Х. сыграл большую роль в распространении греч. культуры в Зап. Европе, познакомил итал. интеллектуалов с античным и визант. лит. наследием, разработал принципы перевода, которые легли в основу этого рода

деятельности в эпоху Возрождения (*Thomson.* 1966; *Wulfram.* 2012). М. Х. принадлежит перевод католич. мессы на греческий, переводы на латынь «Государства» Платона и «Географии» Птолемея (неполный). В 1403 г. М. Х. вернулся из Италии в К-поль, где занялся научной работой и создал учебник греч. грамматики в форме вопросов и ответов. Этот учебник завоевал большую популярность и только в XV–XVI вв. выдержал десятки изданий (*Rollo.* 2012; *Nuti.* 2013).

Близость М. Х. к греч. интеллектуалам, переходившим в католичество (таким как Димитрий Кидонис и Мануил Калека), вызывала сомнения в его Православии. *Иоанн Хортазмен* в послании от 1405 г. просил М. Х. разрешить эти сомнения и опубликовать письменное исповедание правосл. веры (*Hunger.* 1969. S. 179–180). Точное время обращения М. Х. в католичество неизвестно. Приписанное в нек-рых рукописях М. Х. сочинение об исхождении Св. Духа и от Сына (*Cammelli.* 1941. P. 178), возможно, в действительности ему не принадлежит (*Σπουρλάκου.* 1963). По поручению императора в 1406–1410 гг. М. Х. выполнял в Венеции, Париже, Лондоне, Арагоне и Болонье многочисленные дипломатические поручения, связанные с поисками в Зап. Европе поддержки в борьбе с османской угрозой (RegImp, N 3317, 3318, 3319, 3329). В 1408 г. М. Х. преподнес от имени императора аббатству Сен-Дени иллюминированную рукопись «Ареопагитик», украшенную портретом Мануила II с семейством (Louvre. MR 416). В Риме в 1411–1413 гг. М. Х. вел переговоры об объединении Церквей. В 1414 г. он отправился в Венецию, а затем в Констанц для участия в Констанцском Соборе (RegImp, N 3345), но скончался во время Собора и был похоронен в доминиканском мон-ре. В Лувре хранится карандашный портрет М. Х. нач. XV в. (Louvre. Cabinet des dessins. Inv. 9849 bis).

М. Х. состоял в переписке с Мануилом II, *Исидором,* буд. митр. Киевским и лат. патриархом К-поля, учеными Мануилом Калекой, Иоанном Хортазменом, Димитрием Кидонисом (*Кущ.* 1999). Корреспонденты М. Х. ценили его за умение высказать непредвзятое суждение об их сочинениях. Он стал первым читателем надгробной речи Мануила II его брату деспоту Феодору, к-рая была ему отправлена императором зимой 1409/10 г. (The Letters of Manuel II Palaeologus. P. 158–160). Пространный ответ М. Х. дошел в его автографе Meteor. Metamorph. 154. Fol. 2–75v. По мнению издателей, текст создан летом 1414 г., но эту дату нельзя считать точной (*Sideras.* 2004. S. 331–332). Ответ М. Х. представляет собой не столько критический разбор речи Мануила, сколько созданное с опорой на этическое учение Аристотеля похвальное слово императору как ученому и литератору с элементами княжеского зерцала (*Nuti.* 2016). В завершающей части ответного послания М. Х. отвлекается от основной темы и рассуждает о путях спасения греч. народа. По его мнению, Мануил, будучи «философом на троне», должен сделать 3 шага: учредить школы, поддержать ученых и поощрить изучение как языческой, так и христианской лит-ры (Manuel Chrysoloras and his Discourse. 2001. P. 116–123; *Patrinelis.* 1972. P. 501). Наиболее интересным для ученых стало др. риторическое сочинение М. Х.— сравнение Старого и Нового Рима (К-поля) в форме послания к Мануилу II (а не к Иоанну VIII, как прежде считалось), созданное в 1411 г. в Риме (*Homeyer.* 1980; *Dagron.* 1987; *Kioussopoulou.* 1998; *Billó.* 2000; *Медведев.* 2005; *Webb.* 2012).

Соч.: PG. 156. Col. 24–60; *Billó C.* Manuele Crisolora: Roma parte del cielo: Un confronto tra l'Antica e la Nuova Roma // Medioevo Greco. Torino, 2000. [Vol. 1]. P. 1–26; Manuel Chrysoloras and his Discourse Addressed to the Emperor Manuel II Palaeologus / Introd., ed. C. G. Patrinelis, D. Z. Sofianos. Athens, 2001 (рец.: *Sideras A.* // JÖB. 2004. Bd. 54. S. 329–337).

Ист.: Correspondance de Manuel Calecas / Publ. R.-J. Loenertz. Vat., 1950. P. 63–71, 129, 234–237; *Ziegler A. W.* Die restlichen 4 unveröffentlichten Briefe Isidors von Kijev // OCP. 1952. Vol. 18. S. 135–142; *Hunger H.* Johannes Chortasmenos (ca. 1370 – ca. 1436/37): Briefe, Gedichte u. Kleine Schriften. W., 1969. S. 96–101, 179–180; The Letters of Manuel II Palaeologus / Text, transl., not. by G. T. Dennis. Wash., 1977. P. XXXV–XXXVII, 98–104, 140–141, 154–160.

Лит.: PLP, N 31165; *Cammelli G.* I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo. Vol. 1: Manuele Crisolora. Firenze, 1941; *Σπουρλάκου А.* Εἶναι ὁ Μανουήλ Χρυσολωρᾶς ὁ συγγραφέας τοῦ ἔργου Κεφάλαια, ὅτι καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεται; // Θησαυρίσματα. Venezia, 1963. Т. 2. Σ. 83–117; *Baxandall M.* Guarino, Pisanello and Manuel Chrysoloras // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965. Vol. 28. P. 183–204; *Thomson I.* Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance // GRBS. 1966. Vol. 7. N 1. P. 63–82; *Patrinelis C. G.* An Unknown Discourse of Chrysoloras addressed to Manuel II Palaeologus // Ibid. 1972. Vol. 13. N 4. P. 497–502; *Homeyer H.* Zur «Synkrisis» des Manuel Chrysoloras, einem Vergleich zwischen Rom und Konstantinopel // Klio. 1980. Bd. 62. S. 525–534; *Dagron G.* Manuel Chrysoloras: Constantinople ou Rome // ByzF. 1987. Bd. 12. S. 281–290; *Kioussopoulou A.* La ville chez Manuel Chrysoloras: Σύγκρισις παλαιᾶς καὶ Νέας Ρώμης // Bsl. 1998. T. 59. P. 71–79; *Mergiali-Sahas S.* Manuel Chrysoloras (ca. 1350–1415): An Ideal Model of a Scholar-Ambassador // BSEtB. N. S. 1998. Vol. 3. P. 1–12; *Кущ Т. В.* Византийский ученый Мануил Хрисолор в письмах своих современников // АДСВ. 1999. Вып. 30. С. 308–318; Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente: Atti del Conv. intern., Napoli 26–29 giugno 1997 / Ed. R. Maisano, A. Rollo. Napoli, 2002; *Медведев И. П.* Константинополь в сравнении с Римом: взгляд Мануила Хрисолоры // ВВ. 2005. Т. 64(89). С. 316–334; *Thorn-Wickert L.* Manuel Chrysoloras (ca. 1350–1415): Eine Biographie des byzant. Intellektuellen vor dem Hintergrund der hellenistischen Studien in der italienischen Renaissance. Fr./M., 2006; *Соловьев С. В.* Мануил Хризолор: Из ромеев — в римляне // Cursor Mundi: Человек античности, средневековья и возрождения. Иваново, 2009. Вып. 2. С.146–165; *Wulfram H.* Ein Heilsbringer aus dem Osten: Manuel Chrysoloras u. seine Entindividualisierung im italienischen Frühhumanismus // Byzanzrezeption in Europa: Spurensuche über das Mittelalter und die Renaissance bis in die Gegenwart / Ed. F. Kolovou. B., 2012. S. 89–116; *Webb R.* Describing Rome in Greek: Manuel Chrysoloras' Comparison of Old and New Rome // Villes de toute beauté: L'ekphrasis des cités dans les littératures byzantines et byzantino-slaves: Actes du colloque intern., Prague, 25–26 nov. 2011 / Ed. P. Odorico. P., 2012. P. 123–133; *Rollo A.* Gli Erotemata tra Crisolora e Guarino. Messina, 2012; *Nuti E.* Reconsidering Renaissance Greek Grammars through the Case of Chrysoloras' Erotemata // GRBS. 2013. Vol. 53. P. 240–268; *eadem.* Manuel Chrysoloras' Περὶ τοῦ βασιλέως λόγου: Genre, Aims, Contents, and Sources // Ibid. 2016. Vol. 56. P. 164–194.

Л. В. Луховицкий

МАНУЭ́Л [арм. Մանուել] (1-я пол. X в.), арм. архитектор, скульптор, один из создателей ц. Св. Креста (Сурб-Хач) на о-ве *Ахтамар;* во время правления Гагика I Арцруни (908–943) был главным архитектором правящего в Васпураканском царстве рода Арцрунидов. Его имя упоминается в «Истории дома Арцруни» — единственном средневек. источнике, написанном современником архитектора Фовмой (Товмой) Арцруни и его т. н. анонимным продолжателем. Говоря о строительстве ц. Св. Креста на о-ве Ахтамар, историк называет М. за его опытность и знания «архитектором» (վարդապետ), «мужем, исполненным мудрости и великим искусником в своем деле» (*Товма Арцруни.* 1917. С. 478). При этом он пишет об архитекторе и о скульпторе как о 2 разных людях, на что обращает внимание А. Я. Каковкин (С. 202).

Церковь Св. Креста по своему архитектурному типу (тетраконх с угловыми нишами) имеет композиционное сходство с ц. Сурб-Эчмиадзин в Зорадире (VII в., Васпуракан) — родовой усыпальницей рода Арцруни, где еще в IX в. были погребены Гурген, Ашот, Дереник и его жена Софи (*Мнацаканян.* 1982. С. 37). Не вызывает сомнений стремление царя Гагика I Арцруни воспроизвести в созданном им столичном городе (908–1021) подобие значимой фамильной постройки. Но М. не стал повторять известные формы, а создал в Ахтамаре архитектурную композицию, которая не только находится в синтезе со сложной системой скульптурного декора, но и раскрывается через нее.

В повествовании о строительстве царского дворца в Ахтамаре историк вновь называет архитектора «человеком сведущим и талантливым» (*Товма Арцруни и Аноним.* 1978. С. 297–298). Несмотря на то что имя архитектора не названо, из контекста ясно, что автором дворца был М. Дворцовая постройка не сохранилась, но по описанию можно с уверенностью сказать, что здание имело перекрытие в виде параллельных скрещенных арок. Т. о., М. был одним из первых, кто применили такой конструктивный тип, получивший в средневек. Армении широкое распространение.

Есть основания полагать, что до Ахтамара М. работал в Востане (Васпуракан), где царь Гагик также вел большое строительство. Историк (анонимный продолжатель) подробно описывает дворец Востана, упоминая его размеры, строительные материалы, толщину стен, а также росписи.

Ист.: *Товма Арцруни.* История дома Арцруни. Тифлис, 1917 (на арм. яз.); *Товма Арцруни и Аноним.* История дома Арцруни. Ер., 1978 (на арм. яз.); *они же.* История дома Арцруни / Пер.: М. О. Дарбинян-Меликян. Ер., 2001.

Лит.: *Sarkisian A.* Notes on the Sculpture of the Church of Akthamar // The Art Bull. 1943. Vol. 25. N 4. P. 346–357; *Der Nersessian S.* Aght'amar: Church of the Holy Cross. Camb. (Mass.), 1965; *Kouymjian D. K.* A Rare Example of Medieval Art // Ararat. N. Y., 1965. Vol. 6. N 4. P. 83–88; *Vahramian H.* Architetti e maestri costruttori nell'Armenia Medievale // Architettura Medievale Armena. R., 1968. P. 35–39; *Орбели И. А.* Избр. тр. М., 1968. Т. 1; *Халпахчьян О. Х.* Архитектурные памятники Ахтамара // Архит. наследство. М., 1969. Вып. 18. С. 135–150; *Тьерри Н.* Росписи ц. Св. Креста в Ахтамаре (915–921 гг.): [Доклад]. Ер., 1978. (II Междунар. симп. по арм. искусству); *Мнацаканян С. Х.* Каменных дел мастера: Мануэл, Трдат, Момик. Ер., 1982 (на арм. яз.); *Hasrat'yan M.* Gli architetti armeni // Architettura Armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. T. 1. P. 59–72; *Каковкин А. Я.* [Рец. на кн.:] Мнацаканян С. Х. Ахтамар. Ер., 1983 (на арм. яз.) // ВВ. 1989. Т. 50. С. 201–203; *Jones L.* The Church of the Holy Cross and the Iconography of Kingship // Gesta. N. Y., 1994. Vol. 33. P. 104–117; *Thomson R. W.* Tovma artsruni Historian of Vaspurakan // Armenian Van / Vaspurakan. Costa Mesa (2000, Calif.). P. 57–72.

Е. А. Брусенко

МА́НЫ [лат. Manes, D(i)i Manes], в рим. мифологии боги загробного мира, души умерших. Несмотря на отсутствие в лат. языке формы ед. ч. от Manes, М. означали как группу предков (офиц. отправляемый понтификами культ), так и конкретного умершего человека (частный домашний культ). В конце периода республики с посвящения М. начинались эпитафии о даровании умершему блаженства в загробном мире за его добродетельную жизнь. «Божественные Маны» (Dis manibus; были возможны минимальные различия в написании) упоминаются в надписях на могильных камнях, относящихся к периоду империи, как в Риме, так и в большинстве рим. провинций. Для доимперского времени подобные могильные камни с посвящением М. были редки, тем не менее практика почитания М. более древняя. Рим. политический деятель, оратор и философ Марк Туллий Цицерон (кон. 50-х гг. до Р. Х.) приписывал авторство правил, по которым определялись обязанности почитать того или иного умершего, понтифику Квинту Муцию Сцеволе (140–82 гг. до Р. Х.) или, что делает культ еще более древним, понтифику Тиберию Корунканию (ум. в 243 г. до Р. Х.) (*Cicero.* Leg. 2. 45–49, 52). Мн. рим. авторы упоминают М. в своих сочинениях, подробные описания публичных празднеств и ритуалов, посвященных мертвым, содержатся в «Фастах» Овидия (I в.), а описания домашних частных ритуалов — в поэмах Публия Папиния Стация в сб. «Сильвы» (I в.).

С отправлением офиц. культа М. как всех умерших предков связаны рим. празднества — Паренталии (Dies Parentales/Parentalia), проводимые ежегодно 13–21 февр. и включающие религ. мероприятия на общественных кладбищах. Подробное описание Фералий — дня, завершающего праздник Паренталий (21 февр.), содержится в: *Ovid.* Fast. 2. 533–570. В честь М. в дни их поминовения в древности приносили человеческие жертвы, впосл. их заменили подношениями животных и фруктов. За праздничной трапезой собирались все родственники, в т. ч., как считалось, и умершие. На могилы, украшенные цветами, приносили угощения. С офиц. культом М. связана также традиция 3 раза в год (24 авг., 5 окт., 8 нояб.) открывать вход в подземелье (mundus), считавшийся входом в мир мертвых (точное место расположения в Риме археологически не подтверждено; возможно, mundus находился на комиции на Римском форуме). Вход в течение года был закрыт т. н. камнем М. (lapis manalis). Подобие такого подземелья существовало в большинстве городов Лацио и Этрурии. Бои гладиаторов, которые первоначально могли сопровождать похороны, совершались и в честь М. К М. обращались за помощью рим. армии во время военных сражений за пределами Рима, а также земледельцы, к-рые просили о помощи в сельском хозяйстве.

М. почитали и в течение всего года во время домашних ритуалов и приношений на могилы умерших родственников. На похоронах человека, к-рый, как считалось, входил после смерти в число М., часто приносили в жертву борова. В домашнем культе М. представляет интерес вопрос об алгоритме наделения человека обязанностью почитать того или иного умершего как М. Самым важным фактором было наследование (*Cicero.* Leg. 2. 45–68): обязанность почитания зависела от передачи денег и становилась долгом в первую очередь естественных наследников, к-рые получали наследство автоматически (чаще всего ими были дети умершего). Если у умершего не было естественных наследников или он передал свое состояние по завещанию, получившие это наследство должны были чтить его после смерти. Эти правила, утвержденные понтификами, не исключали и женщин. Т. о., М. не обязательно были родственниками того, кто отправлял их культ; обязанность почитания могла возлагаться на кредиторов, если не было родственников и не осталось завещания. При этом финансовый фактор не был единственным. Римляне брали на себя обязанность чтить М., чтобы подтвердить связь, к-рая была при жизни,— семейную или личную. Концепция римского «благочестия»

(pietas) связывала членов одной семьи обязательством взаимной поддержки и помощи, выражавшейся в совершении подношений после смерти. Так, дети почитали как М. своих родителей, вдовец или вдова – умерших супругов, родители могли чтить умерших детей. Термин pietas обозначал одновременно и взаимоотношения с богами. Согласно Овидию, именно pietas М. хотели получить от живых (*Ovid.* Fast. 2. 533–536). Т. о., культ М. был связан с семейным и религ. значениями понятия pietas.

М. как обожествленные души были близки к ларам, ларвам и лемурам, поэтому закономерен вопрос, считались М. добрыми (светлыми) душами или злыми (темными). С М. часто ассоциировалась богиня подземного мира Мания (Mania), к-рая обрекала человека на состояние безумия. Она часто называлась и матерью ларов, в связи с чем в более позднее время М. по своему значению начали совпадать с ларами и гениями. По представлениям римлян, М. к тому же могли оказаться и душами предков их врагов, соответственно быть враждебно настроенными. Тем не менее было бы неправильно характеризовать М. только как духов, которых следовало опасаться. Римляне верили, что М. способны увеличивать продолжительность жизни отправлявшего их культ (сверх срока, установленного судьбой), управлять причиной и обстоятельствами его смерти, передавать послания живым в сновидениях, поскольку им известны их действия – и настоящие и будущие, а также возможные несчастья, от к-рых они могут предостеречь. Римляне призывали М. как свидетелей при произнесении клятвы, чтобы они впосл. следили за ее исполнением, наказывая клятвопреступников и лжецов. Лексикограф-грамматик Секст Помпей Фест отмечал, что римляне почитают М. «из страха смерти» (*Sexti Pompei Festi* De Verborum Significatu. 132L. Lpz., 1913). Взывание к М. приобретало форму своеобразного «договора»: римлянин обещал совершать подношения М., пока М. будут поддерживать его жизнь (т. е. божество было «заинтересовано» в продолжении жизни того, кто его чтит). Если римлянин пренебрегал ритуалами в честь М., он терял защиту. Когда же умирал римлянин, исправно чтивший М., считалось, что если бы он этого не делал, то умер бы гораздо раньше. В одной из поэм Стация из сб. «Сильвы» описывался ритуал, совершаемый человеком по имени Клавдий Этруск, в честь умершего отца, носящего то же имя. Отец прибыл в мир мертвых, где его встретили и приветствовали М., в число к-рых он вошел (*Publius Papinius Statius.* Silvae. 3. 3. 21–24. Bloomington (Ind.), 2004). Принося дары на домашний алтарь, Клавдий Этруск стремился выманить своего отца из страны мертвых, чтобы тот пребывал в его доме (Ibid. 3. 3. 197–202). Тем самым он взывал к отцу, надеясь, что тот увеличит продолжительность его жизни (Ibid. 3. 3. 28–30) и будет посылать сообщения-советы в сновидениях (Ibid. 3. 3. 203–204). В поэме Стация М. не враждебная сила, а та, что может способствовать взаимодействию между живыми и мертвыми. Почитание М. и надежда на превращение в М. после смерти были средоточием рим. представлений о загробной жизни.

Лит.: *Saller R. P.* Patriarchy, Property and Death in the Roman Family. Camb., 1996[r]; *Prescendi F.* Di Manes // Der Neue Pauly: Enzykl. d. Antike. Stuttg., 1999. Bd. 7. Sp. 803–804; *King Ch. W.* The Organization of Roman Religious Beliefs // Classical Antiquity. Berkeley, 2003. Vol. 22. N 2. P. 275–312; *idem.* The Roman Manes: The Dead as Gods // Rethinking Ghosts in World Religions / Ed. M. Poo. Leiden; Boston, 2009. P. 95–114; *idem.* Afterlife, Greece and Rome // The Encyclopedia of Ancient History / Ed. R. S. Bagnall, e. a. Chichester etc. 2013. Vol. 1. P. 153–156; *idem.* Mundus // Ibid. Vol. 8. P. 4622.

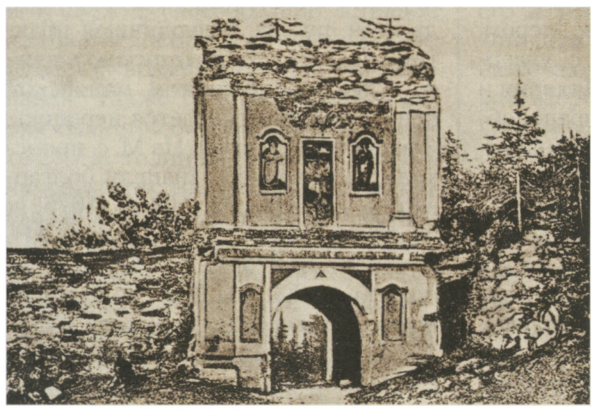
А. А. Захарова

МАНЯ́ВСКИЙ В ЧЕСТЬ ВОЗДВИ́ЖЕНИЯ КРЕСТА́ ГОСПО́ДНЯ МУЖСКО́Й СКИТ, находился близ совр. с. Манява Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. (Украина). По преданию, близ М. с. располагался разрушенный татарами в XIII в. правосл. мон-рь, насельниками к-рого были постриженики Киево-Печерского мон-ря монахи Иоанникий и Пахомий. С XVII в. упоминались урочище Блаженный Камень и гора Вознесенка, располагавшиеся неподалеку от М. с. и считавшиеся местом молитвы древних иноков. Рядом с камнем протекал ручей с целебной водой.

М. с. основан в 1606–1607 гг. схим. прп. *Иовом* (*Княгиницким;* † 1621). Согласно соч. «Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова, и о сконьчании его, и о составлении святыя обители Скитския, вкратце списано», составленному его современником, Княгиницкий, приняв постриг на Афоне, вернулся на родину. По инициативе Адама Балабана, племянника Львовского еп. *Гедеона (Балабана),* он основал Угорницкий Михайловский скит близ мест. Отыния (совр. Коломыйский р-н Ивано-Франковской обл.).

После 1605 г. прп. Иов вместе с мон. *Иоанном (Вишенским (Вышенским))* ушел из Угорницкой обители в поисках места, подходящего для «жесточайшего безмолвия». По совету наместника галицкого старосты Петра Ляховича они поселились на небольшом холме у впадения р. Батерс в р. Манявку (близ совр. с. Манява). Первоначально прп. Иов жил в шалаше, нек-рое время в пещере. Затем Ляхович построил для прп. Иова келью. К отшельникам стали приходить ученики, среди них – угорницкий старец Афанасий, а также племянник прп. Иова Дмитрий, для которого преподобный стал духовным наставником. В 1606 г. мон. Иоанн (Вишенский) отправился на Афон, попросив прп. Иова не покидать это место. Согласно Житию, мон. Иоанн утверждал, что горы и «пустынька» наиболее подходят для ищущих спасения. Ок. 1610 г. мон. Иоанн писал схим. Иову, что хочет вновь посетить скит.

В Житии прп. Иова сказано, что вскоре после основания М. с. умер Львовский еп. Гедеон (10 февр. 1607),– значит, обитель была основана к февр. 1607 г. По преданию, прп. Иову было предсказано, что его обитель станет известна строгим общежительным «евангельским житием», к тому времени



Надвратная башня Манявского скита. Фотография. 1920–1925 гг.

оскудевшим на западнорус. землях. Вскоре мон. Иоанн уехал на Афон, заповедав прп. Иову не покидать это место. Среди первых насельников скита упоминаются иером. Петроний (Гулевич-Воютинский), в 1616–1617 гг. настоятель овручского Успенского мон-ря (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 4. С. 119), архим. Исаия (Балабан), *Захария (Копыстенский)*. В 1608 г. в М. с. пришел иеродиак. прп. *Феодосий (Княгиницкий;* † 24 сент. 1629), возможно племянник основателя обители (*Скрипник*. 1997. С. 61). Прп. Иов благословил его поселиться в расположенном неподалеку Питричском Успенском монастыре (совр. Тысменицкий р-н Ивано-Франковской обл.), в котором настоятельствовал иером. Панкратий, ученик преподобного.

Летом 1612 г. М. с. пострадал во время набега татар, разоривших Подолье и Юж. Галичину. Вскоре в скиту был построен и 14 сент. 1612 г. освящен храм. Антиминс подписал еп. Стагонский и Метеорский Авраамий, проживавший на покое в Дерманском мон-ре. Прп. Иов ввел в скиту общежительный устав. Помимо участия в богослужениях братия в установленные часы занималась чтением Свящ. Писания и рукоделием. Иноки вкушали пищу лишь раз в день, в воскресенья и праздники дозволялись 2 постных блюда. Для бесед к основателю М. с. приходили и окрестные жители, в т. ч. православная шляхта.

В 1613 г. в обитель прибыл представитель Александрийского патриарха *Кирилла I Лукариса* архидиак. Нектарий, который пригласил старца посетить патриарха и совершить паломничество ко Гробу Господню. После путешествия, вероятно в том же году, прп. Иов передал управление обителью о. Феодосию (Княгиницкому), рукоположенному в сан иерея, вручил ему игуменский жезл и дал монашеский устав свт. Василия Великого. Назначение иером. Феодосия настоятелем М. с. утвердили ктиторы обители — Ляхович и П. Дери-Кишка. Вскоре преподобный удалился из М. с. в пустынь, которая располагалась недалеко от скита. При игум. Феодосии в монастыре были построены кельи, в 1620–1621 гг.— каменная ограда с 3 оборонительными башнями, за которыми укрывались жители окрестных сел во время нападений турок и татар. В 1619–1620 гг. в скиту была построена и 14 сент. 1620 г. освящена каменная ц. в честь Воздвижения Креста Господня. Образцом для нее послужил Преображенский собор *Межигорского в честь Преображения Господня монастыря,* к-рый незадолго до этого посетил старец Иов. Крестовоздвиженский храм возведен на средства архим. Елисея (Плетенецкого) и Марии Могилянки, дочери молдав. господаря Иеремии Могилы.

Перед кончиной прп. Иов вернулся в скит. 31 дек. 1621 г. был погребен в притворе Крестовоздвиженского храма. В 1629 г. здесь же был похоронен игум. Феодосий. На надгробной мраморной плите были высечены изображения 2 скитоначальников. В 1631 г. в Вене была изготовлена др. надгробная плита, из черного мрамора. К нач. XVIII в. настоятели Иов и Феодосий почитались как «преподобные отцы блаженные старцы», о чем свидетельствует надпись 1705 г. на одном из образов в иконостасе Крестовоздвиженского храма.

В 1620 г. К-польский патриарх *Тимофей II* предоставил М. с. ставропигию. В 1628 г. на Киевском Соборе скит получил статус прота — председательствующего монастыря воеводств Русского, Белзского и Каменец-Подольского.

Согласно грамоте Станислава Потоцкого, датированной 12 июня (июля?) 1629 г., к М. с. были приписаны Угорницкая Михайловская, Тлумачская и Коломыйская Благовещенская и мн. др. обители и храмы, а также обширные окрестные урочища с полями. В авг. 1628 г. на Киевском Соборе Феодосий именовался как «игумен скитский и Угорник, прот монастырей воеводств Русского, Белзского и Подольского». М. с. являлся средоточием духовной жизни Галиции. В этот период в мон-ре проживало ок. 200 монахов, имелась большая б-ка. При 3-м игумене, Димитрии, в М. с. бытовала певч. школа, утвердившая практику исполнения *Болгарского распева*. Основоположником манявской певч. практики считается иеродиак. Феодосий из Путны. Из М. с. происходит 3 Ирмолога «напелу болгарского» (ЦГББ. № 10846, 1675 г.; № 10845, 1684 г.; Б-ка Румын. АН. Бухарест. № 525, 1731–1733 гг.) (см. подробнее: *Корний Л. Ф.* Болгарский напев в Манявских рукописях XVII–XVIII ст. // Единение народов — единение культур: Укр.-болг. культурные связи: История и современность. К., 1987. С. 37–60).

С обителью был связан иером. *Кирилл (Транквиллион-Ставровецкий)*. Он переписывался с прп. Иовом и посещал скит. В июле 1625 г. прп. Феодосий в письме «преподобнейшему в иеромонасех господину отцу Кириллу, люботрудному проповеднику Слова Божого» просил его прибыть в скит и перевести некое послание Иерусалимского патриарха. В мон-ре бывали прп. *Иов (Железо)* и мон. *Иоанникий (Галятовский)*. Весной 1668 г. в М. с. принял монашеский постриг *Иеремия (Свистельницкий),* впосл. Львовский, Галицкий и Каменецкий епископ. Неоднократно бывал в обители буд. Львовский еп. *Иосиф (Шумлянский)*. Так, 22 июня 1667 г. в скиту игум. Феофил вручил Шумлянскому свидетельство о том, что он достоин епископства. В 80-х гг. XVII в., после перехода еп. Иосифа в унию, скит с неск. зависимыми от него обителями (в т. ч. Коломыйской, Тлумачской, Угорницкой) активно противостоял униат. экспансии. При этом по завещанию еп. Иосифа от 12 нояб. 1707 г. православному скиту передавалась значительная сумма денег.

Возможно, на территории М. с. похоронен бывш. гетман Войска Запорожского И. Е. Выговский († 1664). В 30-х гг. XX в. предпринимались попытки разыскать могилу гетмана, однако его останки так и не были обнаружены (*Скрипник І. Р.* Легенда про гетьмана: Іван Виговський: Від Конотопа до скиту Манявського. Івано-Франківськ, 1997).

В период деятельности гетмана Б. М. Хмельницкого насельники М. с. соблюдали подчеркнутый нейтралитет: «...кто лучше, тому Боже помоги». За такую позицию скит получил благодарственную грамоту от польск. кор. Яна II Казимира и охранную грамоту от Хмельницкого.

Во время войны между Польшей и Турцией (1672–1676) в сент. 1676 г. тур. войска сожгли скит. Пострадала Крестовоздвиженская ц., были утрачены богатый архив с документами на мн. владения обители, б-ка. После разорения М. с. восстанавливался долгие годы. В 1681 г. стараниями укр. гетманов, манявских и молдав. благотворителей скит был возрожден, все постройки, в т. ч. и Крестовоздвиженская ц., восстановлены. Храм был расписан иером. *Иовом*

(Кондзелевичем). В 1697 г. он поновил древний монастырский образ свт. Николая Чудотворца (Музей искусств, Бухарест), а в 1698–1705 гг. иером. Иов создал новый иконостас с разными по размеру иконами — от 2-метровых до почти миниатюрных (ныне в НМЛ). Возродились и монастырские промыслы (бортничество, солеварение, бондарство), приносившие прибыль.

По легенде, благотворителем М. с. был и Олекса Васильевич Довбуш (1700–1745), руководитель народного повстанческого движения карпатских «опришков».

В нач. XVIII в. на Соборе, проходившем в с. Унев (совр. Перемышлянский р-н Львовской обл.), на короткий срок М. с. перешел в унию, но вскоре вновь воссоединился с Православием. В 1785 г. указом австрийского имп. Франца Иосифа II скит, последняя правосл. обитель в Галиции, был закрыт. Игумен скита Исаак (Протасевич) с братией отказались принять унию и были изгнаны из обители. Монахи переселились в *Киево-Печерскую лавру* и монастыри Буковины. Крестовоздвиженский храм был разобран и продан в г. Надворную. Из сооружений М. с. сохранились только остатки каменной башни, колокольни и небольшой фрагмент стены. Иконостас был продан и перенесен в Свято-Троицкий храм с. Богородчаны, в 1916 г. вывезен в Вену, затем — в Варшаву (ок. 1924 — в НМЛ) (см.: Іконостас ц. Воздвиження Чесного Хреста монастиря Скит Манявський. Львів, 2005). Надгробная мраморная плита прп. Иова и игум. Феодосия была перенесена в приходскую униат. церковь с. Маркова (ныне Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл.).

14 янв. 1915 г. Синод РПЦ подготовил резолюцию о восстановлении скита. 19 февр. обер-прокурор Синода В. К. *Саблер* обратился к генерал-губернатору Галиции гр. Г. А. Бобринскому с предложением воссоздать обитель. Это намерение не было реализовано. 19 авг. 1925 г. по благословению предстоятеля Польской православной Церкви митр. *Дионисия (Валединского)* на месте, где находился скит, были проведены поминальные богослужения по случаю 140-й годовщины со дня ликвидации обители австр. властями. Служение праздничной литургии возглавил и. о. настоятеля львовского прихода иером. *Пантелеимон (Рудык)*.

Архитектурный монастырский комплекс представляет собой ансамбль каменных и деревянных сооружений, огороженных каменной стеной с башнями и бойницами,— удачный

Прп. Иов (Княгиницкий). Памятная доска. 1998 г. (Манявский скит)

синтез горного рельефа и фортификаций. С одной стороны территория скита окружена узким, но глубоким (ок. 5 м) рвом, а др. стороной примыкает к крутому склону горы Вознесенка.

С 1970 по 1980 г. на развалинах М. с. работала экспедиция львовских реставраторов. На его территории в 1980 г. открылся историко-архитектурный музей. На 2-м ярусе надвратной башни-колокольни размещалась экспозиция старых фотографий скита. На 3-м ярусе находилась действующая звонница. Каменное помещение трапезной и деревянные кельи располагались по периметру ограды. В кельях размещались экспозиции, посвященные монашескому быту. В трапезной проходили выставки художественных мастеров Прикарпатья. Фундамент Крестовоздвиженской ц. использовался посетителями как место отдыха или служил своеобразной эстрадой для выступления народных коллективов во время проведения фестивалей. Также сохранилась 5-ярусная башня-«сокровищница» (высота 27,7 м, толщина стен 2 м). На 1-м ярусе хранилась надгробная плита (1631) из черного мрамора с общей могилы первых настоятелей скита. В экспозиции верхнего яруса башни находился макет Крестовоздвиженской ц. в стеклянном саркофаге. В др. башенке (сторожевой) экспонировались старинное оружие и доспехи.

В 1998 г. на месте М. с. открыт мужской монастырь в юрисдикции УПЦ КП.

Ист.: *Ігнатій з Любарова.* Житіе и жизнь прп. отца нашего Іова, и о сконьчаніи его, и о составленіи святая обители скитския, вкратце списано // Зоря Галицкая яко альбум на год 1860. Львів, 1860. С. 226–251; Житіє та життя прп. отця нашого Іова, та про укладення святої обителі Скитської, по преставленні його, коротко записано / Переклад: мон. Іраклія (Криворучка) // Печерський благовісник. 2007. № 1(7). С. 59–65; № 2(8). С. 51–56.

Лит.: *Петрушевич А. С.* Православный монастырь-скит в Маняве Галицкой // Вестн. Зап. Руси: 1865–1866 гг. Вильна, 1865. Кн. 4. Отд. 2. С. 1–10; *Целевич Ю. А.* Історія скиту Манявського. Львів, 1887; *Драган М.* Скиту Манявського розвиток і занепад // Скит Манявський і Богородчанський іконостас. Жовква, 1926. С. 1–12; *Скрипник І. Р.* Нариси історії скиту Манявського. Богородчани, 1996²; Довідник з історії України / Ред.: І. Підкова, Р. Шуст. К., 1993–1999. 3 т.; *Гайдай Л. І.* Історія України в особах, термінах, назвах і поняттях. Луцьк, 2000; *Пашаева Н. М.* Очерки истории рус. движения в Галичине XIX–XX вв. СПб., 2001. С. 99–100; Скит Манявський: Короткий краєзнавчий путівник. Івано-Франківськ, 2003; *Сушинський Б. І.* Слово про Скит Манявський. Львів, 2004; *Бабій В.* Житіє Іова Княгиницького. Івано-Франківськ, 2005; *Яра М.* Школа церк. співу в Манявському скиті // Краєзнавство. 2005. № 1/4. С. 132–134; *Миронюк І., Фіглевський М.* Скит Манявський. Івано-Франківськ, 2008; Український Афон: Манявський Хресто-Воздвиженський монастир. Івано-Франківськ, 2008.

Л. П. Алферьева, Д. Б. Кочетов

МАР А́БА I [Мар Ава Великий; сир. ܡܪܝ ܐܒܐ ,ܒܪ] († 29.11.552), католикос *Церкви Востока* (с 540). Основным источником сведений о М. А. является анонимное сир. Житие (изд.: Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 206–274), составленное вскоре после его смерти (*Ortiz de Urbina.* PS. P. 115); оно известно также в кратком араб. варианте (изд.: *Maris, Amri et Slibae.* 1899. T. 1. P. 167–170). Важная информация о М. А. сообщается в соч. «Христианская топография» *Космы Индикоплова,* с к-рым М. А. познакомился во время своего визита в К-поль, в «Восточном синодике» (каноническом сборнике, включающем постановления Соборов Церкви Востока) и «Хронике Сеерта».

М. А. род. в кон. V в. близ р. Тигр в персид. семье, исповедовавшей *зороастризм.* Автор Жития характеризует М. А. как убежденного язычника и противника христианства. Получив хорошее образование, М. А. стал известен в своей округе, сблизился с влиятельными представителями знати и занял должность

арзбеда — чиновника, принимающего прошения. Согласно Житию, когда М. А. переплывал Тигр на лодке, его спутником оказался некий ученый муж по имени Иосиф, одежда к-рого свидетельствовала о принадлежности к «сынам Завета» (*bnay qyāmā*) — аскетической группе внутри Церкви Востока, к-рая в предшествующий период представляла собой церковную форму раннего сир. аскетизма или протомонашества (см., напр.: *Brock S.* Spirituality in the Syriac Tradition. Kottayam, 1989. P. 49–59; *Griffith S.* Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism // Asceticism / Ed. V. Wimbush, R. Valantasis. N. Y.; Oxf., 1995. P. 220–245); по всей видимости, в VI в. данный термин обозначал уже собственно монахов. Общение с этим человеком способствовало обращению М. А. в христианство (Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 206–214). В то время он занимал должность помощника писца, состоявшего при хамаргерде (казначее) обл. Бет-Арамайе. Затем М. А. был вызван в *Селевкию-Ктесифон*. Узнав, что М. А. начал изучать христианские книги, его начальник пригрозил сообщить об этом хамаргерду. М. А. ответил, что готов к гонениям, однако через нек-рое время оставил Селевкию-Ктесифон и вернулся на родину, где принял крещение. В течение неск. лет он обучался в Нисибинской школе под рук. *Авраама Бет-Раббанского,* к-рый был убежденным сторонником Антиохийской школы (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*).

В 20–30-х гг. VI в. с целью продолжения образования и посещения святых мест М. А. предпринял путешествие в Византию. Он побывал в Эдессе, Александрии, К-поле, Афинах, Коринфе, Антиохии, а также в Ахайе, Киликии и Фиваиде. В Эдессе М. А. познакомился с неким Фомой, к-рый стал его спутником и благодаря к-рому он усовершенствовал свое знание греч. языка. В Александрии М. А. вступил в спор с известным врачом и переводчиком произведений Аристотеля и Галена на сир. язык *Сергием Решайнским*. Сергий и его учитель *Иоанн Филопон,* с одной стороны, и М. А.— с другой были представителями противоположных направлений в христологии: Сергий и Иоанн придерживались *монофизитства,* а М. А. и его ученик Косма Индикоплов следовали офиц. доктрине Церкви Востока, основанной на учении *Феодора,* еп. Мопсуестийского. Кроме того, расхождения между ними касались вопросов космологии. Так, уже позднее, в 40-х гг. VI в., в трактате «О сотворении мира» Иоанн Филопон, следовавший античным и позднеантичным представлениям, критиковал космологические идеи Феодора Мопсуестийского. Главным же оппонентом Иоанна был Косма Индикоплов, к-рый стремился доказать, что Земля плоская. Косма усвоил подобные представления от М. А., к-рого называл «святейшим мужем и великим учителем» (в «Христианской топографии» употребляется греч. вариант имени Ава (сир. «отец») — Патрикий). Косма также «перенял с его живого голоса» принципы толкования Свящ. Писания, характерные для Нисибинской школы (*Cosm. Indic.* Topogr. chr. 2. 2–4; фрагменты комментариев М. А. на Свящ. Писание сохр. в составе позднейших экзегетических трудов, в частности у *Ишодада Мервского*). Кроме того, от М. А. Косма получил сведения о наличии общин Церкви Востока на зап. побережье *Индии*. Пребывание М. А. в К-поле длилось год; переселение в столицу было вызвано интригами против него языческих философов, с которыми он спорил в Афинах (дискуссии имели место до закрытия Афинской философской школы по приказу имп. св. *Юстиниана I* в 529; посещение М. А. К-поля датируется временем между 525 и 530). Согласно Житию, узнав о М. А., визант. император пожелал увидеть его, однако тот уклонился от встречи и переехал в Антиохию. По всей вероятности, М. А. опасался обвинений со стороны персов в гос. измене и воздерживался от контактов с офиц. кругами Византии (*Пигулевская.* 1948. С. 75–76).

Хотя Церковь Востока к тому времени почитала *Нестория,* вост. сирийцы не были знакомы с его произведениями и имели о его богословии лишь общее представление, ориентируясь гл. обр. на христологию Феодора Мопсуестийского. Именно учение последнего, подразумевавшее строгое дифизитство, однако не содержавшее исповедания двух ипостасей во Христе, было официально одобрено на Соборе под председательством католикоса *Акакия Селевкийского* в Селевкии-Ктесифоне (486). Ситуация начала меняться благодаря М. А., к-рый привез из Византии в Персию «Трактат Гераклида Дамасского», составленный Несторием (*Abramowski.* 1963. S. 8); во 2-й пол. 30-х гг. VI в. трактат был переведен на сир. язык по инициативе М. А. Самому М. А. приписывается перевод 2 анафор, авторами которых традиционно считались Феодор Мопсуестийский и Несторий (изд.: Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris cui accedunt duae aliae in quibusdam festis et feriis dicendae, necnon ordo baptismi. Urmia, 1890. P. 40–51; лат. пер.: *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. P., 1716. T. 2. P. 620–632; англ. пер.: *Badger P. G.* The Nestorians and Their Rituals. L., 1852. P. 214–243); данные анафоры используются в *восточно-сирийском обряде.*

Вернувшись из Византии, М. А. стал преподавателем Нисибинской школы (учеником М. А., в частности, был *Кир Эдесский*), а после смерти католикоса Павла — его преемником. По всей видимости, одной из основных причин, по к-рым шах *Хосров I* Ануширван (531–579) поддержал его кандидатуру, являлась разносторонняя образованность М. А. (в т. ч. знание зороастрийских текстов). Фактически избрание М. А., аскета и ученого, ознаменовало отход от прежней практики назначения католикосов, равно как и др. епископов Церкви Востока, из числа богатых и влиятельных клириков, нередко состоявших в браке и близких по образу жизни к персид. элите. Важной задачей М. А., к-рая также отвечала интересам Хосрова I, являлось создание стабильной церковной организации во главе с католикосом, признаваемым всем епископатом, поскольку в сер. VI в. Церковь Востока еще не представляла собой единую структуру. Хотя на Соборе 410 г., созванном католикосом *Исааком,* был принят канон, согласно которому все иерархи обязались беспрекословно подчиняться епископу Селевкии-Ктесифона (прав. 12), власть католикоса нередко ставилась под сомнение. Ситуация осложнялась наличием в нек-рых регионах Сасанидского Ирана, в т. ч. в Хузестане, 2 параллельных церковных иерархий; причиной этого был спор о выборах предстоятеля после смерти католикоса Павла, предшественника М. А. Сразу после поставления католикосом М. А. совершил поездку по ряду персидских регионов, в ходе к-рой он либо убеждался в лояль-

ности местных епископов и утверждал их в должности, либо заменял их своими ставленниками, пользуясь при этом поддержкой местных властей (*Payne*. 2015. P. 95–99).

Последним местом путешествия М. А. стал г. Гундишапур (Бет-Лапат, близ совр. Дизфуля, Иран). Здесь он провел Собор, на к-ром были приняты каноны, запрещавшие христианам Церкви Востока вступать в кровосмесительные браки, принятые у зороастрийцев (повествование о поездке и ходе Собора: *Chabot*. Synod. orient. P. 69–95). М. А. также составил компендиум брачного права (Syrische Rechtsbücher. 1914. Bd. 3. S. 255–285) и адресовал епископам Церкви Востока послание, значительная часть к-рого посвящена вопросу допустимых степеней родства при заключении брака (Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 274–287; подробнее о законодательной деятельности М. А. см.: *Payne*. 2015. P. 100–126). После завершения Собора М. А. вернулся в Селевкию-Ктесифон, где был принят Хосровом I и основал богословскую школу (541). Однако в столице католикос столкнулся с группой влиятельных противников, среди к-рых были как представители христ. знати, критически относившиеся к попыткам М. А. реформировать Церковь Востока, так и зороастрийские жрецы во главе с мобедан-мобедом (верховным жрецом) Дадхормиздом, недовольные ростом влияния М. А. при дворе. М. А. был обвинен в измене Персидскому гос-ву (католикос якобы не почитал шаха и был «другом кесаря», т. е. визант. императора) и в том, что он нанес вред зороастрийской религии, обратив некоторых ее приверженцев, включая ряд жрецов, в христианство. Хотя данные обвинения, по всей видимости, были выдвинуты вскоре после войны с Византией (540), Хосров I отверг их (Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 226–227).

Позднее, воспользовавшись отсутствием шаха, к-рый вел борьбу с кочевым племенем кангаров в сев. областях Персии, жрецы вызвали М. А. и вновь предъявили ему ряд обвинений. Основное из них по-прежнему касалось успешной миссионерской деятельности католикоса. Кроме того, были упомянуты его собственный переход в христианство и изъятие им судебных дел христиан из юрисдикции зороастрийских жрецов. Хотя жрецы сочли католикоса достойным смерти, они заявили о готовности отпустить его, если он даст обещание больше не обращать никого в христианство. После отказа М. А. был взят под стражу, однако вскоре освобожден благодаря поддержке влиятельных придворных-христиан и отправлен в ссылку под надзор Дадина, судьи пров. Адорбайган (Атропатена, совр. Иранский Азербайджан), к-рый, несмотря на свою суровость, обеспечил М. А. хорошие условия содержания. В результате интриг жрецов условия были изменены на более строгие, новым местом ссылки М. А. стало сел. Перахравар, являвшееся, согласно Житию, центром зороастрийского культа (Ibid. P. 238–240). Перахравар был расположен в окрестностях главного святилища зороастрийцев Адур-Гушнасп, размещавшегося тогда в Тахти-Сулайман (Шиз, близ совр. г. Текаб), куда было перенесено из г. Ганзак (близ совр. г. Лейлан) в нач. V в. (*Boyce*. 2000). Во время ссылки М. А. вел споры со жрецами и отклонил их предложение вернуться в зороастризм.

Несмотря на интриги мобедан-мобеда, отношение Хосрова I к М. А. в целом было благожелательным (последний имел возможность исполнять обязанности католикоса даже во время пребывания в ссылке), что было вызвано не только подчиненным положением жречества при Хосрове, но и ведущей ролью христиан Персии в сферах ремесел и торговли (*Пигулевская*. 1948. С. 79–80). О поддержке М. А. торгово-ремесленным населением свидетельствует, в частности, тот факт, что главы ремесленных цехов и старейшины торговцев подписались под определениями Собора Церкви Востока, созванного М. А. в 544 г. (*Chabot*. Synod. orient. P. 79–80; подробный анализ см.: *Пигулевская*. 1946. С. 228–229).

Деяния Собора 544 г. не содержат христологического определения, но в «Восточном синодике» издан текст послания М. А. (*Chabot*. Synod. orient. P. 541–543), датируемый тем же временем. Послание представляет большой интерес с т. зр. реконструкции восточносирийской христологии в формативный период (подробнее см.: *Brock*. 1992. P. 126–127; *он же*. 1995. С. 49; *Заболотный*. 2015. С. 53–54). В послании развивается учение о двух природах во Христе, при этом Бог Слово и человек Иисус различаются настолько четко, что «феодорианский» характер христологии М. А. не вызывает сомнений. Строгая дифизитская позиция католикоса объясняется противостоянием формуле μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη («одна воплощенная природа Бога Слова»; см. статьи *Воплощение, Вселенский IV Собор, Кирилл,* свт., архиеп. Александрийский) и учению об Ипостаси Логоса как центре единства во Христе, к-рому следовал имп. Юстиниан (см., напр.: *Iustinians* Schreiben an alexandrinische Mönche (Contra Monophysitas) // *Schwartz E.* Drei dogmatische Schriften Iustinians. Münch., 1939. S. 8–11, 33–34). Кроме того, в тексте послания имплицитно содержится ответ на обвинение в прибавлении к Троице четвертого лица — лица человека Иисуса (данное обвинение занимало важное место в дискуссиях православных с крайними сторонниками антиохийского богословия). В целом послание М. А. является примером негативной реакции Церкви Персии на религ. политику имп. Юстиниана, включавшую сближение с монофизитами, подготовку осуждения «Трех Глав» и развитие неохалкидонского богословия (см. статьи *Воплощение, «Три Главы»*). Тем не менее эта оценка еще не носит острого полемического характера, поскольку в послании не только не содержится несторианская формула «две ипостаси», но и сам термин «ипостась» (*qnōmā*) не употребляется в христологическом контексте. Лишь после окончательного осуждения «Трех Глав» на *Вселенском V Соборе,* в ходе богословского собеседования, проведенного в К-поле по инициативе имп. Юстиниана в 562/3 г. (см.: *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1989. Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh. S. 487–489), представители Церкви Востока впервые стали говорить о двух ипостасях во Христе. Авраам Бет-Раббанский, продолжавший дело М. А. после его смерти, был в числе приглашенных на собеседование, однако не приехал в К-поль, а отправил Юстиниану свое исповедание веры. В нем он отверг предложение императора исключить из диптихов имена «греческих учителей» (Нестория, Феодора Мопсуестийского и *Диодора* Тарсийского). Активное участие М. А. в распространении богословского наследия Нестория на сир.

почве, а также тот факт, что первый крупный «несторианский» богослов Церкви Востока *Бабай Великий* († ок. 628) получил образование под рук. Авраама Бет-Раббанского, позволяют констатировать, что М. А. стоял у истоков рецепции восточносир. традицией христологии двух ипостасей (см.: *Заболотный*. 2015. С. 55–58).

Зимой 548/9 г., после неск. покушений на его жизнь со стороны бывш. клирика Петра Гурганары, принявшего зороастризм, М. А. бежал в Селевкию-Ктесифон и сообщил Хосрову I, что предпочитает быть убитым шахом, а не вероотступником. Удивленный смелостью М. А., правитель позволил католикосу остаться в столице. Тем не менее вскоре Хосров приказал заключить М. А. в оковы, разрешив ему исполнять обязанности католикоса, но обязав сопровождать себя в походе в Иранский Азербайджан (ок. 549). Когда Хосров освободил М. А., тот не смог вернуться в столицу. Ок. 550 г. в Хузестане началось восстание против шаха, к-рое возглавил его сын Анушзад. Волнения носили ярко выраженную антизороастрийскую направленность, большинство их рядовых участников были христианами. Считая М. А. ответственным за вовлечение его единоверцев в восстание, Хосров вновь повелел заковать католикоса в цепи (Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 251–255, 264). По мнению Н. В. Пигулевской, обвинения в поддержке волнений могли иметь под собой основания (*Пигулевская*. 1948. С. 82–83). Хосров поручил католикосу составить послание к христианам Хузестана и убедить их прекратить восстание; М. А. выполнил просьбу шаханшаха, и волнения по большей части угасли.

Примерно в то же время М. А. по просьбе правителя племени эфталитов (белых гуннов) рукоположил для них епископа, что должно было способствовать усилению влияния Персии, а также предпринял попытку упрочить связи Церкви Востока с араб. гос-вом *Лахмидов*. Хотя царь Лахмидов аль-*Мунзир III* (505–554) был язычником, столица его гос-ва *Хира* являлась одним из центров Церкви Востока. Вскоре М. А. заболел и, несмотря на помощь врачей, посланных Хосровом I, скончался.

Соч.: Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens / Éd. P. Bedjan. P.; Lpz., 1895. P. 274–287 [Послание епископам]; *Chabot*. Synod. orient. P. 541–543 (рус. пер.: *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002. С. 111–114); Syrische Rechtsbücher / Hrsg. E. Sachau. B., 1914. Bd. 3. S. 255–285. Ист.: Histoire de Mar-Jabalaha... 1895. P. 206–274 [Житие] (нем. пер.: Anhang Ostsyrisches Mönchsleben: Aus dem Syrischen Übers. von O. Braun // BKV. 1915. Bd. 22. S. 188–220); *Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1. P. 167–170; Hist. Nestor. Pt. 2(1). P. 154 sqq.; *Chabot*. Synod. orient. P. 69–95; *Cosm. Indic*. Topogr. chr. 2. 2–4.

Лит.: *Assemani*. BO. T. 3(1). P. 75–81, 86; *Райт*. Очерк. С. 81–82; *Labourt J.* Le christianisme dans l'empire perse, sous la dynastie sassanide, 224–632. P., 1904. P. 163–191; *Baumstark*. Geschichte. S. 119–120; *Tisserant E.* L'Église nestorienne // DTC. 1931. T. 11. Pt. 1. P. 178–183; *Пигулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. М.; Л., 1946; *она же*. Мар Аба I: (К истории культуры VI в. н. э.) // Сов. востоковедение. 1948. Вып. 5. С. 73–84; *eadem [Pigulevskaya N.]*. Mar Aba I: Une page de l'histoire de la civilisation au VIe siècle de l'ère nouvelle // Mélanges d'orientalisme offerts à M. Massé. Téhéran, 1963. P. 327–336; *она же*. Культура сирийцев в ср. века. М., 1979. С. 144–145, 203–206; *Peeters P.* Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, catholicos de l'Église Perse (540–552) // Miscellanea G. Mercati. Vat., 1946. Vol. 5: Storia ecclesiastica — Diritto. P. 69–112; *Ortiz de Urbina*. PS. 1958. P. 115–117; *Wolska W.* La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès: Théologie et science au VI siècle. P., 1962. P. 63–85; *Abramowski L.* Untersuchungen z. Liber Heraclidis des Nestorius. Louvain, 1963. S. 7–13. (CSCO; 242. Subs.; 22); *Brock S.* The Christology of the Church of the East in the Synods of the 5th to Early 7th Cent.: Prelim. Considerations and Materials // *Idem*. Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Aldershot; Brookfield, 1992. N XII. P. 125–142; *он же (Брок С.)*. Христология Церкви Востока / Пер.: А. В. Муравьев // ВДИ. 1995. № 2. С. 39–53; *Boyce M.* Ganzak // EIran. 2000. Vol. 10. Fasc. 3. P. 289–290; *Baum W., Winkler D. W.* The Church of the East. L., 2003. P. 32–34; *Hutter M.* Mār Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Cent. // Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia / Ed. C. G. Cereti e. a. Wiesbaden, 2003. P. 167–173; *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М., 2005; *Rompay L., van*. Aba I // GEDSH. P. 1; *Horn C. e. a.* Beyond the Eastern Frontier: Persia // Early Christianity in Contexts: An Exploration across Cultures and Continents / Ed. W. Tabbernee. Grand Rapids, 2014. P. 94–109; *Заболотный Е. А.* Церковь Востока и религ. политика имп. Юстиниана // ВВ. 2015. Вып. 74(99). С. 47–60; *Payne R. E.* A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity. Oakland, [2015]. P. 93–126.

Е. А. Заболотный

МАР А́БА II [(Мар) Ава; Ава бар Брих Севьянех; сир. ܐܒܐ (ܡܪܝ); ܐܒܐ ܒܪ ܒܪܝܟ ܣܒܝܢܗ] († 751), католикос *Церкви Востока* (с 741). Сведения о М. А. немногочисленны, их основными источниками являются «Книга башни» (XI–XII вв.) и «История» *Григория* Бар Эвройо (XIII в.). М. А. род. в г. *Кашкар* (по др. сведениям, недалеко от него), где позднее стал епископом. В 741 г., после смерти католикоса Петиона, он, согласно канонам, принял местоблюстительство престола *Селевкии-Ктесифона*, а затем был избран предстоятелем Церкви Востока. Для отличия от одного из своих предшественников, также носившего имя Мар Ава (см. *Мар Аба I*), он предпочитал именоваться «Ава». Первоначально у М. А. были сложные отношения с наместником Ирака Юсуфом ибн Умаром ас-Сакафи (738–743), однако впосл. конфликт между ними разрешился. Др. конфликт был связан с тем, что некоторые представители клира пытались изъять из юрисдикции католикоса школу в Селевкии-Ктесифоне (сохр. послание М. А. к ее преподавателям и ученикам). На 6-м году правления М. А. ввиду напряженной обстановки решил уехать в Кашкар, оставив в Селевкии-Ктесифоне 2 наместников, и в течение года жил в мон-ре в Васите; путешествовал также в Куфу и Хиру. Долгое отсутствие М. А. привело к тому, что его имя исключили из диптихов, но затем он примирился с паствой и вернулся на кафедру. Согласно источникам, М. А. умер в возрасте 110 лет и был похоронен в Селевкии-Ктесифоне.

М. А. был начитан в церковной лит-ре, изучал диалектику и составил толкование на творения свт. *Григория Богослова*, комментарий к «Органону» Аристотеля, «Книгу начальников», возможно содержавшую перечень мусульманских правителей Ирака (перечисленные произведения не сохр.). Из обширного гомилетического наследия М. А. известны лишь фрагменты, которые вошли в сб. «Сад наслаждений» (*Gannaṯ bussāmē*), составленный между X и XIII вв. и представляющий собой собрание комментариев на богослужебные чтения из Свящ. Писания (*Penn*. 2015. P. 210; см. также: *Reinink*. 1979). В частности, в сборник вошли мемра (поэтическая гомилия) М. А. на Ис 52. 13 — 53. 12 (*Idem*. 1987) и отрывки его толкований на Мф 1. 18–25 и Ин 20. 17, в к-рых присутствует полемика с учением, содержащимся в *Коране*. Так, комментируя Мф 1. 18–25, М. А. говорит не только о плотском рождении Сына от Девы Марии (особенно подчеркивая, что слова «Иосиф... принял жену свою, и не знал Ее. Как наконец Она родила Сына Своего первенца» указывают на приснодевство Марии), но и о Его предвечном рождении от Отца. Критика тех, кто

«не принимает в своем исповедании (*syāmā*) слово «рождение» (*yaldā*)», обращена против 112-й суры Корана: «Аллах, вечный, не родил и не был рожден» (аяты 2–3). Экзегеза слов Христа после Воскресения в Ин 20. 17 («Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему») содержит полемику с «арабами, живущими в наши дни» и отрицающими Божественную природу Иисуса. По мнению М. А., слова из Ин 20. 17, напротив, служат указанием на то, что Христос был Богом и человеком. Вероятно, полемические сочинения М. А. были составлены в период правления халифа Абд аль-Малика (685–705) из династии *Омейядов*, при к-ром усилилась антихрист. пропаганда. Между 685 и 691 гг. на Храмовой горе в Иерусалиме была возведена мечеть Купол скалы. Ее мозаичные надписи содержат коранические тексты, направленные против христ. учения о Св. Троице и Боговоплощении, в т. ч. 112-ю суру, а также аят 36/37 («Аллах — мой Господь и ваш Господь») из 19-й суры, которая посвящена Деве Марии и Иисусу (см.: *Blair S. S.* What is the Date of the Dome of the Rock? // Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem / Ed. J. Raby, J. Johns. Oxf., 1992. P. 86). Кроме того, 112-я сура чеканилась на монетах Абд аль-Малика, что, по всей видимости, дало основание М. А. обозначать ее словом *syāmā*, т. е. офиц. исповедание. Т. о., принадлежащие М. А. отрывки сб. «Сад наслаждений» могут рассматриваться в качестве одних из самых ранних примеров христ. полемических текстов в адрес ислама (*Reinink*. 1999).

Соч.: *Chabot J.-B.* La lettre du catholicos Mar-Aba II aux membres de l'école patriarchale de Séleucie // Actes du XIe Congrès Intern. des Orientalistes: Sect. 4. P., 1898. P. 295–335.

Ист.: *Assemani.* BO. T. 3/1. P. 154, 157–158; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. P. 152–156; *Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. Pt. 1. P. 66–67; 1897. Pt. 2. P. 62.

Лит.: *Райт.* Очерк. С. 132–133; *Baumstark.* Geschichte. S. 214–215; *Ortiz de Urbina.* PS. 1958. P. 142; *Reinink G. J.* Studien z. Quellen- u. Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der «Gannat Bussame». Louvain, 1979. S. 70–76. (CSCO; 414. Subs.; 57); *idem.* Die Mar Aba-Quelle im Lukaskommentar der Gannat Bussame (Evangeliumlektionen der Adventszeit) u. Ihre Beziehung zu den «Turgāmê» des Moses bar Kepha // XX Deutscher Orientalistentag: Vom 3. bis 8. Oktober 1977 in Erlangen / Hrsg. W. Voigt. Wiesbaden, 1980. S. 171–174. (ZDMG; Suppl. 4); *idem.* Rhetorik in der Homilie zu Jes. 52, 13 – 53, 12 des Katholikos Mar Aba II. von Kaškar // IV Symp. Syriacum: Literary Genres in Syriac Literature / Ed. H. Drijvers et al. R., 1987. P. 307–316. (OCA; 229); *idem.* An Early Syriac Reference to Qur'an 112? // All Those Nations...: Cultural Encounters within and with the Near East: Stud. presented to H. Drijvers / Ed. H. Vanstiphout. Groningen, 1999. P. 123–129; *idem.* Aba II of Kashkar // GEDSH. P. 1–2; *Penn M. Ph.* When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam. Oakland (Calif.), 2015. P. 209–211.

Е. А. Заболотный

МАР АВГЕ́Н († 363) — см. *Евгений*, сирийский прп., чудотворец.

МАР ПЕВЕ́Ц [Марий, Марис; греч. Μάρης] († ок. 430), прп. (пам. 25 янв.; пам. визант. 19 и 20 февр.). Сведения о М. П. содержатся в «Истории боголюбцев» *Феодорита*, еп. Кирского (*Theodoret.* Hist. rel. 20. 1–4). М. П. был церковным певчим в сел. Омир близ Кира в Сирии и славился благозвучностью голоса. Жизнь в миру, по словам еп. Феодорита, не повредила его душевной чистоте и не нарушила целомудрия. В зрелом возрасте М. П. стал отшельником, он построил близ Омира небольшое жилище, в к-ром прожил 37 лет, несмотря на сырой климат. В качестве пищи он довольствовался хлебом и солью. М. П. впускал еп. Феодорита в свой затвор и беседовал с ним о любомудрии. Однажды преподобный попросил его совершить божественную литургию и во время службы «преисполнился таким духовным ликованием, что увидел небо» (Ibid. 20. 4). М. П. скончался в возрасте 99 лет.

Рассказ еп. Феодорита о М. П. кратко изложен под 19 февр. в большинстве визант. синаксарей (напр., в Синаксаре К-польской ц.— SynCP. Col. 475–476), под 25 янв.— в стишных синаксарях (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 423–424), в греч. печатной Минее (Венеция, 1595), «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца и др., в нек-рых стишных синаксарях — под 20 февр. (напр., ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 538). В агиографической традиции утвердилось ошибочное указание возраста упокоения М. П.— 90 лет.

В славяно-рус. нестишных Прологах сведения о М. П. отсутствуют, его переведенное из греч. стишного Синаксаря Житие включено в состав стишного Пролога под 25 янв. (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 72), а из него впосл. внесено в ВМЧ под той же датой (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 419). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского под 25 янв. приведена краткая заметка о М. П. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга Житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 430), а в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» — пересказ Жития из стишного Пролога (ЖСв. Февр. С. 379).

Ист.: BHG, N 1172; PG. 82. Col. 1429–1432; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 150–152.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 24, 49–50; Т. 3. С. 38; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ιερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2005. Т. 5: Ἰανουάριος. Σ. 317; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 293–294; *Sauget J.-M.* Maris // BiblSS. Vol. 8. 1188–1189.

МА́РА [санскр. māra — умертвитель, разрушитель], в палийской и санскритской буддийской литературе главный персонифицированный демонический противник Будды и его последователей, неизменно терпящий поражение от них. М. сопровождает Будду в важные моменты его биографии: в «Падхана-сутта» пытается помешать Будде после его «великого ухода» из дворца в странничество в течение 7 лет, стремясь вернуть его к царской жизни (Сутта-нипата 28 (Кхуддака-никая)). В канонической «Мара-самъюти» (Самъютта-никая IV. 25) для этого М. обращается за помощью к дочерям: Танха (жажда), Арати (тоска) и Рага (похоть). В «Ниданакатхе», во введении в комментарий к джатакам (разд. «О началах ближайшего прошлого» (Сантикенидана)), рассказывается о том, как М. препятствовал Будде в медитации под деревом бодхи достичь «просветления», и тот же самый эпизод описывается в биографии Будды школы локоттаравада «Махавасту» (II–III вв. по Р. Х.). В более поздней, протомахаянской «Лалитавистаре» (III–IV вв.) после победы над М. под деревом бодхи Будда одерживает еще одну — несмотря на ухищрения М., он передал плоды полученного им видения истины др. живым существам, начиная с высшего из них — бога *Брахмы*. Художественной вершиной в реализации сюжета победы Будды над М. принято считать главу 13 санскритской биографии Будды «Буддачарита» Ашвагхоши (I–II вв.), где описано, как М. использует различные орудия отвлечения Будды от цели,

вначале организуя иллюзию стихийных бедствий и нападения монстров, затем посылая к нему 3 «дочерей», олицетворяющих различные аспекты телесной похоти; когда сила медитации Будды осталась неколебимой и он достиг «просветления», М. внушает ему мысль о том, что полученное им видение истинного состояния мира настолько возвышенно, что о нем не следует никого оповещать, и только вмешательство богов во главе с Брахмой позволило развеять эти чары. Согласно др. текстам, незадолго до смерти Будда вспоминает об обещании, данном М., умереть в возрасте 80 лет. Если бы не это обещание, Будда мог бы жить бесконечно.

Среди сюжетов искушения М. последователей Будды выделяется комментарий Буддхагхошы к «Самъюттаникае» (Маноратхапурани), где повествуется о том, как М. пытается заставить одного купца поверить в ложное учение, приняв облик самого Будды, но тот обнаруживает обман. В собрании дидактических нарративов «Дивьявадана» (Собрание небесных деяний) содержится аналогичная история об Упагупте: буддийский монах не только обращает в истинную веру М., но с его помощью осуществляет желание увидеть Будду, ушедшего вместе с М., когда тот принял облик основателя учения. М. Винтерниц, видевший здесь пересказ некогда «живой» буддийской драмы, предположил, что сюжет был воспроизведен из сб. Кумаралаты «Кальпанамандитики» (ок. III в.).

Лит.: *Ling T. O.* Buddhism and Mythology of Evil: A Study of Theravada Buddhism. L., 1962; *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. 2: Buddhist Literature and Jaina Literature. Delhi, 1983; *Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — сер. XV в.). М., 1988.

В. К. Шохин

МАРАБДИ́НСКИЕ МУ́ЧЕНИКИ

[груз. მარაბდის ბრძოლის ვლზე მომწყდარი] Грузинской Православной Церкви († 1.07.1625) (пам. груз. 3 авг.), ок. 10 тыс. груз. воинов и участников ополчения, в т. ч. полководцы Теймураз Мухранбатони, Давид Джандиери, Агатанг Херхеулидзе и 4 его домочадцев, Баадур Цицишвили, Давид Асланишвили, епископы Руставский и Харчашнийский, знаменосцы 9 братьев Херхеулидзе, их мать и сестра, 9 братьев Мачабели и 7 братьев Чолокашвили, убитых в сражении с войском персидского шаха Аббаса I (1587–1629) на Марабдинском поле (окрестности

Марабдинские мученики. Икона. Нач. XXI в.

сел Коджори и Табахмела, к югозападу от Тбилиси) 1 июля 1625 г. Сведения о них сохранились в груз. летописях, в сочинении царя Кахети Арчила II «Арчилиани», в сочинении митр. Тбилисского *Иосифа (Саакадзе)* «Дидмоуравиани», в фольклорных произведениях.

В 1-й четв. XVII в. Аббас I предпринял ряд опустошительных походов в Закавказье. После неск. неудач груз. войско под командованием великого моурави Георгия Саакадзе в битве на Марткопском поле 25 марта 1625 г. полностью уничтожило армию Аббаса I. Разгневанный шах двинул на Грузию многочисленную армию кызылбашей под началом своего зятя, полководца Иса-хана Корчибаши. Состоявшаяся 1 июля 1625 г. битва на Марабдинском поле оказалась для обескровленной персид. походами Грузии решающей, поскольку от ее исхода зависел вопрос о существовании восточногруз. царств Картли и Кахети. Девизом груз. войск стали слова «Победа или смерть!». В битве принимали участие все слои населения — дворяне, крестьяне, духовенство, в т. ч. архиереи. Перед началом схватки воинов причастил еп. Руисский Доментиан (Авалишвили), к-рый намеревался «вместе с ними пролить кровь». Когда воины сказали ему, что не примут причастия из рук, к-рые будут обагрены кровью, архиерей ответил, что обнажает меч не против личных врагов, а ради спасения родины и христианства (*Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 408).

Груз. войско возглавил царь Картли-Кахети Теймураз I; полководцами были Георгий Саакадзе, Агатанг Херхеулидзе, сахлтухуцеси (министр хозяйства царского двора) царства Картли в 1612–1614 гг., возглавивший один из передовых отрядов, и др. Нести боевое знамя было поручено 9 братьям из рода азнауров (дворян) Херхеулидзе. Битва началась на рассвете при значительном преимуществе грузин, однако вскоре из-за неправильной тактики груз. полководцев кызылбаши, к которым подоспела помощь со стороны азерб. Беглар-бека Шахбана-хана, эффективно использовали свое численное и техническое (ружья, пушки) превосходство на открытом поле. Обессилевшая от жары грузинская пехота, состоявшая из крестьян, была полностью уничтожена (*Арчил Багратиони.* 1937. С. 75–76). Поздно ночью битва закончилась поражением грузин (*Бери Эгнаташвили.* Новая Картлис Цховреба // КЦ. 1959. Т. 2. С. 408–409). Историки высоко оценивают значение Марабдинской битвы, ставшей последним крупномасштабным противостоянием грузин и войск Аббаса I: кызылбаши, потеряв 14 тыс. воинов и встретив стойкое сопротивление, не смогли достичь полной победы и отказались от дальнейшего продвижения в Картли и Кахети.

Наиболее известен один из эпизодов битвы — подвиг братьев Херхеулидзе, нашедший отражение в груз. фольклоре. Впервые он упоминается в поэме поэта и военного деятеля Г. Орбелиани «Садгегрдзело» (Тост) (1827 — 60-е гг. XIX в.; публ.: Кребули (Сборник), ж. Тифлис. 1871. № 1; *Орбелиани.* 1951. С. 94). На основе фольклорных данных груз. писатель и педагог Я. С. Гогебашвили (1840–1912) создал рассказ «Девять братьев Херхеулидзе» (1912). О подвиге писали также поэты Л. М. Асатиани, С. И. Чиковани и др. Во время битвы боевое знамя после смерти знаменосца поочередно переходило от одного брата к другому; когда был убит младший брат, знамя подхватила и понесла его сестра, а после ее смерти — их мать. Херхеулидзе были похоронены близ ц. во имя вмц. Марины в окрестностях с. Дзвели-Марабда в Квемо-Картли; сохранился надгробный камень с надписью: «Здесь покоятся девять братьев Херхеулидзе, героически погибшие в битве при Марабде в июле 1625 г.». 27 июня 2008 г. М. м. были причислены Грузинской Православной Церковью к лику святых.

Ист.: *Іогебашвили Я.* Девять братьев Херхеулидзе // Деда эна (Родной язык) / Сост.: Я. Іогебашвили. Тифлис, 1912. С. 236–237 (на груз. яз.); *Парсадан Іоргиджанидзе.* История / Исслед., введ.: С. Какабадзе // Саисторио моамбе (Исторический вестник). Тб., 1925. Т. 2. С. 234–235 (на груз. яз.); *Арчил Багратиони.* Арчилиани // *Он же.* Полн. собр. соч. / Сост.: А. Барамидзе, Н. Бердзенишвили. Тб., 1937. Т. 2 (на груз. яз.); *Орбелиани Г.* Стихи / Сост., предисл., примеч.: А. Гацерелия. Тб., 1951. С. 94 (на груз. яз.).
Лит.: *Джамбурия Г.* Георгий Саакадзе. Тб., 1964 (на груз. яз.); *он же.* Битва груз. народа за сохранение независимости в 1-й трети XVII в. // Очерки истории Грузии. Тб., 1973. Т. 4. С. 282–285 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

МАРА́ЕВА Анна Васильевна (урожд. Волкова; 25.01.1845, с. Топорино Медынского у. Калужской губ.– 23.08.1928, Серпухов), деятельница старообрядческого федосеевского согласия (см. *Федосеевцы*), фабрикантша и купчиха, благотворительница, коллекционер. Род. в

А. В. Мараева. Фотография. Нач. XX в.

правосл. крестьянской семье, занимавшейся производством холста. После 1855 г. вместе с родителями Василием и Макриной Волковыми Анна перешла к федосеевцам. Вероятно, на решение Волковых повлияла необходимость установления связей с промышленниками и купцами, занимавшимися производством и продажей тканей, преимущественно староверами. В 1869 г. Анна вышла замуж за Мефодия (Нефеда) Васильевича Мараева (в иночестве Феодор; 13 июня 1830 — 28 июля 1882), наследовавшего после смерти отца, серпуховского фабриканта и купца 1-й гильдии В. А. Мараева, в 1881 г. бумаготкацкую фабрику в дер. Заборье и ситценабивную фабрику в пустоши Данки в окрестностях Серпухова, а также капитал, земельные участки и недвижимость в Москве. М. В. Мараев, удостоенный в 1882 г. вместе с членами своей семьи звания потомственного почетного гражданина, был активным прихожанином московской Преображенской общины федосеевцев (см. в ст. *Преображенское кладбище* в Москве), в 70-х гг. XIX в. являлся попечителем Преображенского богаделенного дома.

В семье Мефодия и Анны Мараевых родилось 8 детей: сыновья Иван (1870–1924), Василий (1872–1939), Константин (1875–1922), Николай (1878–1926), дочери Александра (в замужестве Уфимцева; 1874–1931), Анна (в замужестве Киреева; 1877–1965), Ольга (1874–1955), Анфиса (1881–1906). После смерти мужа М. пришлось отстаивать в 1883–1893 гг. имущественные интересы свои и детей в судебном разбирательстве по иску двоюродного брата своего мужа московского купца Ф. Ф. Мараева, к-рый пытался оспорить законность наследования капиталов и имущества своего умершего родственника его женой, не венчанной в правосл. Церкви. В 1884 г. серпуховская 1-й гильдии купчиха М. стала владелицей «Серпуховской мануфактуры Мараевых», ярмарочной торговли в Н. Новгороде и Урюпинске, торговых заведений в Москве.

Значительную часть доходов М. тратила на поддержку серпуховской и Преображенской общин федосеевцев. После смерти незамужней дочери Анфисы приготовленное для нее приданое М. пожертвовала на строительство Покровского храма-молельни и богадельни на 20 чел. на земле ее ткацкой фабрики в Серпухове (построены в 1908–1910 по проекту архит. М. Г. Пиотровича). М. устроила молельню в собственном доме в Настасьинском пер. в Москве, делала крупные пожертвования на содержание богаделен Преображенского кладбища. В Покровский храм-молельню М. передала часть собранной ею коллекции рукописных и старопечатных книг, древние иконы, предметы прикладного искусства.

В ее собрании были представлены иконы XV–XVII вв., замечательные образцы русской книжной старины, в т. ч. «Пустозерский сборник» с автографами Житий протопопа Аввакума и инока Епифания. М. располагала большой коллекцией светской живописи, прикладного искусства, скульптуры и книг, в основу к-рой было положено приобретенное ею в 1896 г. собрание московского коллекционера Ю. В. Мерлина. Коллекция хранилась в построенном в 1895–1896 гг. архит. Р. И. Клейном доме Мараевых в Серпухове.

В 1911 г. М. вместе с сыновьями Иваном, Василием и Константином стала учредительницей паевого «Товарищества мануфактур А. В. Мараевой в Серпухове». Рабочие ее фабрик, бóльшую часть к-рых составляли старообрядцы, кроме значительного по тем временам жалованья получали безвозмездные ссуды на строительство и приобретение жилья, подарки к праздникам, при вступлении в брак и рождении детей. В 1915 г. М. на свои средства открыла в Серпухове госпиталь на 100 чел., в к-ром работали сестрами милосердия ее дочери Анна и Ольга, внучки Вера и Екатерина Уфимцевы.

В 1918 г. фабрики М., ее серпуховская усадьба и дома в Москве были национализированы. Усадьбу М. на Фабричной ул. в Серпухове в 1918–1920 гг. занимали Ставка главного командования Красной Армии и штаб Южного фронта. 29 июня 1920 г. Наркомпрос дал охранную грамоту на «редкую коллекцию картин, бронзы, мрамора, старинной мебели и другие предметы художественно-исторического значения» и на «молельню с ценным собранием старинных икон» в бывш. доме М. в Серпухове. В 1924 г. в Серпуховской исполком обратились представители общины федосеевцев с просьбой о передаче им икон из закрытой молельни в доме М. По согласованию с отделом по делам музеев Главнауки Наркомпроса иконы молельни были разделены на 3 категории. Наиболее ценные были переданы в Государственный музейный фонд (ГМФ), иконы 2-й категории поступили в новообразованный музей в доме М., иконы 3-й категории предназначались общине старообрядцев Серпухова.

Музей на основе коллекций М., открытый 25 дек. 1920 г., состоял из художественного, исторического и краеведческого отделов (последний с 1923). Коллекции М. в 20-х гг. XX в. были дополнены предметами из московских музеев и подмосковных дворянских усадеб, документами и вещами из ризниц *Высоцкого серпуховского в честь Зачатия Пресвятой Богородицы* и *серпуховского Владычного в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы* мон-рей. В Серпуховском гос. историко-художественном музее (СГИХМ) сохраняются документы из личного архива М.

Иконы из коллекции М., попавшие в 1924 г. в ГМФ, поступили частью в Антирелигиозный музей искусств в бывш. *Донской иконы Божией Матери московском монастыре,* частью в хранилище ГИМ в бывш. *Новодевичьем московском в честь Смоленской иконы Божией Матери монастыре,* нек-рые были переданы в ГТГ и ГРМ. В ГТГ находятся 5 небольших 2-сторонних икон кон. XV в. из собрания молельни М., известных как «софийские таблетки» или «софийские святцы». Там же хранится ранее входившее в эту же коллекцию визант. распятие посл. трети XIV в. Икона новгородской школы «Богоматерь Иерусалимская» нач. XVI в. из мараевского собрания в 1934 г. поступила в ГРМ. Неск. икон из молельни М. остались у ее дочери Анны, впосл. их приобрел художник и коллекционер древнерус. живописи П. Д. *Корин.* В Музее-квартире Корина в Москве хранятся происходящие из собраний М. 2 «софийские таблетки» кон. XV в., «Богоматерь Владимирская» и «Деисус поясной, на трех досках» московской школы, складень двухстворчатый строгановских писем нач. XVII в., написанный, по преданию, на доске от гроба Московского митр. св. Петра. Несколько древних икон остались в коллекции СГИХМ, в частности образ «Троица ветхозаветная» новгородской школы 2-й пол. XVI в. В этом же музее хранятся и многочисленные произведения светской живописи из собрания М.: картины рус. художников XVIII–XIX вв. и западноевропейских мастеров XVI–XVIII вв., итал. мраморная скульптура, предметы прикладного искусства, книги. В 1998–1999 гг. потомки М. передали в ГИМ нек-рые ее личные вещи: старообрядческие четки-лестовки, предметы одежды, коллекцию тканых поясов.

«Пустозерский сборник» был сохранен дочерью М. Ольгой, арестованной в 1932 г. и отбывавшей заключение на Соловках. Последние годы жизни О. М. Мараева провела в Серпухове при выстроенном ее матерью Покровском храме. После смерти О. М. Мараевой рукопись «Пустозерского сборника» в 1966 г. попала к И. Н. *Заволоко,* к-рый подарил ее в 1968 г. *Древлехранилищу Пушкинского Дома* (Института русской литературы РАН).

М. скончалась в Серпухове, была погребена в семейном захоронении Мараевых на Преображенском кладбище в Москве.

Арх.: Архив СГИХМ. Д. 1. Л. 1–18 об.; ЦГИАМ. Ф. 54. Оп. 162. Д. 70; Ф. 83. Оп. 2. Д. 697. Л. 10; Ф. 341. Оп. 1. Д. 270. Л. 14–17; Ф. 450. Оп. 8. Д. 1096. Л. 218, 274–276; Ф. 2070. Оп. 1. Д. 1–12; ГИМ ОПИ. Ф. 54. Ед. хр. 64. Л. 69–70; Ед. хр. 125. Л. 12; Ед. хр. 845. Л. 3.
Лит.: Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Изд. подгот.: Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. Л., 1975. С. XII–XIV; *Разумовский Ф. В.* Худож. наследие Серпуховской земли. М., 1992 [2]. С. 200–207; *Любартович В. А.* Новые данные к биографии владелицы «Пустозерского сборника» серпуховской купчихи А. В. Мараевой // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. науч. тр. / Отв. ред. и сост.: Е. М. Юхименко. М., 1999. С. 428–438; *Любартович В. А., Юхименко Е. М.* На земле Басманной слободы. М., 1999. С. 150–154.

В. А. Любартович

МАРАМУ́РЕШСКАЯ ЕПИСКОПИ́Я [румын. Episcopia a Maramureşului], историческая епархия Румынской Православной Церкви (РумПЦ) в юрисдикции К-польского Патриархата (нач. XVII в.— не ранее 1739). Восстановлена в юрисдикции РумПЦ с центром в г. Сигете (ныне Сигету-Мармацией) в 1937 г. (не действовала в 1940–1944, упразднена в 1948), в 1973 г. функционировала как вик-ство *Вадской, Фелякской и Клужской архиепископии* РумПЦ, с 12 февр. 1990 г. самостоятельная с центром в г. Бая-Маре (адм. центр жудеца Марамуреш на северо-западе Румынии), имеет в подчинении Сигетское вик-ство. С 27 сент. 1990 г. Марамурешско-Сатмарская епископия (румын. *Episcopia Ortodoxă Română a Maramureşului şi Satmarului*) Клужской митрополии (ныне в митрополии Клужа, Марамуреша и Саладжа) РумПЦ с кафедрой в соборе в честь Успения Пресв. Богородицы в г. Бая-Маре.

География. В нач. и 1-й пол. XVII в., когда М. е. впервые была упомянута в документальных источниках, епархия охватывала земли румын. исторической обл. Марамуреш (территорию Юж. Марамуреша можно соотнести с территорией совр. жудеца Марамуреш в Румынии; территорию Сев. Марамуреша — с Хустским, Межгорским, Раховским и Тячевским районами юга и юго-востока Закарпатской обл. Украины). По *Ужгородской унии* (1646) на северо-востоке Венгерского королевства (ныне сев.-зап. жудецы Румынии и фактически вся территория Закарпатской обл. Украины) с центром в г. Мукачеве была учреждена греко-католич. Мукачевская епархия, вследствие чего к кон. XVII в. правосл. Мукачевская епархия К-польского Патриархата (см. в ст. *Мукачевская и Ужгородская епархия* УПЦ МП), охватывавшая эти же земли, пришла в упадок и была упразднена, а ее территории были включены в М. е. С восстановлением М. е. в 1937 г. ее территории охватили сев.-зап. жудецы Румынии. В наст. время в юрисдикцию епархии входят жудецы Марамуреш и Сату-Маре в Румынии.

История. Христианство на территориях, расположенных частично в пределах рим. пров. Дакия, частично в непосредственной близости от имперских границ и позже вошедших в состав М. е., стало распространяться в кон. IV в., когда здесь стали селиться христиане-колонисты, выходцы из разных провинций Римской империи. Епископ Дакии, окормлявший эти земли, присутствовал на *Вселенском I Соборе* (325). После 863 г. распространению христианства здесь (в первую очередь среди слав. населения) способствовала проповедь равноапостольных *Кирилла* и *Мефодия* в соседних *Великой Моравии* и Паннонии (территория совр. Венгрии). Нек-рые изгнанные из Моравии в 80–90-х гг. IX в. ученики равноапостольных братьев вели миссионерскую деятельность на землях совр. Закарпатья и Марамуреша. С приходом в кон. IX в. в Ср. Подунавье венг. полукочевых племен (т. н. обретение родины венграми на Дунае, 896) земли буд. Марамуреша оказались под венгерским политическим господством. В 940 г. К-польский патриарх *Феофилакт* (Лакапин) направил сюда свт. *Иерофея Венгерского* с миссией обратить венгров в христианство вост. обряда. Как и последующие аналогичные миссии, она охватила и территории буд. обл. Марамуреш, где доминировало слав. население, а в более юж. районах вместе с венграми проживали также восточнороманские народы. В 1000 г. было образовано централизованное христ. королевство Венгрия во главе с кор. Иштваном I (см. *Стефан I* Святой). Эти земли целиком вошли в его состав и в период существования венг. монархии (до 1946) воспринимались в венг. государственно-политической традиции в качестве земель ее короны. В XII — нач. XIII в. венг. магнаты захватили и в дальнейшем осваивали земли, примыкающие к

Ср. Карпатам. В XI–XII вв. на территории Сев. Марамуреша стали возникать правосл. мон-ри, наиболее значительный — Углянский (см. *Угольский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь;* ныне в юрисдикции *Хустской и Виноградской епархии* Украинской Православной Церкви Московского Патриархата; Тячевский р-н Закарпатской обл., Украина); впосл. монастырь неоднократно становился пристанищем Марамурешских епископов и был важным центром христ. книжности в крае. В 1241–1242 гг. королевство Венгрия было разорено отрядами хана Батыя, что сказалось и на церковной жизни прикарпатских районов. Оживление деятельности мон-рей и строительство храмов пришлись на XIV в. В 1359 г. была образована *Унгро-Влахийская митрополия* К-польского Патриархата с центром в Куртя-де-Арджеше, пытавшаяся включить в свою юрисдикцию правосл. восточнороманское население Юж. Марамуреша.

Венг. кор. Лайош Великий (1342–1382) укрепил централизованную власть, в результате чего к сер. XIV в. венг. контроль над Марамурешем был усилен. В годы его правления проявилась тенденция к ограничению Православия и окатоличиванию края, что сказалось на положении как румынского, так и русинского и венг. населения Марамуреша. Вассал Лайоша марамурешский воевода Драгош Водэ предпринял в нач. 30-х гг. XIV в. поход за Карпаты; он искоренил последние очаги влияния Золотой Орды на западе от Днестра, новообразованное *Молдавское княжество* признало сюзеренитет венг. короля. В нач. 60-х гг. XIV в. под управлением молдав. господаря Богдана (в прошлом также марамурешского воеводы) княжество добилось фактической независимости от Венгрии, однако де-юре оно по-прежнему входило в состав земель венг. короны. Оживление в кон. XIV–XV в. правосл. церковной жизни в Молдавском княжестве оказало определенное влияние и на активизацию правосл. Церкви и деятельность мон-рей по др. сторону Карпат, в Марамуреше, на землях, к-рые продолжал контролировать венг. королевский двор. В 1391 г. патриарх К-польский *Антоний IV* даровал право ставропигии 2 монастырям, ставшим центрами правосл. жизни в Сев. и Юж. Марамуреше: Грушевскому мон-рю (см. *Михаила архангела (Мараморошский) монастырь* в с. Грушеве, Тяческий р-н Закарпатской обл., Украина; ныне в юрисдикции Хустской и Виноградской епархии) и основанному в 1215 г. мон-рю *Сэпынца-Пери* в с. Сэпынца (ныне жудец Марамуреш, Румыния). Настоятели этих обителей считались наиболее влиятельными в крае. Сохранял свое значение в качестве центра духовной культуры Угольский мон-рь. С кон. XV в. Грушевский мон-рь находился в ведении Мукачевской епархии. В годы правления в Венгрии кор. Матьяша I Хуньяди (Матвея Корвина) (1464–1490), выходца из мадьяризированного румын. трансильванского магнатского рода, религ. политика в королевстве отличалась относительной веротерпимостью, что сказалось на положении православных в Марамуреше и на облегчении тяжести налоговых сборов. В XVI в. попытки распространить свое духовное влияние на румын. население Юж. Марамуреша предпринимали Вадский и Алба-Юльский епископы, а на русинское население Сев. Марамуреша — архиереи Мукачевской епископии.

С нач. XVII в. Марамуреш стал предметом территориальных споров между Габсбургами и Трансильванским княжеством, поддерживаемым Османской империей. В соответствии с Никольсбургским (Микуловским) мирным договором (1622), ставшим итогом успешных военных походов трансильванского кн. Габора Бетлена против Вены, территория Марамуреша вместе с др. сев.-вост. землями Венгрии (ныне Закарпатская Украина, Вост. Словакия, жудец Сату-Маре в Румынии и др.) была передана во владение Трансильванского княжества в обмен на отказ его правителей от венг. короны. Сер. XVII в., золотой век в развитии относительно самостоятельного Трансильванского княжества с его протестантской (кальвинистской) венг. элитой, характеризовался политикой веротерпимости: католики, кальвинисты, лютеране и унитарии мирно сосуществовали как носители официально признанных религий. Языком культурного и делового общения оставался венгерский. Несмотря на то что религ. равноправие не распространялось на правосл. румынское и русинское население, православные тем не менее обладали возможностью свободно совершать богослужения и поддерживать монастырскую жизнь. В 60-х гг. XVII в. внешнеполитические и военные неудачи трансильванских князей (в т. ч. в борьбе за польск. престол) привели к укреплению османского сюзеренитета над княжеством.

Согласно исследованиям совр. румын. историков, М. е. выделилась из состава Мукачевской епархии не позднее нач. XVII в. (*Păcurariu.* 1993. P. 225). При этом как молдавские, так и валашские господари в целях укрепления своего влияния на румын. население Марамуреша и близлежащих районов пытались предоставить места в церковной иерархии своим ставленникам. В 1591 г. господарь Валахии Михай Храбрый, стремившийся подчинить себе Трансильванию, сумел поставить во главе Мукачевской епархии (в ведении которой находился и Марамуреш) игум. Сергия из мон-ря Тисмана в Валахии, в 1608 г. молдав. господарь Константин Могила (Мовилэ) утвердил своего кандидата по имени Сильван архиереем уже самостоятельной М. е.

Последующие десятилетия М. е. существовала с перерывами: она неоднократно выделялась в самостоятельную церковную структуру и затем упразднялась. Местопребыванием Марамурешских архиереев (известны Досифей (1627 — 30-е гг. XVII в., Михаил (1653–1662)) были прежде всего Грушевский и Угольский мон-ри. Заключение в 1646 г. в Ужгороде (в то время сев.-вост. форпост владений Габсбургов) Ужгородской унии, в соответствии с к-рой Мукачевские епископы должны были утверждаться Римской курией, а униат. духовенству были обещаны права и привилегии римско-католического, вызвало раскол среди правосл. духовенства сев.-вост. земель Венгрии и противостояние сторонников и противников унии. Часть правосл. священнослужителей не только габсбургских, но и трансильванских владений (включая Марамуреш) поддержала унию, рассчитывая на улучшение материального положения своей церкви и клира. В числе иерархов, оказавших поддержку выступившей против унии части правосл. клира Марамуреша, был Трансильванский митр. *Савва (Бранкович),* в 1672 г. освятивший в Юж. Марамуреше Моисеевский монастырь.

Вслед. поражения турок под Веной (1683) позиции Габсбургов в Трансильвании значительно укрепились. В соответствии с Карловицким договором (1699), фактически превратившим Габсбургскую монархию в одну из великих европейских держав, трансильванские земли были интегрированы в ее состав. Согласно т. н. дипломам (1699 и 1701) австр. имп. Леопольда I Габсбурга в 1698–1701 гг., был принят ряд мер по распространению унии на Трансильванию. В условиях усиливавшейся экспансии католицизма не поддержавшие унию правосл. духовенство и паства видели союзников в антигабсбургском сословном движении реформатских (кальвинистских) кругов венг. аристократии Трансильвании. Во время антигабсбургской войны 1703–1711 гг. Марамуреш и прилегающие к нему прикарпатские и северотрансильванские земли стали оплотом оппозиционного Вене сословного движения венг. знати. С одной стороны, сложились относительно благоприятные условия для утверждения Марамуреша в качестве центра сопротивления католич. экспансии правосл. русинского и румынского населения сев.-вост. владений Габсбургов. С другой — превращение Марамуреша и примыкающих к нему регионов в арену перманентных боевых действий вело к разрушению православных мон-рей и храмов.

К кон. XVII в. масштабы католич. экспансии сделали невозможным сохранение правосл. кафедры в Мукачеве, превращенном в центр греко-католической епархии. В 1690 г. имп. Леопольд I признал единственным законным Мукачевским епископом униата И. де Камелиса. Правосл. еп. Мукачевский Мефодий (Раковецкий) покинул Мукачево и выехал в Углянский мон-рь, а оттуда — в Речь Посполитую. Организацией православной кафедры в Марамуреше занялся св. *Иосиф (Стойка)*, который не позднее 1691 г. получил архиерейскую хиротонию от митр. Сучавского св. *Досифея* (Барилэ). Он объявил о возобновлении ставропигиального права Грушевского мон-ря, в 1696 г. стал архиепископом. Под его окормлением находилась не только паства Угорской Руси и Марамуреша: св. Иосиф предпринял ряд поездок в Галицию и на Волынь с целью защиты Православия, выступал против распространения унии на правосл. население Трансильвании и др. областей, интегрируемых в пространство Габсбургской монархии. Св. Иосиф при посещении Вены в 1701 г. подвергался сильному давлению венских властей, в 1705 г., после ареста, был лишен епископской кафедры. Заключение Сатмарского мира (1711), подтвердившего сохранение привилегий венг. дворянству в обмен на признание ими прав Габсбургов на венг. корону, лишило противников унии сильного противовеса католической экспансии в лице реформатского венг. дворянства. После смерти св. Иосифа (1712), с 1711 г. вновь возглавлявшего М. е., венские власти в 1713 г. декларировали распространение унии на правосл. население Марамуреша. В 1720 г. австр. имп. Карл VI санкционировал передачу всей территории Марамуреша в юрисдикцию греко-католич. Мукачевской епископии. Это вызвало возражения румынских униатских иерархов Трансильвании (И. Г. Патаки, И. И. Мику-Клейна), стоявших во главе греко-католич. Фэгэрашской епископии и рассчитывавших на удержание румын Марамуреша в своей церковной юрисдикции. Эти события вызвали новое сопротивление несогласных с переходом в греко-католичество паствы и клира М. е.; ответом властей стали силовые меры. Противившийся унии преемник св. Иосифа Марамурешский еп. Досифей (Феодорович) скончался в 1735 г. в заключении в Хустском замке. Последнее упоминание в источниках Марамурешского архиерея датируется 1739 г. (*Păcurariu.* 1993. P. 304).

Начиная с 30-х гг. XVIII в. православные мон-ри М. е., в т. ч. кафедральный Угольский, приходили в упадок, храмы оказывались во владении униатов, нек-рые подверглись разрушению; священнослужители, не принявшие унии, вели подпольную проповедническую деятельность. Адм. реформа 1732 г., следствием к-рой стало отделение Марамуреша от Трансильвании как самостоятельного образования в системе габсбургских владений и присоединение его к Венгерскому королевству в качестве одного из комитатов, ослабила связи правосл. паствы края не только с униат. церковью, но и с РумПЦ.

Возрождение правосл. Церкви в Марамуреше пришлось на эпоху австро-венг. дуализма (1867–1918). Некоторому ее оживлению способствовала деятельность митр. Сибиуского *Андрея (Шагуны)*, стремившегося взять под свое попечительство все правосл. румын. население Венгерского королевства. По его инициативе в сент.—окт. 1868 г. в Сибиу был созван Национально-церковный конгресс правосл. румын. митрополии, участниками к-рого стали правосл. священнослужители и представители приходов из разных районов Трансильвании и Вост. Венгрии. Конгресс принял подписанный в 1869 г. австр. имп. Францем Иосифом I Органический статут, регламентировавший права РумПЦ в Трансильвании. Вместе с тем будапештские власти с самого начала, особенно в 90-х гг. XIX в., в условиях подъема венгерского национализма, связанного с юбилейными датами (1000-летие прихода венгров на Дунай, 900-летие венг. западнохрист. государственности), противодействовали любым попыткам возвращения униатов (русинов или румын) в лоно Православия. В 1903–1904 и в 1913–1914 гг. в главном городе Марамуреша Сигете состоялись судебные процессы, связанные с активизацией национального движения закарпатских русинов, к-рые не получили большого отклика в румын. правосл. среде. К различным срокам тюремного заключения были приговорены правосл. проповедники (на 2-м процессе осуждены 32 чел.) и политически активные представители правосл. паствы.

После распада Австро-Венгрии в результате первой мировой войны территории Марамуреша были разделены между Чехословакией (60%) и Румынией (40%) с приграничным городом Сигету-Мармацией. Православные, проживавшие в Чехословакии (в Прикарпатской Руси, обладавшей особым адм. статусом), были переведены в юрисдикцию Сербской Православной Церкви, в 1931 г. для окормления этих территорий с центром в Мукачеве была восстановлена Мукачевско-Пряшевская епархия Сербской Церкви. После присоединения Прикарпатской Руси к СССР в 1945 г. в качестве Закарпатской области Украинской ССР восточнословац. приходы этой епархии перешли в ведение Православной Церкви Чешских земель и Словакии, сама епархия была преобразована в Мукачевскую и Ужгородскую епархию РПЦ (ныне в юрисдикции УПЦ МП). С 1949 г. декретом Ве-

ликого национального собрания уезды в составе М. е. были включены в Орадскую епископию, входившую в состав митрополии Ардеала. В 1994 г. в условиях независимой Украины была выделена функционирующая на территории Сев. Марамуреша (вост. районы Закарпатской обл.) Хустская и Виноградская епархия.

Земли Юж. Марамуреша, оказавшиеся в Румынии, были переведены в юрисдикцию Буковинской митрополии РумПЦ. В соответствии с решением румын. правительства от 23 июля 1937 г. указом кор. Кароля II было принято решение о возобновлении в составе Буковинской митрополии М. е. с центром в г. Сигете. За отсутствием кафедрального собора архиерейские службы проходили в домовой Крестовой ц. в резиденции архиерея. В 1938–1945 гг. М. е. управлял еп. Василий (Стан). Решением Второго венского арбитража нацистской Германии и фашистской Италии от 30 авг. 1940 г. Сев. Трансильвания (включая Сев. Марамуреш) отошла Венгрии, М. е. прекратила свою деятельность, еп. Василий оставался ее номинальным главой и жил в Сибиу (Юж. Трансильвания, Румыния). После окончания венг. оккупации осенью 1944 г. М. е. возобновила свою деятельность. В 1948 г. была ликвидирована, приходы переданы в ведение Вадской и Орадской епархий РумПЦ. В 1973 г. М. е. возобновила свою деятельность в качестве викариатства Вадской, Фелякской и Клужской архиепископии РумПЦ, викарным архиереем стал еп. Иустиниан (Кира). Вскоре после падения режима Н. Чаушеску решением Синода РумПЦ от 12 февр. 1990 г. М. е. была возобновлена как Марамурешско-Сатмарская епископия Клужской митрополии РумПЦ в пределах жудецов Марамуреш и Сату-Маре с центром в г. Бая-Маре; в составе имеется Сигетское викариатство. Правящим архиереем стал еп. Иустиниан (Кира). В нач. XXI в. в г. Бая-Маре началось строительство кафедрального собора во имя Св. Троицы.

В епархии функционируют 2 средних церковных учебных заведения (богословские лицеи во имя св. Иосифа (Стойки) в г. Бая-Маре и во имя Н. Штейнхардта в г. Сату-Маре), 38 мон-рей и скитов, более 200 храмов, издается ежеквартальный ж. «Graiul Bisericii noastre» (Голос нашей Церкви), духовная литература. Наиболее известные среди мон-рей — Бырсана (1326, с памятником архитектуры храмом во имя Пресв. Богородицы, 1711), Будешти (XV в., с памятником архитектуры храмом во имя свт. Николая, 1643), Прислоп (XV в.), Сэпынца-Пери (XIII в., восстановлен в 90-х гг. XX в.), Моисеевский (XVII в.), Рохица (1761/62), Руоая (XVIII в.), Драгомирешти (XVII в.), Кухя (основан Богданом Водэ в XIV в., храм построен в XVIII в.), Рохия, Борша. Среди памятников архитектуры, охраняемых ЮНЕСКО, наряду с храмами мон-рей Бырсана и Будешти можно назвать церкви во имя архангелов Михаила и Гавриила в селах Плопиш (кон. XVIII в., памятник фресковой живописи и деревянной скульптуры) и Рогоз (1663), деревянную церковь в с. Шурдешти (1721), церкви в селах Десешти (1707), Еуд (1364), Поениле-Изей (1602).

Лит.: *Păcurariu M.* Istoria Bisericii Romaneşti din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş până în 1918. Cluj-Napoca, 1992; *idem.* Istoria Bisericii Orthodoxe Române. Chişinău, 1993; *Bocşan N., Lumperdean I., Pop I.-A.* Etnie şi confesiune în Transilvania (secolele XIII–XIX). Oradea, 1994; *Diaconescu M.* Biserici şi mănăstiri ortodoxe: România. Bucur., 1998; *Tomi M. N.* Maramureşul istoric în date. Cluj-Napoca, 2005; *Ghişa C.* Biserica Greco-catolică din Transilvania, 1700–1850: Elaborarea discursului identitar. Cluj-Napoca, 2006; Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центр. и Вост. Европы, 1517–1918 / Отв. ред.: О. В. Хаванова. М.; СПб., 2016.

А. С. Стыкалин

МАРА́Н-АФА́ — см. в ст. *Арамейский язык.*

«МАРГАРИ́Т» [Μαργαρίται, греч. жемчужины] — некалендарный гомилетический сборник, состоящий из слов свт. Иоанна Златоуста и приписываемых ему произведений. В греческой рукописной традиции сборники слов Златоуста под названиями Λόγοι μαργαρίται или Μαργαρίται τοῦ Χρυσοστόμου могли значительно различаться по составу, и нельзя утверждать, что это один и тот же сборник гомилий. Как правило, в таких сборниках содержатся слова о непостижимом, против аномеев, против иудеев, о серафимах (толкования на св. прор. Исаию). Часто к основному составу добавляются слова о священстве, о богатом и Лазаре, об Анне Пророчице (показательны в этом плане греч. рукописи Синод. собр. ГИМ, имеющие надписание «М.», 3 из к-рых близки по составу к описанному выше, а 4-я совсем иного содержания — *Владимир (Филантропов)*. Описание. 1894. Ч. 1. С. 176–179, 184–186, 190–191).

Поучения свт. Иоанна Златоуста. Лист из рукописной кн. «Маргарит». 3-я четв. XVI в. (РГБ. Ф. 304.1. № 148. Л. 4)

В слав. письменности, по-видимому, существовало неск. переводов греческих «М.», и слова из разных переводов в отдельных случаях могли включаться в одни и те же рукописные сборники.

Наибольшее распространение получил сборник, состоящий из 30 слов Златоуста: 6 слов против аномеев (греч. слова 1–5, 11 – PG. T. 48. Col. 701–748, 795–802), 6 — против иудеев (слова 1, 4–8 – Ibid. Col. 843–856, 871–942), 6 — о серафимах (слова 2, 1, 4, 3, 5–6 – Ibid. T. 56. Col. 97–142), 5 — о богатом и Лазаре (слова 1–4, 7 — Ibid. T. 48. Col. 963–1016, 1043–1054), 3 — о Давиде и Сауле (Ibid. T. 54. Col. 675–708), 4 — об Иове (Ibid. T. 48. Col. 563–582). Он сохранился более чем в 50 болгарских, сербских и русских рукописях XIV–XVII вв., в сер. XVI в. сборник был включен в состав Великих Миней-Четьих митр. Московского св. *Макария* (под 14 сент.). Сохранились указания уставов на чтение «М.» от Новолетия и недели по Воздвижению до Сырной недели на утренях (*Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. С. 292).

Лингвистический анализ позволяет утверждать, что это был среднеболг. перевод XIII–XIV вв. На сравнительно позднее время появления сборника указывает отсутствие фактов, подтверждающих знакомство

с ним в ранней традиции. Верхняя граница времени перевода определяется датировкой старейших списков, относящихся к 70–80 гг. XIV в. (РНБ F.I.197. Зографский мон-рь. № 168; Хиландарский мон-рь. № 404).

В неск. рукописях не позднее сер. XV в. содержится приписка о переводе «М.» с греческого на болгарский «дивным кир Дионисием» — Плевля [Монастир Св. Тројце код Пљеваља]. № 45 (сер. XV в., до 1452 г.); ХАЗУ. III.а.47 (1469 г.); Национальный музей «Рилски манастир». № 3/8 (60-е гг. XV в.); Bucur. Acad. Romana. Slav. 155 (3-я четв. XV в.). В XIX в., после публикации Д. Даничичем приписки из загребского сборника, имя переводчика было отождествлено с учеником св. *Феодосия Тырновского,* который упоминается в Житии св. Феодосия, составленном патриархом К-польским *Каллистом I.* В таком случае перевод должен быть выполнен в сер. XIV в. Несмотря на высказывавшиеся сомнения (Э. Турдяну, А. Пересветов-Мурат), в болг. историографии это отождествление получило всеобщее признание. Состав рукописей, содержащих приписку, порождает текстологическую проблему: во всех 3 полных списках (бухарестский список содержит только нек-рые слова из «М.») отсутствуют слова об Иове, но добавлены 6 слов о священстве, неизвестные в др. списках «Дионисиева» «М.». На основе наблюдений над греч. традицией, в к-рой слова об Иове редко сочетаются с др. словами слав. «М.», Пересветов-Мурат предположил, что слова об Иове не входили в состав первоначального перевода. Однако все старейшие славянские полные списки содержат именно 30 слов (см. также: НМ(Л). Ркк. 214; ГИМ. Щук. № 542), Зографский список дефектный — с утраченной концовкой, хиландарский содержит только подборку из 6 слов «М.», но среди них есть 1-е слово об Иове. Можно указать как минимум на 2 ранних греч. списка (X–XI вв.), к-рые почти полностью совпадают по составу с «Дионисиевым» «М.» — ГИМ. Синод. греч. 134 и Paris. gr. 656. В них находятся 29 из 30 слов (отсутствует только 5-е слово о Лазаре) и почти нет «лишних» по сравнению со слав. сборником текстов.

В нек-рые списки «Дионисиева» «М.» включены 5 слов с заголовком «От книг глаголемых Маргарите». Это 3 слова об Адаме, «Оглашение

Поучения свт. Иоанна Златоуста. Лист из рукописной кн. «Маргарит». 1-я пол. XV в. (РГБ. Ф. 304.1. № 147. Л. 1)

хотящим крещатися» и «Слово о покаянии и умилении». В. М. *Истрин* отметил, что эти слова встречаются и по отдельности, в т. ч. в рукописи XIV в. (РНБ. Гильф. № 35), и предположил, что они происходят от другого, более древнего перевода «М.». Впрочем, не совсем понятно, относится ли заголовок ко всем 5 словам или только к 1-му из них, об Адаме. В греч. рукописях, насколько нам известно, эти слова вместе не встречаются.

Состоящий из 30 слов «М.» в 1595 г. был издан в Остроге (описание см.: *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта 2-й пол. XVI в.: Свод. кат. М., 2003. Кн. 2. С. 911–912). В издание вошли еще 14 слов, приписываемых Иоанну Златоусту. Из них 1-е и 8-е — это слова из указанных выше 5 слов («Оглашение хотящим крещатися» и «Слово о покаянии и умилении»). В 1642 г. острожский «М.» был переиздан в Москве. В московское издание 1699 г. добавлены еще 5 слов, охарактеризованных как новопереведенные.

В неск. серб. рукописях кон. XIV–XVI в. содержится подборка слов Иоанна Златоуста, озаглавленная «М.» и отличающаяся от 30-словного («Дионисиева») «М.» как по составу статей, так и текстологически. Наиболее полно она представлена в списке ГИМ. Воскр. № 106б (1-я четв. XV в.). Текст этой рукописи фактически состоит из 2 частей. Первая часть (л. 1–182) по др. рукописям неизвестна. В нее вошли 6 слов о священстве (1-е без начала), 3 слова из шести против иудеев (из-за дефекта рукописи сохр. только 4-е, 5-е и 6-е), «Слово к соблазнившимся и на иудеев» (PG. T. 52. Col. 479–528), 8 слов о непостижимом (6 слов, вошедших в «Дионисиев» «М.», и слова 7–8 — Ibid. T. 48. Col. 755–778), 5 слов о серафимах и одно слово о богатом и Лазаре (соответствует 1-му слову о богатом и Лазаре болг. М.). В греч. рукописях можно найти совпадения по составу как с «Дионисиевым» «М.», так и с сербским сборником. Сравнение слов о непостижимом и о серафимах (имеющих критическое греч. издание: *Malingrey.* 1970 и *Dumortier.* 1981) показывает, что болгарский и серб. варианты отражают разные версии греч. текста. В то же время, между болгарским и серб. сборниками существует текстологическое сходство, поэтому нельзя однозначно утверждать, что это разные переводы. Здесь необходим тщательный лингвистический анализ. Возможно, это один перевод, подвергшийся значительной редактуре в разных греч. оригиналах. Слова о священстве в Воскр. 106 читаются в той же редакции, что и слова в списках «Дионисиева» «М.».

На л. 182 в Воскр. 106 после слова о Лазаре помещена следующая фраза: «до здѣ же и прьвы комать извода конць приѥть Маргарита». За ней следуют еще 25 слов, приписываемых Златоусту, начиная с 4 слов о богатом и Лазаре, к-рые соответствуют словам 2–5 болг. перевода (см.: *Сергеев.* 2006). Вторая часть Воскресенского списка практически полностью представлена в рукописях Б-ки Скопской митрополии, № 3 (содержит только слова 2-й подборки, кон. XIV — нач. XV в., описание: *Мошин В.* Словенски ракописи во Македонија. Скопје, 1971. Т. 1. С. 290–293), и РНБ. Гильф. № 38 (состоит из 2 частей: л. 2–169: слова Златоуста к антиохийскому народу (Андриатис), л. 171–296 об.: слова 2-й подборки, 3-я четв. XVI в.). Так же как и Воскр. 106, оба указанных списка дефектны: в Скопском утрачено начало, а в рукописи Гильфердинга отсутствует окончание, она обрывается толкованием на 96-й псалом (возможно, первоначально в этом списке находились и остальные 7 слов 2-й подборки, следующие после этого толкования в Воскресенском и Скопском списках). По крайней мере в сохранившейся части ру-

копись из собрания Гильфердинга полностью совпадает со Скопским списком, кроме того, у них совпадает порядок расположения слов, к-рый несколько отличается от Воскресенского.

К этим рукописям нужно добавить список Б-ки Румынской АН (Bucur. Acad. Romana. Slav. 308, 1-я пол. XV в.), содержащий неск. слов 2-й подборки, в т. ч. 8-ю гомилию на 1-е Послание к Фессалоникийцам, отсутствующую в списках Скопском и Гильфердинга, но имеющуюся в Воскр. 106.

Поучения свт. Иоанна Златоуста. Разворот кн. «Маргарит». М., 1641. Л. 8 (РГБ. МК Кир. 2)

Среди слов 2-й подборки находится «Оглашение хотящим крещатися», входящее и в состав 5 слов, добавляемых к «Дионисиеву» «М.», но в др. редакции. Также в нее входят слова «О крещении и на арианы» и слово о вочеловечении Господа (PG. T. 59. Col. 687–700), к-рые совпадают с 3-м и 7-м словами, вошедшими в дополнения к острожскому изданию «М.», причем в той же редакции. Слова из «Дионисиева» «М.» и из 2-й подборки серб. «М.» включены в состав рукописей Б-ки Румынской АН, Bucur. Acad. Romana. Slav. 155 и 289, сер. XV в. Греч. рукописи, которые бы полностью соответствовали 2-й подборке слов, неизвестны.

В XVI–XVIII вв. появилось неск. переводов памятников под названием «М.», выполненных с печатных изданий.

Особняком стоит «Новый Маргарит». Это название сборника слов, преимущественно Иоанна Златоуста, перевод к-рого был создан лит. кружком кн. А. М. *Курбского*. «Новым» сборник назван с целью его отличия от сборника, переведенного в XIV в. В состав «Нового Маргарита» помимо переводов сочинений, приписываемых Иоанну Златоусту, вошло предисловие Курбского, а также 2 Жития святителя, каталог его сочинений и ряд др. сочинений, преимущественно слова, неизвестные ранее в слав. переводе. Перевод делался с греко-лат. издания Фробенов (Базель, 1547 или 1558). В наст. время известно 3 списка памятника: б-ки в Вольфенбюттеле, F.64.43, созданный, по наблюдениям И. Ауэрбах, непосредственно в кружке Курбского (*Andrej Michailowich Kurbskij*. Novyi Margarit: Hist.-krit. Ausg. auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / Hrsg. von I. Auerbach. Giessen, 1976–1990. Bd. 1. Lfg 1–17. (BGLS; Bd. 9,1)), и 2 списка нач. XVII в.: РГБ. Ф. 310. Унд., № 187 и БАН. Арх. ком. 191 (бывш. список Волынского древлехранилища, см.: *Сергеев А. Г.* О вновь найденном Волынском списке «Нового Маргарита» А. М. Курбского // Мат-лы и сообщения по фондам ОР БАН. СПб., 2006. С. 148–166).

Существуют также 2 перевода с новогреч. издания Μαργαρίται 1675 г., выполненные один в кон. XVII в. св. митр. Досифеем Сучавским (*Соболевский*. 1903. С. 300–301) и 2-й в сер. XVIII в. Иосифом Брадатым (*Петканова Д.* Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII–XVIII вв. // ГСУ, ФилолФ. 1968. Т. 62. С. 139–144). Это издание «М.» не имеет совпадений с более ранними сборниками под этим названием, за исключением 1-й гомилии на 48-й псалом (PG. 55. Col. 499–512). Помимо восточнослав. переводов существует также румын. издание «М.» 1612 г.

Популярность «М.» в Болгарии в XIV в. и в Московском гос-ве в XVI в. связана, в частности, с антиеретической направленностью гомилий Иоанна Златоуста. Кроме того, в словах толкования на прор. Исаию последовательно проводится мысль о том, что священство выше царства. Известен экземпляр «М.», переписанный по повелению Новгородского архиеп. свт. *Геннадия (Гонзова)* (РНБ. Кир.-Бел. № 112/237, 1491 г.). «М.» в своих сочинениях активно использовал прп. *Иосиф* Волоцкий.

Из «М.» рано стали делать выписки; примером может служить один из сборников кирилло-белозерского книжника 2-й пол. XV — нач. XVI в. *Евфросина* (РНБ. Кир-Бел. 22/1099).

Московское издание 1642 г. было весьма популярно среди старообрядцев и использовалось ими в полемических сочинениях (см., напр.: *Бубнов Н. Ю.* Старообрядческая книга в России во 2-й пол. XVII в. СПб., 1995. С. 67, 325). «М.» был любимой книгой Иоанна *Неронова*, на к-рого повлияла социальная тематика слов Иоанна Златоуста.

В XVII в. с распространением печатных изданий рукописная традиция полного текста «М.» угасает. При этом часто можно встретить выписки из него в различных сборниках. Большая часть выписок из «М.» в старообрядческих Цветниках сделана из слов, добавленных в печатных изданиях.

Изд: Маргарит. Острог, 1596; М., 1641, 1698, 1764, 1773, 1890, 1901; Варшава, 1788; ВМЧ. Сент., дни 14–24. СПб., 1869. Стб. 773–1193; *Malingrey A. M.* Jean Chrysostome: Sur l'incompréhensibilité de Dieu. P., 1970². T. 1: Homélies I–V. (SC; T. 28 bis); *Dumortier J.* Jean Chrysostome: Homélies sur Ozias (In illud, Vidi Dominum). P., 1981. T. 277. (SC; T. 277).

Лит.: *Горский, Невоструев.* Описание. 1859. Отд. 2. Ч. 2. С. 119–131; *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерус. письменности // ЖМНП. 1888. Ч. 258. Авг. С. 212; *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палеи // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 478–491, 509–511; *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1. С. 248, 475; *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Московской Руси. СПб., 1903; *он же.* Иоанн Златоуст в рус. письменности // ПБЭ. 1905. Т. 6. Стб. 943; *Turdeanu É.* La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays romains. P., 1947; *Ангелов Б.* Търновският книжовник Дионисий Дивний // Старобългарска лит-ра. София, 1980. Кн. 7. С. 54–62; *Черторицкая Т. В.* Маргарит // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 100–102 [Библиогр.]; *Велковска Е.* Маргарит // СтБЛ. 1992. С. 263; *Pereswetoff-Morath A.* A Grin without a Cat. Lund, 2002. 1: «Adversus Iudaeos» Texts in the literature of Medieval Russia, 988–1504. P. 76–80. (Lund Slavonic Monogr.; 4); *Казенина Е. Т.* «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI вв. // ДРВМ. 2002. № 4(10). С. 57–66; *Сергеев А. Г.* Рукописная традиция «Дионисиева Маргарита» // Slavia Orthodoxa: Език и култура: Сб. в чест на проф. Р. Павлова. София, 2003. С. 351–357; *он же.* К проблеме существования сербского Маргарита // Love of Learning and Devotion to God in Orthodox Monasteries: 5th Intern. Hilandar conf. Selected proc. Београд, 2006. Vol. 1. P. 313–318.

А. Г. Сергеев

МАРГАРИ́ТА (Гунаропуло Мария Михайловна; 1866, Херсонская губ.— 22.08.1918, г. Мензелинск Уфимской губ.), прмц. (пам. 9 авг.,

в Соборе Казанских святых, в Соборе Уфимских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), игум. Происходила из древнего священнического рода с о-ва Хиос (Греция), откуда ее предки переехали в Россию в XVIII в. Мария Михайловна Гунаропуло (в лит-ре также встречается др. написание фамилии — Гунаронуло) была потомственной дворянкой, дочерью херсонского землевладельца. Окончила курс Херсонской жен. гимназии. В кон. XIX — нач. XX в. проживала в Киеве, была прихожанкой Киево-Георгиевской ц. Ее духовником был настоятель храма прот. Александр Корсаковский. Она не создала своей семьи и мн. годы стремилась к монашеской жизни. Как писал в своих воспоминаниях хорошо знавший ее кн. Н. Д. *Жевахов,* «я видел в лице Марии Михайловны воплощение пламенной веры и горячей любви к Богу... Ее безмерная, рвавшаяся наружу любовь к ближнему, искавшая случаев проявить себя, ее безграничная снисходительность к человеческим немощам не создавали, однако, никаких компромиссов с совестью, не рождали двойственности, ни всего того, что обычно прикрывается благочестием, а в действительности выражает только равнодушие к христианскому долгу» (*Жевахов.* 1993. С. 146).

В 1906 г. Мария стала насельницей монашеской общины в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение» в имении Орловых-Давыдовых в Серпуховском у. Московской губ. 13 марта 1907 г. пострижена в рясофор. Проходила послушания зав. б-кой (1907), церковной чтицы (1908), пономарки (с 1910). 13 марта 1915 г. пострижена в мантию с именем Маргарита. Служение в серпуховской общине было для М. тяжелым испытанием, потребовавшим большого терпения и смирения из-за холодного и пренебрежительного отношения к ней престарелой игум. Магдалины (Орловой-Давыдовой), основательницы обители. Ставший в сент. 1916 г. товарищем обер-прокурора Синода кн. Жевахов предпринял неск. попыток убедить Синод в необходимости назначения М. на одно из вакантных мест игумений, поскольку считал, что ее происхождение, духовный опыт, ум, высокие нравственные качества делают ее незаменимой руководительницей обители, однако не встречал понимания. На-

Прмц. Маргарита (Гунаропуло). Фотография. 1917 г.

конец, указом Синода от 18 янв. 1917 г. М. была назначена настоятельницей *мензелинского во имя пророка Илии женского монастыря* с возведением ее в сан игумении. Торжество возведения М. в сан игумении происходило в Москве в присутствии вел. кнг. прмц. *Елисаветы Феодоровны,* которая с 1910 г. являлась августейшей покровительницей Уфимской миссии среди язычников и иных иноверцев Уфимской губ. и возглавляла Уфимский епархиальный комитет Православного миссионерского об-ва.

Мензелинский мон-рь был одним из крупнейших в Уфимской епархии: в нем тогда проживало свыше 60 монахинь и 300 послушниц. Настоятельство М. пришлось на время революционных потрясений, охвативших страну. В марте 1917 г. по распоряжению уездного комиссара она была подвергнута домашнему аресту за «отказ подчиняться распоряжениям Временного правительства». Осенью того же года ей удалось воспрепятствовать передаче в ведение Мин-ва народного просвещения монастырской школы во исполнение постановления Временного правительства от 20 июня 1917 г. На приглашение городского головы Мензелинска явиться на собрание по этому вопросу М. письменно ответила, что монастырская школа должна остаться при мон-ре, т. к. ему принадлежат «имущество и здание школы, а кроме того и учительницами состоят послушницы обители»; при этом игумения сообщила о решении принять школу, в к-рой обучались и городские девочки, на полное монастырское содержание. Твердость игумении привела к неожиданному результату: город не только оставил школу за мон-рем, но и постановил платить учительницам жалованье и выдавать требуемые для обучения детей пособия. 18 апр. 1918 г. М. была избрана в состав епархиального совета, а в авг. того же года должна была участвовать в Уфимском епархиальном собрании как представительница жен. мон-рей епархии.

С мая 1918 г. в Уфимской губ. развернулись бои между Красной Армией и восставшим Чехословацким корпусом и поддерживавшей его антибольшевистской Народной Армией. В ночь на 11 авг. Мензелинск был оставлен без боя красными войсками. В городе в целях охраны порядка был организован добровольческий отряд учащихся реального уч-ща, началось формирование офицерского отряда. Штаб по охране города был размещен в зданиях, принадлежавших жен. монастырю, там же шло формирование военных частей. 17 (по др. сведениям, 18) авг. в Мензелинск вошел отряд Народной Армии. В 3 верстах от города его встречал крестный ход городского духовенства и сестер мон-ря во главе с М. Офицеры отряда были размещены

Прмц. Маргарита Мензелинская. Икона. 2011 г. Иконописец А. Г. Смирнова (Казанская митрополия)

в монастырской гостинице. Однако уже 21 авг. Мензелинск был вновь взят Красной Армией. После этого началась расправа над всеми, кого считали противниками советской власти. Всего за 21 и 22 авг. было расстреляно 150–200 горожан. Тогда

же были расстреляны священник Троицкой ц. Воздвиженский, местный мулла и мн. др. 22 авг. была арестована и М. Ее обвинили в организации в мон-ре штаба обороны города, в торжественной встрече отряда Народной Армии и в укрывательстве в обители белых офицеров. По свидетельству участника взятия Мензелинска Я. Ф. Остроумова, «несколько белых офицеров, оставшихся в монастыре, скрылись в кельях женского монастыря и были по распоряжению Лямина и Железкина [командиров отрядов красных] расстреляны во дворе монастыря, также была расстреляна игуменья монастыря... за укрывательство белых офицеров в кельях» (ЦГА историко-политич. док-ции Респ. Татарстан. Ф. 30. Оп. 3. Д. 733. Л. 158; Д. 735. Л. 12). По рассказу мон. Алевтины, непосредственной свидетельницы казни, М. арестовали прямо во время службы, вывели на паперть монастырского Вознесенского собора и, не дав ей, несмотря на ее просьбы, приобщиться Св. Таин, расстреляли. Отпевание М. было совершено на следующий день прот. Ф. Комаровым и диак. П. Козыревым. М. похоронили возле алтаря Вознесенского храма, где она была казнена.

26 окт. 1999 г. Уфимским и Стерлитамакским еп. *Никоном* (*Васюковым;* ныне митрополит) прославлена в лике местночтимых святых Уфимской епархии. Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской для общецерковного почитания.

Арх.: НАРТ. Ф. Р–1172. Оп. 4. Д. 207. Л. 11 об.–12.

Лит.: *Белокопытов В., Остроумов Я., Сафин М.* Мензелинская быль. Каз., 1970. С. 76–78; *Жевахов Н. Д.* Воспоминания. М., 1993². Т. 1. С. 146–148; *Журавский А. В.* Жизнеописания новых мучеников казанских, Год 1918-й. М., 1996². С. 170–174; Жития священномучеников Уфимской епархии // ЕжБК. 1998. С. 230–232; *Зимина Н. П., Мохов В. В., прот., Васильева И. Л.* Мученический и исповеднический путь Уфимской епархии (1917–1987) // Культурные и духовные традиции русских Башкортостана: история и современность: Сб. трудов. Уфа, 1998. Ч. 2. С. 11–19; *Зимина Н. П., Васильева И. Л., Баширов Э. С.* К прославлению собора новомучеников и исповедников Уфимской епархии: жертвы гражданской войны // Там же. С. 19–26; *Зимина Н. П.* Общероссийские православные святые Респ. Башкортостан // Русские Башкортостана: История и культура: Сб. науч. трудов. Уфа, 2003. С. 210–269; *Елдашев А. М.* Игум. Маргарита Мензелинская (1865–1918). Каз., 2013; *он же.* Православная культура в Казанском крае (XVI–XX вв.): Очерки истории. Каз., 2013. С. 203–210; *Сайпанов А. В., Сергеев Ю. Н.* Греческая святая Уфимского края игум. Мензелинского Пророко-Ильинского мон-ря Маргарита (Мария Михайловна Гунаропуло) // Наследники «Греческого проекта». Уфа, 2014. С. 106–113.

Н. П. Зимина

МАРГАРИ́ТА (Закачурина Маргарита Ксенофонтовна; 1884, дер. Пахота Ковровского у. Владимирской губ.– 15.12.1937, Павлодар, Казахская ССР), прмц. (пам. 2 дек., в Соборе Ивановских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Из крестьянской семьи. В юные годы была вынуждена уйти из дома после 2-го брака отца. Стала трудницей при Алексеевской епархиальной богадельне на окраине г. Иваново-Вознесенска (с 1932 Иваново), прислужи-

Прмц. Маргарита (Закачурина) (справа) и мон. Евфимия (Калинина), сестры Иваново-Вознесенской Свято-Владимирской обители. Фотография. Нач. XX в.

вала в основанном при богадельне храме в честь Владимирской иконы Божией Матери, пела на клиросе. Позднее стала послушницей в учрежденной в 1908 г. Владимирской жен. монашеской общине (в 1916 преобразована в мон-рь). Приняла монашеский постриг с сохранением мирского имени. В 1918 г. мон-рь был официально закрыт, однако сохранился как трудовая земледельческая община. В 1926 г. обитель была ликвидирована, а монахини выселены из помещений монастыря. На тот момент М. была благочинной, заведовала монастырским хозяйством. После закрытия мон-ря осталась в городе, где она и др. монахини приобрели небольшой дом и организовали швейную артель «Трудовая игла». М. также воспитывала дочь своей умершей сестры. Пребывая в миру, она никогда не снимала монашеского платья. Поддерживала связи с монахинями др. бывш. обителей, к-рые негласно объединились в Сестричество прп. Киприана, занимавшееся катехизаторской деятельностью.

22 марта 1937 г. М. была арестована и заключена в тюрьму г. Иваново, затем перевезена в тюрьму г. Шуя с более тяжелыми условиями содержания. Проходила по одному групповому делу с 11 ивановскими монахинями и послушницами. Ее обвиняли в участии в «контрреволюционной группе монашествующих и церковников» и хранении «церковно-монархической литературы». М. подтвердила, что хранила церковные книги, но отказалась признать себя виновной в контрреволюционной деятельности. 27 июня того же года особое совещание при НКВД приговорило М. к 5 годам ссылки в Казахстан. Была отправлена отбывать ссылку в пос. Майское Бескарагайского р-на Восточно-Казахстанской обл. В Майском работала на руднике. Жила в одной комнате с преподобномученицами *Тамарой (Проворкиной), Февронией (Ишиной)* и мч. *Марией Дмитриевской*, к-рые создали маленькую общину. 3 дек. 1937 г. все они были арестованы и отправлены в тюрьму в Павлодар. На допросе М. отвергла обвинения в ведении «контрреволюционной агитации», хотя не скрывала своего отрицательного отношения к советской власти. 4 дек. 1937 г. Особая тройка НКВД по Восточно-Казахстанской обл. приговорила всех обвиняемых к смертной казни. М. была казнена вместе с соузницами и погребена в общей безвестной могиле.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. 4057-п; Архив ДКНБ РК по г. Павлодару и Павлодарской обл. Д. 01445.

Лит.: Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. М., 2008. С. 391.

МАРГАРИ́ТА, вмц. Антиохийская (пам. 17 июля) — см. в ст. *Марина* (Маргарита), вмц. Антиохийская (пам. 17 июля).

МАРГАРИ́ТА [Маргарита Венгерская; лат. Margarita; венг. Margit] (27.01.1242, Клис (?), Хорватия – 18.01.1270, Заячий о-в (ныне Маргит в пределах Будапешта, Венгрия)), св. Римско-католической Церкви (пам. 18 янв.). М.— дочь короля Венгрии и Хорватии Белы IV (1235–1270) и его жены Марии, дочери никейского имп. *Феодора I Ласкаря;* родная сестра католич. св. *Кунигунды* и племянница св. *Елизаветы* Тюрингской. Основным источником сведений о М. является ее Житие (Legenda vetus), составленное на лат. языке духовником М., доминиканцем Марцеллом, вскоре после смерти святой (BHL, N 5330). В 1276 г. текст Жития был дополнен сведениями, взятыми из протоколов опроса лиц, к-рые знали М. лично, прежде всего насельниц доминиканского аббатства Пресв. Девы Марии на Заячьем о-ве. Протоколы велись специальной комиссией, назначенной Римской курией для рассмотрения вопроса о канонизации М. В нач. XIV в. Житие было переведено на венг. язык, что было большой редкостью для данного периода. Окончательная редакция Жития была подготовлена монахиней-доминиканкой Леей Рашкаи, насельницей мон-ря на Заячьем о-ве (1510).

Еще до рождения М., во время бегства от войск хана Батыя, предпринявшего в 1241–1242 гг. нашествие на Венгрию, родители дали обет посвятить своего ребенка Богу, во исполнение к-рого М. в 1246 г. была отдана в доминиканский мон-рь св. Екатерины в г. Веспрем. В 1252 г. М. перешла в доминиканский мон-рь Пресв. Девы Марии на Заячьем о-ве, к-рый был основан кор. Белой IV специально для дочери. В 1254 г. М. принесла временные обеты, а в 1261 г.— торжественные обеты. Неск. раз М. отклоняла предложения вступить в брак с представителями европ. королевских семей (в т. ч. с королем Чехии Пржемыслом II Отакаром (1251–1278)), хотя это и вошло в противоречие с политико-династическими планами Белы IV. В мон-ре М. вела аскетический образ жизни, посвятив себя молитве, строгому посту и заботе о больных; настоятельница мон-ря и даже духовник М. считали ее аскезу чрезмерной. Созданный в Венгрии образ М. соответствовал распространившемуся в XIII в. мистическому направлению религ. мысли в католич. Церкви. Так, считалось, что по причине глубокого переживания страстей Спасителя на руках М. появились стигматы. М. способствовала разрешению конфликта между кор. Белой IV и его сыном Иштваном (буд. кор. Иштван V (1270–1272)), к-рые встретились в мон-ре Пресв. Девы Марии (1266) и подтвердили условия мирного договора, заключенного годом ранее (согласно договору, Бела IV передал под управление сына вост. часть страны).

Автор Жития сообщает, что после смерти тело М. оставалось нетленным и благоухало. М. была похоронена в монастыре Пресв. Девы Марии, на ее могиле совершались исцеления. Культ М. широко распространился уже вскоре после ее кончины. Кор. Иштван V и его сын кор. Ласло IV (1272–1290) инициировали канонизационные процессы (1271 и 1276), к-рые, однако, не были завершены, поскольку не все свидетельства о чудесах были признаны достоверными. Безуспешные попытки канонизации М. имели место также в 1463, 1640 и 1770 гг. При императоре Свящ. Римской империи герм. нации *Иосифе II* (1765–1790) мон-рь на Заячьем о-ве был закрыт, мощи М. были переданы ордену *клариссок* и хранились в Братиславе, а затем в Буде (ныне Будапешт). В 1789 г. серебряный реликварий был переплавлен. Сохранились лишь частицы мощей, к-рые в наст. время находятся в городах Эстергом, Дьёр и Паннонхальма. В том же году папа Римский *Пий VI* (1775–1799) причислил М. к лику блаженных Римско-католической Церкви. Канонизация М. была совершена в 1943 г. папой *Пием XII* (1939–1958).

Изображения святой сохранились на фресках в церквах Неаполя, Ассизи, Флоренции, Венеции, Милана и Рима. Традиционно М. изображают с Библией или лилией в руке. В Будапеште и др. городах Венгрии есть неск. церквей, которые посвящены М. Некоторые венг. писатели (Г. Гардони, Д. Круди и др.) положили жизнеописание М. в основу сюжета своих произведений.

Ист.: BHL, N 5330–5333; Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis. Bdpst, 1896. T. 1. P. 163–383; ActaSS. Ian. T. 2. P. 900–909; Árpád-kori legendák és intelmek / Szerk. G. Érszegi. Bdpst, 1983; A magyar középkor irodalma / Szerk. V. Kovács Sándor. Bdpst, 1984.
Лит.: *Lovas E.* Árpádházi Boldog Margit élete. Bdpst, 1939; *Pásztor E., Raggi A. M.* Margherita d'Ungheria // BiblSS. Vol. 8. Col. 796–801; *Török J.* A magyar föld szentjei. Bdpst, 1991; *White K. E.* Szentek kislexikona. Bdpst, 1993; *Klaniczay T., Klaniczay G.* Szent Margit legendái és stigmái. Bdpst, 1994; *Klaniczay G.* Az uralkodók szentsége a középkorban. Bdpst, 2000; *Mullay C.* Margaret of Hungary // NCE. 2003². Vol. 9. P. 149; *Magyar Z.* Az Árpád-ház szentjei. Bdpst, 2005.

Т. П. Гусарова

МАРГАРИ́ТА [лат. Margareta, Margarita; англ. Margaret] (ок. 1046, Венгрия – 16.11.1093, Эдинбург, Шотландия), св. Римско-католической Церкви и Англиканской Церкви (пам. 16 нояб.), королева

Кор. Малькольм III и католическая св. Маргарита Шотландская. Миниатюра из гербовника Марии Стюарт. 1562 г. (Национальная б-ка Шотландии; Adv. 31. 42. Fol. 5r)

Шотландии, супруга шотл. кор. Малькольма III Канмора (1058–1093).

Источники. Житие М. (BHL, N 5325) было составлено ок. 1100–1107 гг. Турготом († 1115), монахом, затем приором (с 1087) кафедрального собора в Дареме и впосл. епископом Сент-Андруса (1107–1115). Тургот лично знал М., неоднократно бывал при шотл. королевском дворе и работал над Житием по заказу Матильды (Эдиты; † 1118), дочери М. и жены англ. кор. Генриха I (1100–1135). Житие сохранилось в 2 редакциях, существенно различающихся между собой. Первая редакция представлена в единственной рукописи Lond. Brit. Lib. Cotton. Tiberius D.iii (кон. XII или нач. XIII в.; в 1731 сильно повреждена при пожаре; изд.: *Symeonis Dunelmensis* Opera. 1868. P. 234–266). По др., утраченному ныне списку из б-ки цистерцианского мон-ря Восель в Нормандии Житие М. было издано болланди-

стом Д. ван Папебруком в «*Acta Sanctorum*» (ActaSS. Iun. T. 2. P. 328–335). Пространная редакция Жития представлена в рукописи из шотл. бенедиктинского мон-ря *Данфермлин*, созданной между 1460 и 1488 гг. (Matrit. Palac. R. II 2097; изд.: *Keene*. 2013. P. 135–221). В пространной редакции Жития, создававшейся, по-видимому, в неск. этапов на протяжении XIII в. (подробнее см.: *Taylor*. 2010), приведена подробная версия генеалогии М., частично основанная на «Генеалогии английских королей» Элреда, аббата цистерцианского мон-ря Риво. В этой редакции добавлены также рассказы о правовых реформах, проведенных кор. Малькольмом III по настоянию М., сведения об обстоятельствах гибели Малькольма и др. (сопоставление версий см.: *Keene*. 2013. P. 81–93, 136–221). Сокращенная редакция Жития (BHL, N 5326) входит в состав агиографического сб. «Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae et Hiberniae» Иоанна из Тайнмута (нач. XIV в.). Важные сведения о происхождении и жизни М. приводятся в Англосаксонской хронике, особенно в т. н. рукописи D, в к-рую в кон. XI в., вероятно в Дареме, был добавлен рассказ о происхождении М. и ее браке с Малькольмом III, частично имеющий стихотворную форму (*Bredehoft*. 2010). М. уделяли достаточно много внимания англ. и нормандские хронисты XII в.: Симеон Даремский, Уильям из Малмсбери, Ордерик Виталий, Генрих Хантингдонский, Жоффруа Гаймар, Элред из Риво.

Житие. Отец М.— Эдуард (ок. 1016–1057), сын англ. кор. Эдмунда Железнобокого (правил в апр.— нояб. 1016 в Юж. Англии). После смерти кор. Эдмунда (30 нояб. 1016) *Кнуд I Великий* захватил англ. престол и отправил малолетних сыновей Эдмунда Железнобокого — Эдуарда и Эдмунда — в изгнание, вероятнее всего в Швецию. Согласно позднейшему преданию, Кнуд попросил швед. кор. Олава Шётконунга (ок. 994/5–1021/22) убить принцев, но Олав не стал этого делать, а отправил их на Русскую землю, ко двору кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого. Возможно, Эдуард и Эдмунд оказались на Руси после 1028 г. вместе с бежавшими туда от Кнуда королем Норвегии *Олавом II Святым* и его сыном Магнусом (король Норвегии в 1035–1047). В древнерус. источниках англосакс. принцы (как и Олав и Магнус) не упоминаются. Эдмунд умер еще ребенком, а Эдуард не позднее 2-й пол. 40-х гг. XI в. при неизвестных обстоятельствах оказался при венг. королевском дворе. Возможно, это произошло после того, как в 1046 г. венг. престол захватил Эндре (Андрей) I (1046–1060), также долгое время живший как изгнанник при дворе Ярослава Мудрого и женившийся на его дочери Анастасии. К 1046 г. Эдуард женился на некой Агате, о происхождении к-рой в источниках говорится по-разному (этот вопрос остается предметом научных дискуссий; подробнее см.: *Назаренко*. 2001. С. 499–502; *Keene*. 2013. P. 9–17; *Гаврилишин*. 2013). Агата названа либо родственницей императора Свящ. Римской империи Генриха, либо дочерью (у Уильяма из Малмсбери — сестрой жены) короля Венгрии. Большинство совр. исследователей поддерживают гипотезу о том, что Агата была дочерью Людольфа Брауншвейгского, маркгр. Зап. Фризии, сводного брата имп. *Генриха III* (Людольф был сыном Гизелы Швабской от ее 1-го брака с Бруно Брауншвейгским, а Генрих III — сыном от 2-го брака с имп. Конрадом II). Юдифь, дочь Генриха III и, согласно этой гипотезе двоюродная сестра Агаты, с 1058 г. была замужем за старшим сыном венг. кор. Эндре I Шаламоном (король Венгрии в 1063–1074). Поэтому в нек-рых источниках сообщается о родстве Агаты с венг. королевским домом. Согласно альтернативной гипотезе, основанной гл. обр. на данных ономастики, но не имеющей прямых подтверждений в средневековых источниках, Агата была дочерью Ярослава Мудрого (*Jetté*. 1996; *Ingham*. 1998). В Венгрии у Эдуарда и Агаты родились дети, среди к-рых были М. (ок. 1046), Кристина (между 1046 и 1052) и Эдгар (ок. 1052).

Не позднее 1054 г. англ. кор. Эдуард Исповедник (1042–1066), единокровный брат Эдмунда Железнобокого, не имевший собственных детей, стал рассматривать в качестве потенциального наследника своего племянника Эдуарда, жившего в изгнании. В 1054 г. по поручению Эдуарда Исповедника в Германию отправился Эалдред, еп. Вустерский (1046–1062, впосл. архиепископ Йоркский (1061–1069)). Эалдред пробыл в Кёльне ок. года, но не смог договориться о возвращении Эдуарда, по-видимому, из-за шедшей в то время войны между имп. Генрихом III и кор. Эндре I. После смерти Генриха III (5 окт. 1056) отношения между Венгрией и Свящ. Римской империей нормализовались, что позволило Эдуарду и его семье вернуться в Англию. Возможно, 2-е отправленное за ними посольство возглавлял Гарольд Годвинсон, эрл Уэссекса (король Англии в янв.—окт. 1066). Спустя неск. дней после прибытия в Англию Эдуард скоропостижно скончался (19 апр. 1057). О жизни его семьи до Нормандского завоевания 1066 г. сведений нет. По-видимому, М. воспитывалась в одном из жен. мон-рей в Уэссексе, тесно связанных с англосакс. королевским домом. Это могло быть либо аббатство Уилтон (в Уилтшире), либо аббатство Ромси (в Хемпшире). Известно, что младшая сестра М., Кристина, стала монахиней и, возможно, аббатисой в Ромси и Уилтоне. Именно в Уилтон М. отправила на воспитание дочерей. Скорее всего в воспитании М. участвовала жена Эдуарда Исповедника Эдита, сестра Гарольда Годвинсона, известная своей образованностью и христ. благочестием.

Младший брат М., Эдгар, возможно, рассматривался Эдуардом Исповедником как потенциальный наследник. В соответствии с т. н. Законами Эдуарда Исповедника (в действительности написаны неизв. англ. автором во 2-й четв. XII в.) кор. Эдуард даровал Эдгару почетный титул этелинга, к-рый в англосакс. Англии традиционно носили сыновья королей. Однако после смерти Эдуарда Исповедника (5 янв. 1066) большинство магнатов поддержали кандидатуру влиятельного эрла Гарольда Годвинсона, хотя он и не состоял в родстве с королевской династией. Согласно англ. источникам, сам Эдуард Исповедник, находясь на смертном одре, выбрал наследником Гарольда. Претензии на англ. трон предъявил также герцог Нормандии Вильгельм, внучатый племянник Эммы, матери Эдуарда Исповедника. Осенью 1066 г. Вильгельм, собрав большое число рыцарей из Нормандии, Фландрии, Бретани и др. регионов Сев. Франции, переправился в Англию и разбил Гарольда в битве при Гастингсе (14 окт. 1066). После гибели Гарольда в бою часть англосакс. знати во главе с Йоркским архиеп. Эалдредом провозгласила

королем Эдгара Этелинга, но не смогла собрать достаточно сил, чтобы противостоять Вильгельму, который был коронован на Рождество 1066 г. в Вестминстерском аббатстве.

В 1067 или, более вероятно, в 1068 г. Эдгар, его мать Агата и сестры М. и Кристина оказались в Шотландии, при дворе кор. Малькольма III Канмора (1058–1093). Согласно некоторым источникам (напр., «Генеалогии английских королей» Элреда из Риво), они намеревались отплыть из Англии на континент, чтобы направиться на родину Агаты, в Венгрию, но их корабли были отнесены к берегам Шотландии бурей. Однако более вероятно, что Эдгар и его семья сознательно отправились в Шотландию. В 1040–1054 гг. Малькольм жил при англ. дворе как изгнанник, после того как его отец, кор. Дункан I (1034–1040), был убит Мак Бетадом, наместником Морея (кор. Шотландии в 1040–1057). Кор. Эдуард Исповедник оказал Малькольму поддержку в отвоевании шотл. престола, поэтому Эдгар Этелинг и его семья, видимо, рассчитывали укрыться в Шотландии от Вильгельма Завоевателя. В 1070 г. М. вышла замуж за Малькольма, к-рый к тому времени либо овдовел, либо развелся со своей 1-й женой Ингеборгой, бывш. супругой Торфинна Сигурдссона, ярла Оркнейских о-вов. В ряде источников (в т. ч. в рукописи D Англосаксонской хроники) утверждается, что сначала М. противилась браку, желая сохранить девство, и дала на него согласие лишь для того, чтобы помочь семье, находившейся в трудных обстоятельствах. Однако есть основания считать, что Эдгар Этелинг намеренно отправился в Шотландию вместе с семьей, рассчитывая на заключение этого брака. Нек-рые авторы (в т. ч. Ордерик Виталий и Уильям из Малмсбери) даже утверждают, что брак между М. и Малькольмом планировал еще Эдуард Исповедник, но это маловероятно (*Barlow F.* Edward the Confessor. Berkeley, 1970. P. 203).

В браке у М. и Малькольма родились 6 сыновей и 2 дочери: Эдуард (скончался в 1093 от ран, полученных в том же сражении, в котором был убит его отец), Эдмунд († после 1097), Этельред (предположительно аббат *Данкелда;* † до 1098), Эдгар (кор. Шотландии в 1097–1107), Александр I (кор. Шотландии в 1107–1124), св. *Давид I* (кор. Шотландии в 1124–1153), Эдита (позднее сменила имя на Матильда, в 1100 вышла замуж за англ. кор. Генриха I), Мария (жена Эсташа III, гр. Булони; † 1116). Большинство этих имен, за исключением Александра, Давида и Марии, характерны для англосакс. рода; очевидно, они были выбраны М., подчеркивали ее происхождение и позволяли рассматривать ее старших сыновей как претендентов на англ. престол.

В браке с Малькольмом III М. выступала проводником англ. религ. и культурного влияния в Шотландии. Деятельность М. способствовала становлению двора шотл. королей как особого института. В позднейших источниках начиная с XII в. она представлена как покровительница Церкви и заступница бедных. В Данфермлине, где состоялась свадьба Малькольма III и М., она основала бенедиктинский приорат Св. Троицы, куда пригласила монахов из кафедрального собора *Кентербери.* Она просила Кентерберийского архиеп. *Ланфранка* быть ее духовным отцом и советником (*Keene.* 2013. P. 71). Агиограф *Госцелин* (кон. XI в.) связывает с деятельностью М. распространение в Шотландии почитания св. *Лаврентия,* 2-го архиеп. Кентерберийского. Согласно Житию, написанному Турготом, королева занималась подготовкой церковных Соборов и лично присутствовала на них. Там, в частности, рассматривались вопросы, касавшиеся запрета браков между родственниками, продолжительности Великого поста (40, а не 36 дней, как это было принято в Шотландии), регулярного причащения, соблюдения воскресных дней, а также унификации литургии в соответствии с рим. обрядом. По словам агиографа, Малькольм III также присутствовал на Соборах, действуя в соответствии с желанием М. и выступая как переводчик, поскольку, вероятно, она не владела в достаточной степени гэльским языком (Vita S. Margaretae. 1868. P. 243–245). Вместе с тем нет серьезных оснований связывать деятельность М. с *григорианской реформой.* Королева покровительствовала не только приорату в Данфермлине, но и гэльским церквам, в т. ч. общине *Кели Де* в Лох-Ливене, мон-рю *Иона* и собору в Сент-Андрусе. В частности, М. добилась для паломников, направлявшихся в Сент-Андрус, права на бесплатную переправу через зал. Ферт-оф-Форт (*Keene.* 2013. P. 66–67). М. оказывала поддержку и нек-рым религ. общинам Сев. Англии, прежде всего кафедральному приорату Дарема. Она подарила монахам ценные облачения, украшенный жемчугом крест и парадное Евангелие, написанное серебряными буквами (textus argenteus) (*Reginaldi monachi Dunelmensis* Libellus de admirandis Beati Cuthberti virtutibus / Ed. J. Raine. L., 1835. P. 217–219). В апр. 1093 г. кор. Малькольм III заложил 1-й камень в основание нового кафедрального собора в Дареме. Между шотл. королевской семьей и даремскими монахами было заключено соглашение о молитвенном поминовении (*Keene.* 2013. P. 99).

В источниках неизменно подчеркивались личное благочестие М., ее аскетизм, покровительство, которое она оказывала беднякам и сиротам, любовь к религ. чтению. Согласно рассказу, приведенному мон. Турготом, любимая рукопись М. с чтениями из Евангелий упала в воду при переправе через реку, но позднее была чудесным образом найдена почти невредимой. В 1887 г. рукопись, хранившаяся в б-ке прихода Брент-Или (графство Суффолк), была приобретена Бодлеанской б-кой («Евангелие св. Маргариты» — Bodl. lat. Liturg. F. 5). Благодаря написанному на форзаце книги почерком кон. XI в. стихотворению с описанием падения книги в реку и ее чудесного обретения, Евангелие было идентифицировано как принадлежавшее М. Оно включает 26 отрывков из 4 Евангелий, многие из к-рых посвящены служению женщин (Пресв. Девы Марии, жен-мироносиц и др.). По предположению Р. Рашфорт, книга могла быть написана самой М., когда она жила в аббатстве Уилтон (*Rushforth.* 2007), однако однозначных подтверждений этому нет. На особое почитание М. Девы Марии может указывать тот факт, что она назвала младшую дочь Марией: это имя почти не встречалось в королевских родах Зап. Европы до кон. XI в. (*Keene.* 2013. P. 78–79).

Осенью 1093 г. Малькольм III после ссоры с англ. кор. Вильгельмом II (1087–1100) собрал войско и вторгся в Сев. Англию, но 13 нояб. 1093 г. близ Алника (графство Нортумберленд) попал в засаду, устроенную графом Нортумбрии Робертом де Моубреем. В сражении Малькольм был убит, а его сын Эдуард смер-

Католическая св. Маргарита, св. Варвара и католическая св. Елизавета. Скульптура на Карловом мосту в Праге. 1-я треть XVIII в. Мастер Я. Брокофф

тельно ранен († 16 нояб.). М., к тому времени уже ок. полугода серьезно болевшая, скончалась в Эдинбургском замке 16 нояб., как сообщается в нек-рых источниках, сломленная горем. Королева была похоронена в церкви приората Св. Троицы в Данфермлине.

Почитание. Мощи. В распространении почитания М. большую роль сыграли ее дети: Матильда (Эдита), став королевой Англии, заказала составление Жития матери мон. Турготу; кор. Давид I покровительствовал приорату Св. Троицы в Данфермлине, к-рый в 1126 г. получил статус аббатства (самостоятельного мон-ря) и стал усыпальницей королей Шотландии. При кор. Александре I в Данфермлин из Тайнмута были перенесены останки кор. Малькольма III. При Давиде I в Данфермлине была сооружена новая монастырская церковь в романском стиле (освящена в 1150), где трудились, вероятно, мастера, ранее строившие собор в Дареме. Личность М., ее праведную жизнь и роль в реформировании католич. Церкви в Шотландии высоко оценивали мн. англ. авторы XII в. Некоторые из них были знакомы с детьми М.: Уильям из Малмсбери, по его собственному утверждению, начал работу над «Деяниями английских королей» (1-я редакция завершена ок. 1125) по заказу Матильды (Эдиты). Генрих Хантингдонский скорее всего был знаком с Давидом I (с 1113 граф Хантингдона и Нортгемптона). Элред из Риво воспитывался при шотл. дворе и был другом Давида.

В 1180 г. при кор. Вильгельме Льве (1165–1214) состоялось перенесение мощей М., к-рые были помещены в новую гробницу. С кон. XII в. в Данфермлине, вероятно в расчете на предстоящую канонизацию, начался процесс сбора сведений о совершенных М. чудесах, к-рый продолжался и в XIII в. (The Miracles of St. Æbbe. 2003. P. XXIV–XXVI). М. рассматривалась как покровительница шотл. королевского дома. Англ. хронист Роджер из Ховедена (кон. XII — нач. XIII в.) приводит рассказ о том, как в 1199 г. М. явилась во сне кор. Вильгельму Льву и предупредила его, чтобы он не предпринимал гибельный для себя поход в Англию (Chronica magistri Rogeri de Houedene / Ed. W. Stubbs. L., 1871. Vol. 4. P. 100). Наряду с этим имеются свидетельства народного почитания М. в кон. XII–XIII в., особенно в Данфермлине и окрестностях (*Keene*. 2013. P. 129–130). В 1245 г. шотл. кор. Александр II (1214–1249) обратился к папе Римскому *Иннокентию IV* (1243–1254) с просьбой об офиц. канонизации М. После 4-летней подготовки канонизация М., по-видимому, состоялась в сент. 1249 г. (точную дату установить невозможно из-за утраты большей части мат-лов канонизационного процесса: Ibid. P. 119–122). 19 июня 1250 г. в присутствии

Основание гробницы католической св. Маргариты в аббатстве Данфермлин. Сер. XIII в.

кор. Александра III (1249–1286) состоялось торжественное перенесение мощей М.: их поместили в новую раку, установленную в капелле, примыкавшей к новому готическому хору монастырской церкви.

В средние века почитание М. было достаточно широко распространено в Шотландии и в Англии. Дни ее памяти (19 июня и 16 нояб.) включены в Колдингемский (кон. XIII в.) и Абердинский (XVI в.) бревиарии. Частицы мощей М., вероятно вывезенные из Шотландии англ. кор. Эдуардом I (1272–1307), упоминаются в описи англ. казначейства (1344). Согласно источникам кон. XIV–XV в., частицы мощей святой находились в Дареме, Вустере и капелле св. Георгия в Виндзоре. В Дареме хранился также почитаемый крест М. (*Keene*. 2013. P. 133).

Во время *Реформации* в Шотландии аббатство Данфермлин было закрыто и разграблено (1560), но реликварий с главой М. по приказу кор. Марии Стюарт перевезли в Эдинбургский замок. Позднее он был переправлен на континент и с 1597 г. хранился в католич. Шотландской коллегии в Дуэ (Франция), ставшей новым центром почитания М. Др. часть мощей приобрел испан. кор. *Филипп II* (1556–1598) для обширного собрания реликвий в мон-ре Эскориал. В кон. XVI в. кард. Цезарь *Бароний* по неизвестной причине (вероятно, ошибочно) внес имя М. в Римский Мартиролог под 10 июня. Распространению почитания М. в Зап. Европе способствовали шотл. эмигранты-католики. По просьбе иезуита У. А. Лесли (1641–1704), ректора Шотландской коллегии в Риме, папа Римский *Климент X* (1670–1676) в 1673 г. провозгласил М. покровительницей Шотландии. В 1675 г., получив из Дуэ частицу мощей святой для капеллы рим. коллегии, Лесли опубликовал составленное им Житие М. на итал. языке (*Lesleo G. L.* Vita di santa Margherita regina di Scozia. R., 1675). В 1678 г. папа Римский *Иннокентий XI* (1676–1689), чтобы избежать частых совпадений дня памяти М. с октавой Пятидесятницы и праздником Тела Христова, разрешил в случае необходимости переносить празднование на 8 июля. Папа Римский *Иннокентий XII* (1691–1700) 15 сент. 1692 г. сделал день памяти М. обязательным для всей Римско-католической Церкви, а 4 марта 1693 г. по просьбе

кор. Англии и Шотландии Якова II, свергнутого в результате Славной революции (1688), вернул празднование на 10 июня — день рождения сына Якова II. В ходе реформы католич. календаря в 1969 г. день памяти М. был снова перенесен на 16 нояб. (под этой датой поминовение святой указано в Римском Мартирологе). В англикан. Церкви днем поминовения М. всегда оставалось 16 нояб.

В 1793 г., во время Французской революции (1789–1799), Шотландская коллегия в Дуэ была закрыта, а глава М. скорее всего утрачена. В Шотландии после легализации католичества (1793) в честь М. были освящены мн. приходские церкви, а также 1-й открывшийся после Реформации мон-рь — обитель урсулинок в Эдинбурге (1835). В 1862 г. еп. Джеймс Гиллис, апостольский викарий Вост. Шотландии (1852–1864), привез из Эскориала в этот мон-рь частицу мощей М. С 2008 г. святыня хранится в католич. приходской ц. во имя М. в Данфермлине. С 1930 г. в июне в этом городе ежегодно проходят католич. празднества в честь М., привлекающие значительное число паломников. В Эдинбурге действует Ун-т королевы Маргариты (основан в 1875 как жен. школа кулинарии и домоводства, с 1972 носит имя М., совр. статус с 2007).

Ист.: BHL, N 5325–5329; ActaSS. Iun. T. 2. P. 320–340; *Aelredus Rievallensis.* Genealogia Regum Anglorum // PL. 195. Col. 711–737; Vita S. Margaretae Scotorum reginae // *Symeonis Dunelmensis* Opera et Collectanea / Ed. J. H. Hinde. Durham, 1868. Vol. 1. P. 234–254; *Johannis de Fordun* Chronica Gentis Scotorum / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1871; *Eadmeri* Historia novorum in Anglia et opuscula duo de vita S. Anselmi et quibusdam miraculis ejus / Ed. M. Rule. L., 1884; The Gospel Book of St. Margaret: Being a Facsimile Reproduction of St. Margaret's Copy of the Gospels Preserved in the Bodleian Library, Oxford / Ed. W. Forbes-Leith. Edinb., 1896; *Gaimar G.* L'Estoire des Engleis / Ed. A. Bell. L., 1960; *Orderic Vitalis.* The Ecclesiastical History / Ed. M. Chibnall. Oxf., 1968–1980. 6 vol.; *Anderson A. O.* Early Sources of Scottish History: A. D. 500–1286. Stamford, 1990. 2 vol.; The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition. Camb., 1996. Vol. 6: MS D: A Semi-Diplomatic Edition / Ed. G. P. Cubbin; 2004. Vol. 7: MS E: A Semi-Diplomatic Edition / Ed. S. Irvine; *Henry of Huntingdon.* Historia Anglorum / Ed. D. E. Greenway. Oxf., 1996; The Chronicle of *John of Worcester* / Ed. R. R. Darlington, P. McGurk. Oxf., 1995–1998. Vol. 2–3; *William of Malmesbury.* Gesta regum Anglorum / Ed. R. A. B. Mynors, R. M. Thomson, M. Winterbottom. Oxf., 1998–1999. 2 vol.; Leges Eadwardi Confessoris // *O'Brien B. R.* God's Peace and King's Peace: The Laws of Edward the Confessor. Phil., 1999. P. 158–203; The Miracles of St. Æbbe of Coldingham and St. Margaret of Scotland / Ed. R. Bartlett. Oxf., 2003.

Лит.: *Cowan S.* Life of the Princess Margaret, Queen of Scotland, 1070–1093. Newcastle-on-Tyne, 1911; *Barnett T. R.* Margaret of Scotland, Queen and Saint: Her Influence on the Early Church in Scotland. Edinb., 1926; *Fest S.* The Hungarian Origin of St. Margaret of Scotland. Debrecen, 1940; *Ritchie R. L. G.* The Normans in Scotland. Edinb., 1954; *Vajay S., de.* Agatha, Mother of St. Margaret Queen of Scotland // Duquesne Review: A J. of the Social Sciences. Pittsburgh, 1962. Vol. 7. P. 71–80; *Baker D.* «A Nursery of Saints»: St. Margaret of Scotland Reconsidered // Medieval Women / Ed. D. Baker. Oxf., 1978. P. 119–141; *Keynes S.* The Crowland Psalter and the Sons of King Edmund Ironside // The Bodleian Library Record. Oxf., 1982/1985. Vol. 11. P. 359–370; *Taylor S.* Some Early Scottish Place-Names and Queen Margaret // Scottish Language. Edinb., 1994. Vol. 13. P. 1–17; *Dilworth M.* Jesuits and Jacobites: The Cultus of St. Margaret // The Innes Review. Glasgow, 1996. Vol. 47. N 2. P. 169–180; *Jetté R.* Is the Mystery of the Origin of Agatha, Wife of Edward the Exile, Finally Solved? // The New England Historical and Genealogical Register. Boston (Mass.), 1996. Vol. 150. P. 417–432; *Macquarrie A.* An XIth-Cent. Account of the Foundation Legend of Laurencekirk, and of Queen Margaret's Pilgrimage There // The Innes Rev. 1996. Vol. 47. N 2. P. 95–109; *Gameson R.* The Gospels of Margaret of Scotland and the Literacy of an XIth-Cent. Queen // Women and the Book: Assessing the Visual Evidence / Ed. J. H. M. Taylor, L. Smith. Toronto, 1997. P. 148–171; *Wall V.* Queen Margaret of Scotland (1070–1093): Burying the Past, Enshrining the Future // Queens and Queenship in Medieval Europe / Ed. A. Duggan. Woodbridge, 1997. P. 27–38; *Ingham N.* Has a Missing Daughter of Iaroslav Mudryi been Found? // Russian History. Leiden, 1998. Vol. 25. P. 231–279; *Pavsic J.* Agafja ou Agatha? // Mémoire de la Société généalogique canadienne-française. Québec, 2000. Vol. 51. P. 287–308; *Ronay G.* The Lost King of England: The East European Adventures of Edward the Exile. Woodbridge, 2000; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей IX–XII вв. М., 2001; *Parsons J. C.* Edward the Ætheling's Wife, Agatha // The Plantagenet Connection. 2002. Vol. 10. P. 31–54; *Humphreys W.* Agatha, Mother of St. Margaret: The Slavic versus Salian Solutions — A Critical Overview // Foundations. 2003. Vol. 1. P. 31–43; *Huneycutt L. L.* Matilda of Scotland: A Study in Medieval Queenship. Rochester, 2003; *Hlawitschka E.* Der Lebensweg des englischen Prinzen Eduard des Exilierten und die Ahnen der Hl. Margarete von Schottland // Von Sachsen bis Jerusalem: Menschen und Institutionen im Wandel der Zeit: FS für W. Giese zum 65. Geburtstag / Hrsg. H. Seibert, G. Thoma. Münch., 2004. S. 185–206; *Yeoman P. A.* St. Margaret's Shrine at Dunfermline Abbey // Royal Dunfermline / Ed. R. Fawcett. Edinb., 2005. P. 79–88; *Rushforth R.* St. Margaret's Gospel-Book: The Favourite Book of an 11th-Cent. Queen of Scots. Oxf., 2007; *Bredehoft T. A.* Malcolm and Margaret: The Poem in Annal 1067D // Reading the Anglo-Saxon History: Language, Literature, History / Ed. A. Jorgensen. Turnhout, 2010. P. 31–48; *Taylor A.* Historical Writing in 12th- and 13th-Cent. Scotland: The Dunfermline Compilation // Historical Research. L.; Oxf., 2010. Vol. 83. P. 228–252; *Wolf A.* Who was Agatha, the Ancestress of Scottish and English Kings? // Foundations. 2011. Vol. 3. P. 503–523; *Гаврилишин М. Р.* Киевская Русь и Английское королевство в XI в. в свете сканд. источников // Rossica Antiqua. СПб., 2013. № 2(8). С. 23–40; *Huntington J.* St. Margaret of Scotland: Conspicuous Consumption, Genealogical Inheritance, and Post-Conquest Authority // J. of Scottish Historical Studies. Edinb., 2013. Vol. 33. P. 149–164; *Keene C.* St. Margaret, Queen of the Scots: A Life in Perspective. N. Y., 2013; *Михайленко Е. А.* Св. Маргарита Шотландская: Образ королевы в шотландском историописании XII–XIV вв. // Vox Medii Aevi. СПб., 2015. № 1(12). С. 35–44; *Harrill C.* «Ego Sum Margarita Olim Scotorum Regina»: St. Margaret and the Idea of the Scottish Nation in Walter Bower's Scotichronicon // Medievalia et Humanistica. Lanham, 2015. Vol. 41. P. 65–79.

С. Г. Мереминский

МАРГВЕ́ТСКО-УБИ́ССКАЯ ЕПА́РХИЯ [груз. მარგვეთისა და უბისის ეპარქია] Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) с кафедрой епископа в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в г. Зестафони и резиденцией в мон-ре *Убиси.* Расположена на территории исторической груз. пров. Аргвети в Земо-Имерети (В. Имерети, Зап. Грузия). Эти территории в древности относились к *Кутаисской епархии* ГПЦ и позже — к Маргветской. Юрисдикция М.-У. е. охватывает муниципалитеты Грузии Зестафони и Харагаули. С запада граничит с Ванско-Багдатийской епархией, с севера — с Терджольско-Ткибульской и Чиатурско-Сачхерской епархиями, с востока — с Сурамско-Хашурской.

8–17 сент. 1917 г. на 1-м Соборе ГПЦ были восстановлены нек-рые древние епархии. Территория исторической Маргветской епархии вошла в состав Гаенатской (см. в ст. *Кутаисско-Гаенатская епархия*). По постановлению Католикосского совета ГПЦ от 22 янв. 1926 г., из нее была выделена Маргветская епархия, которая охватила территории совр. муниципалитета Шорапани в Земо-Имерети (*Анания (Джапаридзе).* 2003. С. 340, 342). 26 янв. 1926 г. правящим епископом был назначен настоятель кафедрального собора во имя св. Марины в г. Озургети прот. Варлаам Махарадзе. Он принял постриг, и 7 марта того же года в патриаршем соборе *Тбилисский Сиони* в Тифлисе католикос-патриарх Грузии исп. *Амвросий (Хелая)* и митр. Ниноцминдский *Каллистрат (Цинцадзе)* (впосл. католикос-патриарх Грузии) хиротонисали его во архиерея. 8 апр. еп. Варлаам прибыл в епархию. В состав Маргветской

епархии входили 8 благочиний: Сачхерское, Чиатурское, Сверское, Шорапанское, Аргветское, Чхарское, Амашукетское, Харагаульское; в епархии действовали 136 храмов, 36 приписных церквей, служили 124 священника, 1 диакон. 29 окт. 1928 г. еп. Варлаам был переведен на Сухумско-Абхазскую кафедру, Маргветской епархией до 1930 г. управлял Кутаисско-Гаенатский митр. Давид (Качахидзе).

В 30-х гг. XX в. были подвергнуты репрессиям клирики Маргветской епархии: прот. Виссарион Вашадзе, иереи Нестор Гонгадзе и Димитрий Ломидзе расстреляны, свящ. Георгий Абдушелашвили скончался в ссылке (рассматривается вопрос об их канонизации). В 1944–1947 гг. в Маргветской епархии открылись ц. в честь Преображения Господня в бывш. жен. мон-ре в Аргвети и ц. во имя вмч. Георгия в с. Зеда-Симонети (Чхарский р-н). В 1944 г. в Маргветской епархии служили 9 священников, в 1945–1947 гг.— 12. Как приходская церковь был открыт жен. мон-рь *Мгвимеви,* здесь подвизались 7 монахинь, наставницей была игум. Елена (Кикнадзе). В 60-х гг. XX в. в епархии действовали 2 церкви, служили 5 священников, в 1972 г.— один. В 1946–1950 и 1953–1956 гг. кафедра вдовствовала. Долгое время Маргветской епархией управляли архиереи др. епархий. В марте 1980 г. на кафедру был назначен еп. Маргветский Христофор (Цамалаидзе). В 1982 г. в Маргветской епархии служили 9 священников; в 80-х гг. XX в. открылись кафедральный собор во имя св. равноап. Нины в Сачхере, церкви в мон-ре Убиси во имя вмч. Георгия, в Терджоли во имя вмч. Георгия, в Харагаули домовая церковь.

28 мая 1992 г. Маргветским архиереем стал переведенный с Батуми-Шемокмедской кафедры митр. Константин (Меликидзе), с именем которого связано обновление жизни епархии. Был отреставрирован кафедральный собор в Сачхере; восстановлены жен. мон-рь Мгвимеви (также обновлен кафоликон мон-ря) и муж. мон-рь *Табакини* во имя вмч. Георгия (настоятель — игум. Иаков (Чохонелидзе)); возобновлена закрытая после землетрясения ц. в честь Преображения Господня в Схвитори. В 1993 г. в Зестафони открылось ДУ.

5 апр. 1995 г. Маргветская епархия была разделена на 2: Маргветскую и Чиатурско-Сачхерскую, обе находились в ведении митрополита Маргветского Константина. После кончины архиерея 19 июля 2000 г. управление Маргветской епархией было возложено на митр. Сухумско-Абхазского Даниила (Датуашвили). 17 окт. 2002 г. Маргветская епархия была переименована в М.-У. е., кафедру возглавил митр. Вахтанг (Ахвледиани). 21 дек. 2006 г. из М.-У. е. была выделена Терджольско-Ткибульская епархия, в состав которой вошел муниципалитет Терджоли. 11 окт. 2013 г. управляющим М.-У. е. был назначен архим. Димитрий (Капанадзе), его хиротония состоялась 27 окт. С 13 янв. 2015 г. епархией управляет еп. Мелхиседек (Хачидзе). В М.-У. е. действуют 70 церквей, 7 мужских и 3 жен. мон-ря; в клире: архимандрит, 5 игуменов, 2 иеромонаха, 3 иеродиакона, 15 протоиереев, 7 иереев, 2 диакона; 3 монаха, 4 монахини.

Архиереи: ***Маргветские:*** еп. Варлаам (Махарадзе) (7 марта 1926 — 29 окт. 1928), митр. Кутаисско-Гаенатский Давид (Качахидзе) (осень 1929–1930), митр. Кутаисско-Гаенатский Симеон (Челидзе) (1930–1935), католикос-патриарх Грузии Каллистрат (Цинцадзе) (1935–1946), митр. Кутаисско-Гаенатский Ефрем (Сидамонидзе, впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Ефрем II*) (1950–1953), митр. Кутаисско-Гаенатский Давид (Девдариани, впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Давид V(VI)*) (1956–1970), архиеп. Кутаисско-Гаенатский Шио (Авалишвили) (14 дек. 1978 — 13 авг. 1979), еп. Никорцминдский Амвросий (Катамадзе) (13 авг. 1979 — март 1980), еп. Христофор (Цамалаидзе) (март 1980 — май 1992), митр. Константин (Меликидзе) (28 мая 1992 — 19 июля 2000), митр. Сухумско-Абхазский Даниил (Датуашвили) (июль 2000 — 17 окт. 2002); ***Маргветско-Убисские:*** митр. Вахтанг (Ахвледиани) (17 окт. 2002 г.— окт. 2013), еп. Димитрий (Капанадзе) (27 окт. 2013 — янв. 2015), еп. Мелхиседек (Хачидзе) (с 13 янв. 2015).

Монастыри. ***Мужские:*** в честь Успения Пресв. Богородицы в г. Аргвети (настоятель — игум. Георгий (Джимшелеишвили)); в честь Рождества Пресв. Богородицы в сел. Нуниси (настоятель — игум. Павел (Мачитадзе)); Рикоти во имя вмч. Георгия (настоятель — игум. Иаков (Чохонелидзе)); во имя вмч. Георгия в г. Борити (временно закрыт); Убиси во имя вмч. Георгия (настоятель — архим. Макарий (Гоцадзе)); во имя вмч. Георгия в сел. Моткиери (настоятель — иером. Петр (Куртанидзе)); ***женские:*** во имя вмч. Георгия в г. Зестафони (настоятельница — мон. София (Басилашвили)); в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» в сел. Вахани (временно закрыт); в честь Успения Пресв. Богородицы в сел. Сакасри (настоятельница — мон. Мариам (Сванидзе)).

Ист.: ЦГИАГ. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 3; Ф. 1880. Оп. 1. Д. 56; НЦРГ. А 136; Личное дело митр. Маргветского Константина (Меликидзе) // Архив Груз. Патриархии.

Лит.: *Анания (Джапаридзе), митр.* Грузинские Церковные Соборы. Тб., 2003. Т. 1: Законодательные Соборы XII–XX вв. (на груз. яз.).

Г. Мачуришвили

МАРДА́РИЙ [серб. Мардарије] (Ускокович Иван; 22.12.1889, г. Подгорица, Черногория — 12.12.1935, г. Либертивилл, шт. Иллинойс, США), свт. (пам. 29 нояб.), еп. Американо-Канадский Сербской Православной Церкви (СПЦ). Окончил начальную школу в г. Цетине и гимназический курс в Белграде. В 1909 г., на 5-м году обучения в гимназии, принял монашеский постриг в монастыре Студеница и был рукоположен во диакона. Митр. Сербский Димитрий (Павлович) направил М. на служение на подворье Сербской Церкви в Москве. В 1912 г. завершил учебу в семинарии в Кишинёве и продолжил обучение в СПбДА, которую окончил в 1916 г. со степенью кандидата богословия. Получил сан синкелла. Был вице-президентом Русско-черногорского благотворительного об-ва, собирал средства для оказания помощи черногорскому народу. В 1915–1916 гг. по благословению Синода Русской Церкви как делегат Всероссийского попечительства о пленных славянах посещал лагеря на Урале (Нижнетагильский, Луньевский и Богословский горные округа; см.: *Суржикова Н. В.* Военный плен в российской провинции (1914–1922): Докт. дис. Екат., 2015. С. 341–342), где с военнопленными славянами из Австро-Венгрии проводил беседы на тему «Мировая война и ее сокровенный смысл, будущее России и славянства» и призывал их впоследствии продолжить борьбу против австро-венгров. В 1916 г. преподавал Закон Божий в слав. гимназии проф. В. М. Грибовского в Петрограде. Был знаком с высокопоставленными лицами в Царском Селе. По свидетельству члена Временного правительства С. П. Белецкого, Григорий Распутин был настроен по отношению к М. весьма враждебно

и добился его удаления из Петрограда. 17(31) авг. 1916 г. М. был назначен преподавателем гомилетики в Александровскую семинарию в г. Ардон Терской обл. (ныне в Сев. Осетии). Желая остаться в Петрограде, М. поступил вольнослушателем в Петроградский ун-т, но в янв. 1917 г. приступил к исполнению обязанностей в Ардонской семинарии. 3(17) июля 1917 г. Синодом Русской Церкви направлен в Американскую духовную миссию для окормления правосл. сербов, где его возвели в сан архимандрита. Вскоре отбыл в США и приступил к созданию серб. епархии, отдельной от Русской Православной Церкви. При учреждении *Американо-Канадской епархии* Сербской Православной Церкви (1921) назначен ее администратором. Основал монастырь во имя свт. Саввы I, архиеп. Сербского, в г. Либертивилл, к-рый стал центром Американо-Канадской епархии. Как кандидат в епископы прибыл в Белград для получения одобрения Сербского патриарха, но был поставлен управляющим монашеской школой в монастыре Раковица. После возвращения в Америку вновь стал администратором Американо-Канадской епархии и 5 дек. 1925 г. был избран ее епископом. Хиротония М. во епископа Американо-Канадского состоялась 25 апр. 1926 г. в кафедральном соборе Белграда. 14 июля 1926 г. он вернулся в Нью-Йорк. По инициативе М. в мае 1927 г. состоялся I Большой сербский народный собор, а 1 сент. 1927 г. в мон-ре св. Саввы в Либертивилле открылся I Церковно-народный собор Американо-Канадской епархии, на к-ром были приняты устав епархии и ряд организационных решений. Скончался от туберкулеза. Похоронен в храме мон-ря свт. Саввы в Либертивилле. 30 мая 2015 г. Архиерейский Собор СПЦ принял решение о канонизации М.

Соч.: Завет русскому народу. Од., 1912; Привет иностранца России и Бессарабии. Киш., 1912; Тихий уголок Христа в Кишиневе. Киш., 1912.

Лит.: *Dragutinović D.* Životopis Vladike Mardarije. Libertiville, 1981; *Sava (Vuković), bishop of Šumadija.* History of the Serbian Orthodox Church in America and Canada, 1891–1941. Kragujevac, 1998; *Стојшић Т.* Владика Мардарије: Први српски епископ на Америчком континенту. Темишвар, 2013; Житија епископа Мардарија Либертивилског и архим. Севастијана Џексонског и њихови изабрани списи. Лос Анђелес, 2014.

Иером. Игнатий (Шестаков)

МАРДА́РИЙ (XIII–XVII вв.?), прп., Киево-Печерский (пам. 13 дек., 28 авг.— в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах (прп. Феодосия) почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов

Прп. Мардарий, затворник Киево-Печерский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 1-я пол. XIX в. (КБМЗ)

Киево-Печерских), затворник, в Дальних пещерах почивающий.

Не упоминается в ранних источниках, повествующих о Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*) и его насельниках до 30-х гг. XIII в.,— *Киево-Печерском патерике,* «Повести временных лет» (см. *Летописание*) и Житии прп. Феодосия Печерского. О нем, как и о большинстве святых Дальних пещер, сохранились только краткие поздние сведения. Указание на XIII в. как на период жизни затворника М. (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 261; Дива печер лаврських. К., 1997. С. 66, и др.) следует признать необоснованным.

Имя М. присутствует в «Тератургиме» мон. *Афанасия (Кальнофойского)* (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах: «Здесь почивает преподобный Мардарий монах (а не Федор Даниловичь, князь Острожский, как народ думает)» (цит. по: *Евгений (Болховитинов).* 1847. С. 288; ср.: цит. по: *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* 1885. С. 80).

Тем не менее имя М. отсутствует в составленном по благословению Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. Каноне преподобным отцам Печерским, автором которого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг.* Указан на планах Дальних пещер 1661 и 1674 гг. (Дива печер. 1997. С. 139; ср.: Там же. С. 140).

В рукописном сборнике из б-ки Дальних пещер, к-рый послужил источником архиеп. *Модесту (Стрельбицкому)* при написании его Кратких сказаний о святых отцах Дальних пещер (1885), сообщалось, что М. был «безкелейный», отличался помимо прочих добродетелей нестяжательством, не желал иметь ничего (далее, очевидно ошибочно, говорится — «в келлии своей»), кроме одежды, носимой на себе. По преданию, зафиксированному в лит-ре XIX в., закончил земную жизнь затворником.

Местная канонизация М. совершена при архим. *Варлааме (Ясинском),* настоятеле Киево-Печерского мон-ря в 1684–1690 гг. (впосл. митрополит Киевский), когда было установлено празднование Собору преподобных отцов Дальних пещер. Тогда же, вероятно, была составлена «Служба преподобных отцов Печерских, иже нетленные мощи в Дальней пещере почивают», в к-рой М. прославляется вместе с прп. Аммоном в 3-м тропаре 7-й песни канона. Общецерковное почитание М. было установлено указами Синода от 1762, 1775 и 1784 гг., к-рыми было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. М.) в общецерковные месяцесловы. С 1843 г. началось празднование Собору всех Киево-Печерских святых и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Святому имеются тропарь и кондак (опубл. в кн.: *Модест (Стрельбицкий).* 1885. С. 65). День памяти М., как и мн. др. св. отцов Дальних пещер, был установлен между 1868 и 1875 гг. (впервые указан в «Полном христианском месяцеслове» (К., 1875)).

Ист.: Службы прп. отцам Печерским, ихже мощи в Ближней и Дальней пещере нетленно почивают. К., 1763; Канон собору преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих // Минея (МП). Авг. Ч. 3. С. 136.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 176; *[Евгений (Болховитинов), митр.].* Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 112, 288, 294; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 352; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 21–22, 64–65; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 28; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 661; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Дек. С. 112; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 477.

М. В. П.

Иконография. Описание М. представлено в Строгановском толковом иконописном подлиннике (т. н. Клинцовский подлинник) кон. XVIII в. (без указания памяти, в Соборе Киево-Печерских святых). В стандартной характеристике святых этого Собора М. выделяется жестом, к-рый, впрочем, не свойственен для затворнического подвига преподобного; «Сед, плешив аки Никола (свт. Николай Чудотворец.– *Авт.*), на плечах клобук черн, риза преподобническия, испод дичь, в правой руке персты вверх» (БАН. Строг. № 66. Л. 17 об.– «левыя страны», 35-й).

Единоличный образ М. был создан в 40-е гг. XIX в. в период работ по написанию в лаврской иконописной мастерской под рук. иером. *Иринарха* икон для размещения над гробницами преподобных в Ближних и Дальних пещерах. Образ находится на стене возле места затвора с мощами святого (в локуле) в Дальних пещерах. Святой, старец с недлинной окладистой седой бородой, представлен в монашеском облачении: в рясе, мантии, схиме, голова покрыта куколем. В иконографии отражена характеристика М.-затворника: взгляд отведен в сторону, левая рука приложена к сердцу; позади, справа от почти погрудной фигуры, видна ниша со скромным яством на тарелке. Эта надгробная икона стала образцом для современного тиражированного изображения М., в к-ром жест святого изменен на крестообразное сложение рук на груди.

Погрудный образ М. с теми же характеристикой и иконографией, что на иконе у места затвора, представлен в верхнем ряду на иконе «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890), созданной в мастерской Киево-Печерской лавры (находится при нижнем входе в Дальние пещеры).

В составе святых на иконах «Собор Киево-Печерских святых» М. изображен в правой группе преподобных Дальних пещер замыкающим 5-й ряд, за преподобными Ипатием Целебником, Павлом Послушливым, Кассианом и Руфом Затворниками. Как правило, это оплечный образ святого, вполоборота влево, в монашеском клобуке, с окладистой бородой с проседью. Наиболее ранняя композиция «Собора Киево-Печерских святых» представлена на киевской гравюре В. Белецкого (1751; 1756 — РГБ): М. изображен оплечно, в $^3/_4$-ном повороте, обращенным влево, к центру; старец с окладистой бородой, вьющимися седыми волосами чуть ниже ушей, со спадающей на высокий лоб прядью (куколь лежит на плечах). Данный тип изображения, а также месторасположение М. в композиции повторяются на ранних иконах «Собор Киево-Печерских святых», напр. на иконах: 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ; см.: Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116. Ил. на с. 117); посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ — *Крючкова Т. А.* Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ. М., 1991. С. 62. Кат. 28), автор которой несколько усилил (в нек-рых случаях утрированно) заданную первоначальной иконографией характеристику каждого образа: так, М. представлен в профиль, с устремленным вверх взором; сер.– 2-й пол. XVIII в. из ц. св. Иоанна Предтечи в г. Саранске (Мордовский республиканский объединенный краевед. музей; *Фролов Д. В.* Шедевры неизв. мастеров: Иконы XVII–XVIII вв. из собр. МРОКМ им. И. Д. Воронина. Саранск, 2012. Кат. 13. Ил. на с. 65). К раннему варианту иконографии восходят и изображения «Собора Киево-Печерских святых» в XIX в., напр.: на палехской иконе (1-я пол. XIX в., частное собрание; в подписях имен в нимбах опущены эпитеты, данные по характеру подвига преподобных; Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87); на иконе из мастерской Киево-Печерской лавры (сер. XIX в., Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове); на ростовской эмалевой иконе (3-я четв. XIX в., Нововалаамский мон-рь, Финляндия); на тонолитографии (1893, ГЛМ).

Прп. Мардарий, затворник Киево-Печерский. Фрагмент литографии «Собор Киево-Печерских святых». 1893 г. (ГЛМ)

В 1-й четв. XIX в. в композиции «Собора Киево-Печерских святых» появились изменения. Так, обособление в центральной группе фигур равноап. кн. Владимира и святых Бориса и Глеба и вытеснение в группы преподобных фигур вмц. Варвары (слева) и прав. кнж. Иулиании Ольшанской (справа) привели к смещению рядов и изменению традиционного состава «пятериц» святых. Так, на офорте 1-й четв. XIX в. (ЦМиАР, см.: *Алёхина и др.* 2006. Ил. на с. 63) «М.» назван святой, замыкающий 4-й ряд (все преподобные представлены с покрытыми куколем, клобуком или скуфьей головами).

Такой устойчивый элемент в иконографии святого, как непокрытая голова, является важной характеристикой для идентификации расположенного крайним в 5-м ряду образа М. не только в случае утраты подписи (напр., в среднике 3-створчатого складня, XVIII–XIX вв., ЦМиАР; см.: *Алёхина и др.* 2006. Ил. на с. 53), но и при неверном указании имени преподобного, сделанном, напр., при поновлении иконы. Так, на иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР; см.: *Алёхина и др.* 2006. Ил. на с. 33) с изменениями в композиции центральной группы М., как и все святые в ряду его «пятерицы», атрибутирован ошибочно и назван прп. Евфимием (подпись с именем М. у святого, представленного крайним в 4-м ряду). Без подписи образ М. узнаётся на эмалевой иконе «Собора Киево-Печерских святых» 2-й пол. XIX в. (ЦМиАР; см.: *Алёхина и др.* 2006. Ил. на с. 48).

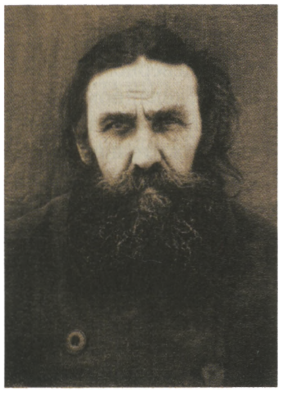
Известны переработанные по составу святых композиции «Собора Киево-Печерских святых», в к-рых образ М. представлен с куколем на голове, но сохраняет свое традиц. место (напр., на раскрашенной литографии, отпечатанной в мастерской А. А. Абрамова (1883, ГРМ, см.: Русские мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169)); реже встречаются композиции, где святой изображен близко к преподобным в своей «пятерице», но в др. ряду и не крайним (2-й в 7-м ряду, в куколе — на хромолитографии московской мастерской И. Д. Сытина (1903, ц. вмц. Варвары в Казани)). Неизвестно, на чем был основан содержащий множественные ошибки замысел переработки композиции «Собора Киево-Печерских святых» на московской иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание; см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]). В результате изменений преподобные, традиционно разделенные на 2 группы по принципу местонахождения мощей в Дальних и Ближних пещерах, оказались расположенными в произвольном порядке; образ святого в куколе с надписью: «Мардарій» показан в левой группе, крайним в 6-м ряду из 7 фигур (рядом с ним — преподобные Руф, Кассиан и Павел).

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 163; *Алёхина Л. И. и др., сост.* Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества. М., 2006.

Э. В. Шевченко

МАРДА́РИЙ (Исаев Михаил Исаевич; 4.01.1886, дер. Савостино Старицкого у. Тверской губ.– 18.03.1938, г. Углич Ярославской обл.),

прмч. (пам. 5 марта, в Соборе Ростово-Ярославских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из крестьянской семьи. Окончил 3-классную



Прмч. Мардарий (Исаев). Фотография. 1938 г.

сельскую школу. В 1921 г. поступил в тверской *Жёлтиков в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. После закрытия мон-ря в 1923 г. переехал в Рыбинск, служил псаломщиком в Спасо-Преображенском соборе, был иподиаконом Рыбинского еп. Гервасия (Малинина). Пострижен в монашество с именем Мардарий, в 1924 г. рукоположен во диакона, в 1925 г.— во иерея. Назначен священником храма в с. Федорицком Рыбинского у. Ярославской губ. Во время служения в Ярославской епархии М. сблизился с Угличским архиеп. сщмч. *Серафимом (Самойловичем)*. С 1929 г. служил настоятелем в храме с. Деревеньки Угличского р-на Ярославского окр. Ивановской промышленной обл. (с 1936 Ярославская обл.). Пользовался среди паствы большим уважением, строго придерживался монашеских правил. Для жилья он устроил себе келью в бане на окраине села. За счет передаваемых ему пожертвований помогал арестованным священнослужителям. После того как архиеп. Серафим отказался признать *«Декларацию» 1927 г.* заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) и оказался в заключении, М. продолжал поминать его за богослужением вместо назначенного в 1930 г. управляющим Угличским вик-ством Рыбинского еп. Серафима (Протопопова). В с. Деревеньки стали приезжать богомольцы из др. сел, городов Углича и Калязина. Службы в храме проводились почти ежедневно по монастырскому уставу. На них всегда было много верующих.

В февр. 1933 г. М. был арестован и доставлен в тюрьму в Ярославле. На допросах он подтвердил, что является единомышленником Угличского архиеп. Серафима, но отрицал, что в беседах с крестьянами высказывался против образования колхозов. 11 июня того же года был доставлен в тюрьму в Угличе. Узнав об этом, прихожане отправились туда и стали хлопотать о его освобождении. Уполномоченный Угличского райотдела ОГПУ предложил освободить М. при условии, что тот покинет Угличский р-н. По освобождению из-под ареста 17 июля 1933 г. М. уехал в Рыбинск. Летом 1935 г. был назначен священником храма в с. Юрьевском Мышкинского р-на Ивановской промышленной обл. Как и ранее, проводил в храме богослужения по монастырскому уставу.

9 янв. 1937 г. М. был вновь арестован и заключен в тюрьму в Угличе. Отказался признать себя виновным в предъявленных ему обвинениях. Заявил, что никакой антисоветской агитации среди населения не вел, провокационных слухов не распространял, связи с верующими др. приходов не имел и к советской власти относился лояльно. 10 дек. 1937 г. состоялось заседание Специальной коллегии Ярославского областного суда. Суд отложил слушание дела до следующего судебного заседания под предлогом неявки неск. свидетелей. М. был оставлен в тюрьме. Затем его дело было передано на рассмотрение внесудебного органа гос. безопасности. 17 марта 1938 г. Особая тройка при УНКВД по Ярославской обл. приговорила М. к смертной казни за «систематическое распространение церковной литературы, направленной против советской власти». На следующий день он был казнен и погребен в общей безвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Ярославской обл. Д. С–11421.

Лит.: Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Романов-Борисоглебск (Тутаев), 2000. Кн. 2. С. 97–98; ЖНИР. Март. С. 56–61.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРДА́РИЙ [греч. Μαρδάριος], мч. (пам. визант. 28 февр.). Память мученика отмечена в нек-рых списках греч. стишных Синаксарей XIV в. (напр., Paris. gr. 1582; SynCP. Col. 495) без указания места, времени и обстоятельств кончины.

МАРДА́РИЙ, мч. Севастийский (пам. 13 дек.) — см. в ст. *Евстратий, Авксентий, Евгений, Мардарий и Орест,* мученики Севастийские.

МАРДО́НИЙ (кон. III — нач. IV в.), мч. (пам. 3 сент., 28 дек.) — см. ст. *Индис и Домна,* мученики Никомидийские.

МАРДО́НИЙ [греч. Μαρδόνιος], мч. (пам. греч. 30 сент.). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения об этом святом содержатся в визант. стишных Синаксарях. В большинстве из них (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 93–94; ГИМ. Син. греч. 369 (353), XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 519) отмечено, что М. скончался после того, как ему прижгли углем пуп (ὀμφαλός), но в ряде Синаксарей говорится о глазе (ὀφθαλμός) (напр., в Paris. gr. 3041, XIV в., Paris. gr. 1578, XV–XVI вв.). Первая версия закрепилась в поствизант. агиографической традиции (греч. печатная Минея (Венеция, 1592) и «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца). При переводе в XIV в. юж. славянами греч. стишного Синаксаря в качестве оригинала была использована рукопись, в к-рой говорилось о прижигании глаза; переводчик заменил текст «на глазу» множественным числом «между очесы» (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2008. Т. 1. С. 106). Впосл. память М. и двустишие ему из Стишного Пролога были включены в ВМЧ (ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 2297). Сведения о М. не вошли в более поздние рус. агиографические своды и в совр. календарь РПЦ.

Память святого не включена в «Новый синаксарист» иером. Макария Симонопетрита.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 304; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1993³. Τ. 1. Σ. 256; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 293.

МАРДО́НИЙ († 304), мч. Никомидийский (пам. греч. 28 дек.). После сожжения 20 тыс. христиан в никомидийском храме имп. Максимиан *Галерий* (293–311) приказал найти и проч. последователей Христа. Среди них на суд был приведен М., к-рого также сожгли заживо.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 293.

МАРДУ́К [аккад. «телец солнца (бога солнца)» / «телец бури (грозы)»], в шумеро-аккад. мифологии главный бог вавилонского пантеона. В сер. IV тыс. до Р. Х. шумерским культовым центром был г. Урук (юг Месопотамии), где почитались богиня Инанна и бог Ану, затем религ. центром стал г. Ниппур (центр Юж. Месопотамии), главой пантеона — Энлиль (нач. III тыс. до Р. Х.). В кон. II тыс. до Р. Х. верховным божеством стал М. (г. Вавилон). Культ М. существовал в Юж. Месопотамии уже в сер. III тыс. до Р. Х.: его имя упоминается в текстах из городов Шуруппак (Телль-Фара) и Абу-Салабих (XXV в. до Р. Х.), но ранние свидетельства почитания М. малочисленны и функции этого бога неясны, вероятно, они были связаны с осуществлением божественного правосудия. Достоверные свидетельства почитания М. содержатся в клинописных текстах 1-й пол. II тыс. до Р. Х. Повышение статуса М. началось со времени правления представителя вавилонской династии Хаммурапи (1792 г. до Р. Х.— 1750 г. до Р. Х.), объединившего Южную и значительную часть Сев. Месопотамии и создавшего единое централизованное гос-во со столицей в Вавилоне. Пролог текста законов, составленных от имени Хаммурапи, начинался с утверждения о том, что «великие боги, владыки небес и земли» Ану и Энлиль, передали М. «божественную власть» (ellilûtu) над всеми людьми и возвысили Вавилон над др. землями, основав в нем «вечное» царство. С этого времени особый статус М. стал частью повседневных представлений населения, но официально М. признали главой месопотамского пантеона только через 500 лет. По мере распространения культа М. его образ обогащался характеристиками богов др. городов. Одним из первых «поделился» своими качествами с М. бог небольшого поселения Куар (Кумар) Асаллухи, к-рого почитали как сына главного бога г. Эриду — Энки (Эа), бога подземных вод, мудрости и колдовства, занимавшего 3-е место в иерархии месопотамских богов после Ану и Энлиля; М. также стали считать сыном этого бога. Предполагают, что образ М. был сознательно соединен с образом Асаллухи, чтобы подчеркнуть его связь с г. Эриду и близость к богу Энки, одному из древнейших шумерских богов (не принадлежавшего изначально пантеону Ниппура, во главе с Энлилем). Отождествление М. с Асаллухи, который помогал в лечении болезней, считался сведущим в магии и заклинаниях, отразилось в практике культа М. и способствовало росту популярности божества среди населения.

Со 2-й пол. II тыс. до Р. Х. имя М. чаще, чем имена др. богов, стали включать в состав теофорных имен. В текстах молитв-заклинаний к М. обращались с просьбами о здоровье и благополучии, называя его создателем, владыкой небес и земли, несмотря на то что главой пантеона в то время был Энлиль. В надписях на печатях М. называли тем, кто охраняет жизнь и дает здоровье. Подчеркивались его сочувствие страдающим и способность противостоять смерти. Одновременно существовали представления о М. как о грозном воине, мощь к-рого сравнивали с силой потопа или штормового ветра. Поэма «Я буду хвалить господина премудрости» («Невинный страдалец» Ludlul bēl nēmeqi, ок. XIII в. до Р. Х.) начинается с гимна М. и описания его двойственной природы: М.— яростный бог, гнев к-рого губителен, и он же — избавитель от горя и страданий. Затем в поэме излагается история о некоем богатом и знатном человеке, к-рый усердно молился и совершал жертвоприношения, но потерял собственность, остался без друзей, семьи, лишился здоровья. Страдалец многократно обращался к гадателям, лекарям, личному богу и духу-хранителю с вопросами о причинах несчастий и молил о помощи, но не получал ответа. Несчастный стал уже готовиться к смерти, когда ему явился посланник М., объявил о его спасении и объяснил, что причиной несчастий был гнев М. Эту поэму сравнивают с библейской историей Иова Многострадального (см. *Иова книга*), однако Иов не сомневался в своей праведности и говорил, что все посланные ему несчастья были испытанием веры, в то время как герой месопотамской поэмы, хотя и свидетельствует, что никогда не пропускал молитвы богам, чувствует себя виноватым и просит прощения за неизвестные грехи. В поэме утверждается, что никто из людей не может быть праведным без божественной помощи, поскольку только богам дано понять, что хорошо и что плохо. Люди могут испытывать страдания вслед. совершенных ими проступков, но М. достаточно милостив, чтобы простить грехи и избавить покаявшегося от дальнейших несчастий. Представление о М. как о том, кто наказывает за прегрешения, и одновременно как о милосердном избавителе от несчастий сохранялось и после того, как он возглавил пантеон. Эта теологическая доктрина сложилась, вероятно, в кон. XII в. до Р. Х.

В кон. II тыс. до Р. Х. население Вавилонии страдало от военных набегов со стороны соседей, во время одного из них эламитяне захватили и разграбили Вавилон и вместе с др. сокровищами увезли в Сузы (столицу Элама) статуи бога М. и его супруги Сарпанитум. Когда после нескольких десятилетий политической нестабильности на трон в Вавилоне был возведен царь Навуходоносор I (1126–1105), одной из своих важнейших задач он провозгласил примирение с М., к-рый, как утверждалось в одной из надписей царя, приказал отвезти его (т. е. его статую) в Элам, поскольку разгневался, когда в стране «добро исчезло и стало править зло». После неудачных военных походов вавилоняне разгромили эламское войско, захватили и разрушили Сузы. Статуя М. была торжественно перевезена в Вавилон. Эмоциональный подъем после военной победы и возвращения М. привел к появлению большого количества гимнов, эпических поэм, царских надписей, в которых говорилось об этих событиях.

В эпосе «Энума элиш» («Когда наверху», 2-я пол. II тыс. до Р. Х.) был сформулирован тот взгляд на роль и значение М., который декларировался в прологе законов Хаммурапи. В поэтическом тексте описывается подвиг М., к-рый спас богов, уничтожив чудовище Тиамат, а затем создал космос и человечество. Благодарные боги выбрали М. своим царем, построили в его честь храм в Вавилоне и передали ему 50 имен и эпитетов, к-рые ранее принадлежали др. богам месопотамского пантеона, в т. ч. Энлилю. Т. о. был определен статус М. как «царя богов» и подтверждена позиция Вавилона как нового политического и духовного центра вместо Ниппура. После того как М. объединил в себе черты и функции множества традиц. городских богов Месопотамии, каждый из этих богов стал рассматриваться как

манифестация М. С того времени на протяжении всего I тыс. до Р. Х. М. называли «Господином» (bēlum), поклонялись ему как главному богу пантеона, он признавался таковым даже в надписях ассир. царей.

Единственное антропоморфное изображение М., к-рое сопровождается клинописной подписью, сохранилось на печати из лазурита (IX в. до Р. Х.). На ней бог изображен в виде бородатого мужчины в длинном плаще с вытканными узорами и в высоком головном уборе. В левой руке он держит палку с привязанной к ней длинной веревкой, свернутой в кольцо. Такой инструмент, использовавшийся при обмере полей, с древнейших времен считался в Месопотамии важнейшим атрибутом городского бога. В правой руке у М. изогнутая пастушья палка, символ царской власти. Бога сопровождает дракон-змея, которого М. позаимствовал у Тишпака, бога Эшнунны, после того как этот город был завоеван Хаммурапи.

Главным местом почитания М. был упоминавшийся с XIX в. до Р. Х. храмовый комплекс Эсагилу («дом (с высоко) поднятой головой») в Вавилоне. На протяжении почти 2 тыс. лет существования храм подвергался перестройкам, наиболее существенная из которых была проведена в период правления Навуходоносора II (605 г. до Р. Х.– 562 г. до Р. Х.). В то время Вавилон стал самым крупным и богатым городом Ближ. Востока. Комплекс включал в себя десятки небольших храмов и культовых строений др. месопотамских богов, а также зиккурат — многоступенчатую башню с храмом наверху. Некоторые исследователи считают, что это сооружение стало прообразом библейской Вавилонской башни. В ходе ежегодной церемонии празднования Нового года в храме Эсагилу читали поэму «Энума элиш», кульминацией было торжественное шествие, во время которого статую М. вместе со статуями др. богов несли по дороге процессий через ворота Иштар, украшенные рельефами из глазурованных кирпичей, изображавшими единорога и дракона-змею, символы Иштар и М. В 539 г. до Р. Х., после завоевания персами, Вавилония потеряла свою независимость, однако культовый центр М. просуществовал еще ок. 800 лет, когда Вавилон находился под властью Александра Великого, а затем селевкидских и парфянских правителей. Сохранились письменные свидетельства того, что даже в III в., после того как Вавилон был оставлен жителями, храм М. еще функционировал.

Имя Мардук неск. раз встречается в тексте Библии. Оно входит в состав имени вождя халдейского племени и правителя Вавилона кон. VIII в. до Р. Х. Мардук-апла-иддина (библ. Меродах Валадан, ср.: 4 Цар 20. 12–21), а также имени воспитателя Есфири Мардохея (евр. Мордехай) (ср.: Есф 2. 5 и далее). Верховный бог Вавилона М. (Вил) упоминается в книгах пророков Исаии и Иеремии: «Вавилон взят, Вил посрамлен, Меродах сокрушен»; «посещу Вила в Вавилоне... даже и стены Вавилонские падут» (Иер 50. 2; 51. 44); «Пал Вил, низвергся Нево» (Ис 46. 1).

Лит.: *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983; *George A. R.* House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia. Winona Lake, 1993; *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. М., 1995; *Abusch T.* Marduk // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Ed. K. van der Troon e. a. Leiden etc., 1995. Col. 1014–1026; *Dalley S.* Statues of Marduk and the Date of Enûma eliš // Altorientalische Forschungen. B., 1997. Bd. 24. N 1. S. 163–171; *Oshima T.* The Babylonian God Marduk // The Babylonian World / Ed. C. Leick. N. Y.; L., 2007. P. 348–360; *idem.* Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bel Nemeqi and the Babylonian Theodicy. Tüb., 2014.

Н. В. Козырева

МАРЕ́ША (Марисса), библейский город, в греко-римское время — столица *Идумеи*. Исследователи отождествляют М. с араб. Телль-Сандаханна (впервые Э. Робинсон; евр. наименование Тель-Мареша), расположенным в 2 км южнее *Бет-Гуврина* (Бейт-Гуврина) и в 30 км на юго-восток от Ашкелона. Идентификация М. основана на упоминаниях в текстах Библии и Иосифа Флавия, согласно к-рым М. располагалась в вост. части Шефелы (ср. также *Euseb.* Onomast. 130. 10). Предложенная В. Гереном и Британским исследовательским об-вом альтернативная идентификация М. с Хирбет-Маръаш, находящимся в 1 км южнее данного места, не получила подтверждения в ходе археологических исследований: У. М. Ф. Петри обнаружил там только рим. развалины. Это позволило заключить, что идентификация М. с Телль-Сандаханна верна (она подтвердилась дальнейшими исследованиями, в частности найденной в гробнице надписью с упоминанием сидонской общины, живущей в М.).

В источниках М. упоминается среди городов, отошедших в удел колена Иуды (Нав 15. 44; ср.: 1 Пар 2. 42). В правление царя *Ровоама* М. была одной из крепостей, защищавших юж. границы Иудеи. Егип. фараон Осоркон I (в Библии Зарай Ефиоплянин), воевавший с царем *Асой*, достиг М. (900 г. до Р. Х.), но был остановлен в долине Зефата (согласно Септуагинте, к северу от М.— 2 Пар 14. 8–9). После разрушения Первого храма М. вместе с Юж. Иудеей отошла к Идумее. В эллинистический период она стала главным городом в Зап. Идумее, заменив в этом статусе *Лахиша*. Во время Хасмонейских войн город служил базой для нападений на Иудею и впосл. был разрушен Маккавеями. В эллинистический и, возможно, еще в персид. период в М. поселились жители Сидона.

Иоанн I Гиркан захватил М. вместе с Идумеей (*Ios. Flav.* Antiq. XIII 257; *Idem.* De bell. I 63), и город оставался иудейским (*Idem.* Antiq. XIII 396) до завоевания Иудеи Помпеем в 63 г. до Р. Х. (Ibid. XIV 75; *Idem.* De bell. I 156). Город был восстановлен рим. правителем Сирии Габинием в 57–55 гг. до Р. Х. и, вероятно, в 40 г. до Р. Х. вместе со всей Зап. Идумеей отошел к царству *Ирода Великого*. В том же году парфяне уничтожили М. (*Idem.* Antiq. XIV 364; *Idem.* De bell. I 269) и соседнее евр. поселение Бет-Гуврин стало главным городом региона.

Раскопки. Тель-Мареша был частично раскопан в 1900 г. под рук. Ф. Дж. *Блисса* и Р. А. С. Макалистера в рамках масштабного проекта по исследованию Шефелы (1898–1900). В 1989 и 1993 гг. в М. проводились повторные работы под рук. А. Клонера (Израильский департамент древностей).

На вершине холма (357 м над уровнем моря) найдено укрепление со стенами толщиной 3,6–6,1 м. В ходе работ было выделено 3 основных слоя: 2 эллинистических и древнеизраильский, намечен общий план поселения на последней фазе его существования.

Верхний город со стенами, воротами и башнями был в плане почти квадратным (158×152 м). Три башни обнаружены в зап. стене, в сев. стене сохранились остатки башни. Возможно, ворота были расположе-

ны по концам улиц, пересекающих город по гипподамовой системе. Сетка перпендикулярных улиц хорошо видна: 2 параллельных декуманса и 3 кардо (ширина улиц от 2 до 6 м), образующих кварталы, в каждом из к-рых располагалось по 12 домов, выделяются религиозный и торговый центры.

Храмовый квартал был квадратным в плане (45×45 м) с центральным двором, окруженным строениями. Небольшое прямоугольное здание в центре (9×3 м) археологи интерпретируют как идумейское святилище. Торговый квартал, также квадратный в плане (42×42 м), состоял из 2 частей: одна вымощена каменными квадрами, другая (24,5×15,2 м), южная, окружена портиком, от к-рого остались стилобаты. По мнению исследователей, сев. часть служила торговой площадью, а южная — караван-сараем.

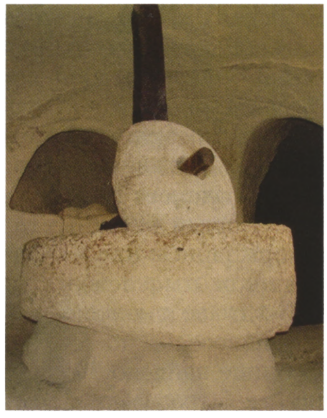
Во мн. домах обнаружены следы очагов, ступени, ведущие на 2-й ярус или в погреб. В 2 др. строениях открыты зернохранилище и склад с арочным перекрытием, а также найдены коринфские и ионические капители, полукапители, фризы с декоративными мотивами в виде розетт. В архитектуре города сочетаются эллинистические и ближневост. черты.

Раскопки показали, что гипподамова система улиц была разрушена на последней стадии существования города. Улицы были спонтанно застроены домами и превратились в узкие запутанные тропинки.

В неск. комнатах были сделаны шурфы, к-рые позволили обнаружить на глубине 3,05 м следы поселения израильского периода.

Холм Тель-Мареша, место древней цитадели

Среди мелких находок израильского периода особенно примечательны печати типа «ламелех»: 11 скарабеев с двойными крыльями, 6 скарабеев с 4 крыльями. Найдено большое



Масличный жернов греч. общины в Мареше. III–II вв. до Р. Х.

количество эллинистической керамики (нач. III — кон. II в. до Р. Х.). Импортная керамика включает неск. типов terra sigillata, мегарские чаши, чаши с рифленой поверхностью.

Три надписи эллинистического периода открыты и расшифрованы еще Ш. С. *Клермон-Ганно*. Одна из них была посвящена Арсиное II, царице Египта, жене Птолемея IV Филопатора (221–204 гг. до Р. Х.). В другой упоминается Береника из царского дома Птолемеев. В 3-й, вырезанной на пьедестале статуи орла и посвященной Аполлону, упоминается ктитор. Возможно, 3 надписи, связанные с династией Птолемеев, были сделаны в честь победы Птолемея IV в Палестине в битве при Рафии в 217 г. до Р. Х.

Особенный интерес представляют 16 свинцовых статуэток (5–8 см высотой). Бóльшая их часть — мужские или жен. фигурки в разных позах, в некоторых случаях их руки или ноги связаны железной или свинцовой проволокой. Фигурки были найдены в комнатах вокруг религ. квартала. Скорее всего подобные изображения носили магический характер и их использовали для достижения победы над врагом. В эллинистической М. подобная практика была очень популярна, о чем свидетельствуют найденные в юго-зап. части города греч. надписи (расшифрованы Р. Вюншем).

В эллинистический период город процветал. У. Ф. *Олбрайт* и др. считали, что М. был разрушен Хасмонеями, но на основании находок множества хасмонейских монет можно сделать лишь вывод о захвате города, а не об уничтожении его. Всего была обнаружена 61 монета: Птолемеи — 13, Селевкиды — 19, Гиркан I (134–104 гг. до Р. Х.) или Гиркан II (63–40 гг. до Р. Х.) — 25, иродианская — 1 и 2 греческие из неизвестной провинции. Отсутствие монет времени *Александра Янная* (103–76 гг. до Р. Х.) может указывать на запустение М. в тот период, надписи в гробницах — на то, что Сидонская колония, возникшая здесь неск. лет спустя после хасмонейского завоевания, существовала до 103 г. до Р. Х. Также маловероятно, что верхний город, построенный Габинием в 56 г. до Р. Х., был уничтожен в 40 г. до Р. Х. Скорее эллинистическая М. при Хасмонеях была существенным образом «переориентализирована» — город обрел типично восточный облик. Римский, ранневизантийский, средневек. слои относятся уже к Элевтерополю, М. оставалась разрушенной, но даже новый город не достиг такого же расцвета, как М. в эллинистический период.

Нижний город был построен на равнине под верхним городом и занимал территорию радиусом от 250 до 400 м вокруг холма. По крайней мере юго-вост. часть нижнего города была защищена стеной (толщина 1,2–1,5 м). Нек-рые сооружения нижнего города располагались под землей. Макалистер в 1900-х гг. исследовал 63 пещеры и выявил систему сообщения между ними. Позднее были открыты и др. пещерные сооружения, общее их число достигло неск. сотен. В пещеры можно было попасть через дворы или коридоры между зданиями.

Раскопки в пещере 75 выявили слои раннего железного века, персидского и эллинистического периодов. В нек-рых пещерах также обнаружены следы их использования в персидский период, тогда как в большинстве — только в ранний эллинистический период. Здесь были развиты производство оливкового масла (в 20 пещерах найдены маслодавильни III–II вв. до Р. Х.) и разведение голубей (более чем в 60 пещерах).

На основании результатов раскопок сделан вывод о том, что нижний город был разрушен во 2-й пол. II в.

до Р. Х. и впосл., в отличие от верхнего, уже не заселялся. Вероятно, М. была завоевана Иоанном I Гирканом в 113 или 112 г. до Р. Х. (*Ios. Flav.* Antiq. XIII 257–258).

В ходе раскопок Клонера в 1980–2000-х гг. были открыты жилые кварталы с многочисленными домами. Из наиболее интересных находок — столик из известняка для измерения объема жидкостей, украшенный протомами львов (датируется по надписи 143/2 г. до Р. Х.). Клонер предположил, что дом принадлежал торговцу или агроному. Также были найдены сосуд в виде лежащего льва (2-я пол. II в. до Р. Х.), эллинистический ритон в форме коня, маска Горгоны, аскос в виде ноги в сандалии (возможно, чернильница). (Изображения терракотовых статуэток богов и богинь из М. см. в: *Erlich, Kloner.* 2008; эпиграфические находки см. в: *Kloner A., Eshel E., Korzakova H.B., Finkielstejn.* 2010.)

Гробницы. Исключительно важны сохранившиеся пещерные гробницы эпохи эллинизма, к-рые окружали город.

Комплекс гробниц в восточном некрополе был известен уже с 1902 г. (результаты работ опубликованы Дж. П. Питерсом и Г. Тиршем). В двух были обнаружены росписи и надписи на греческом языке. Уже после открытия гробницы были разграблены и пострадали также от религ. фанатиков из Бейт-Джибрина (Бейт-Гуврина). Питерс и Тирш вместе с монахами-доминиканцами успели сделать копии фресок. Небольшая часть находок была опубликована в 1925 г. В том же году доминиканцы открыли еще неск. гробниц.

Наиболее крупная по своим размерам и наиболее богатая по декору — т. н. гробница I (22×17,5 м). Интерес представляют ее росписи и надписи. Ее центральное однонефное пространство ориентировано примерно вдоль оси «восток—запад», по внутреннему периметру расположены продолговатые аркосолии, где лежали тела умерших. Перекрытия аркосолиев двускатные, вдоль стен расположены сиденья. Перед входом в центральный неф обнаружены пьедестал для статуи и небольшой алтарь. В глубине центрального нефа особым оформлением в виде дорического портика и ступенчатого подъема к нему выделена наиболее типичная ниша. Ее фланкируют изображения вазонов (амфоры-урны для пепла); сверху над двускатным завершением аркосолия изображены 2 орла, обращенные друг к другу спинами. Чуть ниже — треножники с серебряными подставками для возжигания благовоний. Важнейший элемент декора — фриз с изображениями животных (слоны, аллигаторы, ибисы и т. д.), встречаются сцены охоты и небольшая процессия во главе с юношей, играющим на дивлосе.

В гробнице найдено 30 греческих надписей и 5 граффити. Имена отцов в эпитафиях, как правило, семитские, имена сыновей — греческие, что отражает постепенный процесс эллинизации населения. Встречаются идумейские имена, что также указывает на процесс ассимиляции населения. Даты в надписях — от 196 до 119 г. до Р. Х.

Гробницы в др. частях некрополя отражают заметное влияние александрийских традиций эллинистического периода. Их устройство определено практикой вторичного захоронения, когда умерших помещали в локулы, они запечатывались для предотвращения грабежей, а затем год или два спустя открывались и кости перемещались в др. локулы или в репозиторий. (О др. раскопках в этом регионе (амфитеатр, визант. церковь, замок эпохи крестоносцев и др.) см. в ст. *Бет-Гуврин.*)

Т. н. гробница I в Мареше. II–I вв. до Р. Х.

Лит.: *Robinson E.* Biblical Researches in Palestine. L., 1841. Vol. 2. P. 67; *Bliss F. J., Macalister R. A. S.* Excavations in Palestine during the Years 1898–1900. L., 1902; *Peters J. P., Thiersch H.* Painted Tombs in the Necropolis of Marissa. L., 1905; *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 1993. Vol. 1. P. 95–101; Vol. 2. P. 278; *Avi-Yonah M., Kloner A.* Mareshah // NEAEHL. 1993. Vol. 3. P. 948–957; *Kloner A.* A Byzantine Church at Maresha (Beit Govrin) // Ancient Churches Revealed / Ed. V. Tzaferis. Jerus., 1993. P. 260–264; *idem.* Maresha Excavations Final Report 1: Subterranean Complexes 21, 44, 70. Jerus., 2003; *idem.* Mareshah // NEAEHL. 2008. Vol. 5. P. 1918–1925; *Jacobson D. M.* The Hellenistic Paintings of Marisa. L., 2005; *Беляев Л. А., Мерперт Н. Я.* От библейских древностей к христианским. М., 2007. С. 97–98; *Erlich A., Kloner A.* Maresha Excavations Final Report II: Hellenistic Terracotta Figurines from the 1989–1996 Seasons. Jerus., 2008; *Kloner A., Eshel E., Korzakova H. B., Finkielstejn G.* Maresha Excavations Final Report III: Epigraphic Finds from the 1989–2000 Seasons. Jerus., 2010.

С. В. Тарханова

МАРЗАБА́Н [Мазабан, Мазаван; греч. Μαζαβάνης, Μαζαββάνης, Μαζαβάνος, Μαρζαβάνος; лат. Mazabanus, Mazbanus, Marzabanus], еп. Иерусалима (Элии Капитолины; 250/1 — 265/6). Подробности его пребывания на кафедре неизвестны. *Евсевий* Памфил в «Церковной истории» (нач. IV в.) дважды указывает, что М. стал преемником свт. *Александра,* скончавшегося в темнице во время гонения имп. *Деция* (249–251), а также что по кончине М. его преемником стал *Именей,* доживший до кон. III в. и бывший уже старшим современником самого Евсевия (*Euseb.* Hist. eccl. VI 39; VII 14). В «Хронике» Евсевия, к-рая дошла до нас в латинском и арм. переводах, восшествие М. на кафедру отнесено к 251 г. (2269 г. от Авраама; в арм. пер.) и к 250 г. (2268 г. от Авраама; в лат. пер.). Относительно даты кончины М. версии хроники также расходятся. В арм. версии указан 265 г. (2282 г. от Авраама), в латинской — 266 г. (2283 г. от Авраама). Кроме того, в арм. версии указано, что М. был 36-м епископом Иерусалима (*Euseb.* Chron. 1866. P. 180–181). В краткой хронике патриарха *Никифора I* К-польского (нач. IX в.) сказано, что М. находился на престоле 21 год. Но это является явной ошибкой. Никифор также называет М. 37-м епископом Иерусалима (*Niceph. Const.* Brev. hist. P. 125). Есть также свидетельство свт. *Епифания Кипрского* (кон. IV в.), к-рый указывает, что М. был епископом до правления императоров Галла и Волузиана (251–253) и, т. о., его епископство длилось не более 2 лет (ср. *Niceph. Callist.* Hist. eccl. V 25).

Лит.: *Papebrochius D.* Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolyminatanae Ecclesiae // ActaSS. Maii T. 3. P. XIV; *LeQuien.* OC. T. 3. P. 152; *Fedalto.* Hierarchia. P. 1000.

Д. В. Зайцев

МА́РИ, в III–I тыс. до Р. Х. город на р. Евфрат (совр. городище Тель-Харири, мухафаза Дайр-эз-Заур (Дейр-эз-Зор, Вост. Сирия). Согласно археологическим данным, город был основан в нач. III тыс. до Р. Х.; первые упоминания о М. в письменных источниках относятся к XXV в. до Р. Х. В архивах *Эблы* (XXIV в. до Р. Х.) М. предстает столицей крупного регионального царства, владевшего долиной среднего Евфрата и соперничавшего с Эблой за господство над Сев.-Зап. Сирией. В царствование Саргона Древнего (ок. 2316–2261 гг. до Р. Х.) город попал под власть *Аккада,* и в течение 3 веков им управляли наместники; вновь он обрел фактическую независимость и значительное влияние в эпоху III династии Ура. В XIX в. до Р. Х. в М., как и во мн. др. царствах Месопотамии, установилась аморейская династия. Ок. 1810–1805 гг. до Р. Х. к власти пришел Яхдун-Лим, в правление к-рого царство боролось против крупных гос-в — Ямхада, Эшнунны и державы Шамши-Ададa I. В 1792 г. город был захвачен войсками Шамши-Ададa I, и вскоре его сын Ясмах-Адад стал наместником обширной части державы со столицей в М.

Руины т. н. нового дворца. Нач. II тыс. до Р. Х.

После смерти Шамши-Ададa I в 1775 г. до Р. Х. его держава распалась, и к власти в М. пришел представитель прежней городской династии Зимри-Лим. В его правление территория царства охватывала долину Евфрата от Хита на юге до Эмара на севере, а также долины рек Хабур и Балих. В этноязыковом составе населения царства преобладали т. н. амореи, т. е. неаккадские семитские народы; нек-рую часть населения составляли носители аккад. диалектов. В вассальной зависимости от царя М. находились многочисленные города-гос-ва в области верхнего Хабура и его притоков; кроме того, Зимри-Лим считался верховным предводителем скотоводческого племени сималь, кочевавшего по всей территории В. Месопотамии и составлявшего основу военной мощи царства. После успешного отражения вторжения Эшнунны в 1771 г. до Р. Х. царство М. вошло в число «великих держав» эпохи, к к-рым современники относили также Вавилон, Ларсу, Ямхад, Эшнунну и Элам. Однако война с Эламом в 1765 г. до Р. Х. подорвала ресурсы М., и в 1761 г. до Р. Х. город был захвачен войсками вавилонского царя Хаммурапи. В 1759 г. до Р. Х. был уничтожен пожаром дворец и снесены городские укрепления.

Ок. 1742 г. до Р. Х. в границах прежнего царства М. возникло т. н. царство Хана, к-рое существовало до нач. XI в. до Р. Х. История царства известна плохо, его название (Хана) засвидетельствовано только с XV в. до Р. Х. Независимое существование царства прерывалось периодами господства *Вавилонии,* Митанни и *Ассирии.* Согласно одной из гипотез, столицей «царства Хана» был город М.

Раскопки М. ведутся франц. археологической экспедицией под рук. А. Парро (с 1933), Ж. К. Маргерона (с 1979) и П. Бюттерлена (с 2005). С 2011 г. памятник подвергается разграблению и разрушению. Архитектурный ансамбль включает городские укрепления, жилые дома, культовые сооружения (крупнейшее из них — храм Иштар III тыс. до Р. Х.) и 3 дворца разных эпох. Среди них выделяется «новый» дворец нач. II тыс. до Р. Х. общей площадью 2,5 га — один из крупнейших дворцовых комплексов древней Месопотамии, включавший более 300 помещений, часть из к-рых образовывали 2-й этаж, и внутренние дворы. На руинах дворца в XIV–IV вв. до Р. Х. сложился обширный некрополь с богатыми захоронениями. Поселения на территории, занимаемой теллем, существовали до III в. по Р. Х., однако слои, датируемые после 1759 г. до Р. Х., мало изучены и частично уничтожены эрозией. В окрестностях М. существовала развитая система ирригационных сооружений.

Предметы, найденные при раскопках М., находятся в Лувре (Франция), в музеях Дамаска, Халеба и Дайр-эз-Заура (Сирия). Среди находок — высокохудожественные ювелирные изделия, статуи правителей и вельмож (Ишки-Мари, Эбих-Иль, Ур-Нанше и др.), божеств («богиня с изливающимся кубком» и др.) и животных. Особое место среди произведений искусства занимают не знающие аналогов в Месопотамии III–II тыс. до Р. Х. стенные росписи, в т. ч. знаменитая «Сцена инвеституры».

При раскопках М. было обнаружено более 20 тыс. клинописных табличек. Наиболее ранние из них — неск. десятков адм. текстов раннединастического и староаккадского периодов (сер.— 2-я пол. III тыс. до Р. Х.). Ок. 2 тыс. документов хозяйственной отчетности датируется ранним старовавилонским периодом (нач. II тыс. до Р. Х.), в них используется особый тип сирийской архаизирующей письменности (шакканакку) в сочетании с особым диалектом аккад. языка. Остальные таблички из М. относятся к правлениям 3 последних царей города — Яхдун-Лима, Ясмах-Ададa и Зимри-Лима. Эти тексты, написанные классическим старовавилонским письмом на старовавилонском языке, происходят из неск. архивов, хранившихся в царском дворце и принадлежавших царю, царице и дворцовым чиновникам. В архивах примерно в равной степени представлены адм. документы и переписка; неск. сот табличек содержат тексты юридического или лит. содержания, в т. ч. неск. произведений на шумерском и хурритском языках. Архивы М.— важнейший и во мн. случаях единственный источник сведений по политической истории и социально-экономическому устройству как царства М., так и всей Передней Азии

Таблица царя Зимри-Лима. Ок. сер. XVIII в. до Р. Х. (Лувр, Париж)

1-й пол. XVIII в. до Р. Х. Кроме того, эти тексты содержат уникальные данные о сир. и месопотамской культуре и религии нач. II тыс. до Р. Х.

Тексты из М. издаются в основном в сериях: Archives royales de Mari (P., 1946–2012. Vol. 1–32) и Florilegium Marianum (P., 1992–2014. Vol. 1–14). К наст. времени опубликовано ок. 9 тыс. табличек.

В первые десятилетия после открытия архивов М. большую популярность приобрел поиск параллелей между содержанием текстов из М. и ВЗ (работы А. Казелля, А. Маламата и др.). Это было связано прежде всего с тем, что в текстах из М. широко представлен аморейский (неаккадский семитский) лексический материал — как в антропонимике, так и в виде заимствований в аккадской письменной речи,— содержащий многочисленные изоглоссы с древнееврейским. Кроме того, тексты из М. пролили новый свет на раннюю историю «библейских мест» — Сирии и Вост. Средиземноморья, в целом слабо освещенную в клинописных источниках. Было отмечено сходство социально-культурных практик, засвидетельствованных в текстах из М. и в ВЗ: среди них выделялись племенная организация общества и связанные с ней обычаи, важная роль гадателей и прорицателей, культ каменных памятников и др. В обоих корпусах присутствуют следы общих фольклорных мотивов, а в нек-рых ветхозаветных сюжетах (напр., в Быт 14. 1–11), возможно в сильно измененном виде, отражены подлинные события XVIII в. до Р. Х., упомянутые в текстах из М.

В последние десятилетия возобладал скептический подход к подобным сравнениям (Д. Флеминг, Дж. М. Сассон и др.). Подчеркивается временна́я дистанция между XVIII в. до Р. Х. и временем составления ВЗ; кроме того, тексты из М. документируют в основном положение дел в В. Месопотамии и на среднем Евфрате, а не в юж. части Вост. Средиземноморья. Изоглоссы между древнеевр. и аморейской лексикой оказываются неспецифическими и объясняются в рамках сев.-зап. семитского (или центральносемитского) единства. Сходства в социально-культурной области объясняются как этнографические аналогии или региональные явления, охватывавшие всю древнюю Переднюю Азию.

Лит.: *Parrot A.* Mission archéologique de Mari. P., 1956–1968. 4 vol.; *Malamat A.* Mari and the Early Israelite Experience. Oxf., 1989; *idem.* Mari and the Bible. Leiden, 1998; *Durand J.-M.* Les documents épistolaires du palais de Mari. P., 1997–2000. 3 vol.; Actes de la table ronde «Les traditions amorrite et la Bible» // RAAO. 1998. Vol. 92. N 1–2; 1999. Vol. 93. N 1; *Charpin D., Ziegler N.* Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite: Essai d'histoire politique. P., 2003; *Margueron J.-C.* Mari, métropole de l'Euphrate au IIIe et au début du IIe millénaire av. J.-C. P., 2004; *Chambon G. e a.* Tell Hariri/Mari: Textes // Dictionnaire de la Bible: Suppl. P., 2008. N. 14. Fasc. 77/78. P. 213–456; *Charpin D.* Le «pays de Mari et des bédouins» à l'époque de Samsu-iluna de Babylone // RAAO. 2011. Vol. 105. P. 41–59; *Sasson J. M.* From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters. Winona Lake, 2015.

И. С. Архипов

МА́РИ [Мар Мари; сир. ,ܡܪܝ ,ܡܪ] (I–II вв.?), святой Ассирийской *Церкви Востока* (пам. во 2-ю пятницу лета), почитаемый как ее основатель, один из *апостолов* от 70 (72) и «апостол Востока», просветитель Месопотамии и Ирана (также почитается в Халдейской католической и Сиро-Малабарской Церквах). О М. упоминают многие, преимущественно восточносир., писатели начиная с VI в.: автор «Истории Карки-де-Бет-Селох», Илия Дамасский, *Абдаллах ибн ат-Тайиб аль-Ираки,* Амр ибн Матта, *Соломон Басрский, Григорий* Бар Эвройо, *Авдишо бар Бриха* и др.

Главный источник сведений о М.— «Деяния Мар Мари» (BHO, N 610), апокрифическое произведение на сир. языке в жанре апостольских деяний (см. *Деяния апостолов апокрифические*). Судя по конечному фрагменту, оно предназначалось для чтения на могиле М. в день его памяти. По мнению большинства исследователей, текст был составлен предположительно в мон-ре Дор-Кони (Дайр-Кунна) в VI–VII вв. Автор, несомненно, опирался на более ранние источники, поскольку памятник адекватно отражает реалии аршакидского Ирана I–III вв. Наряду с этим уже в нач. XX в. Ж. *Лабур* высказался в пользу эпического и пропагандистского характера «Деяний...» (*Labourt.* P. 14–15). Памятник тесно связан с соч. «Учение Аддая апостола» (см. в ст. *Аддай*), описывающим обращение царя Абгара (см. *Авгарь*) и проповедь христианства в *Эдессе* (сир. Урхай). Этим событиям посвящены преимущественно вводные параграфы (2–5) «Деяний...», к-рые, судя по ряду признаков, являются позднейшим добавлением к тексту.

Согласно «Деяниям...», М. был обращен в христианство ап. Аддаем (которого еп. Евсевий Кесарийский отождествил с ап. *Фаддеем*). В источниках М. и Аддай то имеют равноправный статус как ученики Христа, то находятся в отношениях «ученик—учитель» (сравнительный анализ источников см.: *Jullien, Jullien.* 2003. P. 48–50). После смерти Аддая М. покинул Эдессу и отправился с проповедью в Нисибин и Арзанену, где исцелил от подагры и обратил в христ. веру местного правителя, оттуда — в Бет-Забдай (Забдицену), далее — в Бет-Арабайе и *Адиабену.* Там он исцелил от проказы и крестил князя Арбелы, а также совершил множество чудес в окрестностях рек Б. и М. Заб. Затем М. отправил своего ученика Тумиса проповедовать в Дасен, во Внешнюю Армению (район оз. Урмия) и в Мидию. После этого М. обратил в христианство правителей г. Шахкерт (Шахргирд; обл. Бет-Гармай) и обл. Дарабад, исцелив их дочерей. Оставив в Дарабаде своего ученика Адду, М. со спутниками перешел в Бет-Арамайе. Проповедь в Селевкии (см. *Селевкия-Ктесифон*) сначала была безуспешной, поэтому М. отправился в *Кашкар,* где обратил в христианство бо́льшую часть жителей. Вернувшись назад, М. в течение года проповедовал в Селевкии. В Кохе близ Селевкии и Ктесифона М. построил церковь, где впосл. находилась кафедра предстоятелей Церкви Востока. На основе географических указаний о местоположении Кохе относительно течения р. Тигр Ж. М. Фьей ограничил время прихода туда М. периодом между 79 и 116 гг., однако, по мнению сестер К. и Ф. Жюльен, с уверенностью можно говорить лишь о сер. III в. как о terminus ante quem. В Ктесифоне М. вел активную борьбу с *зороастризмом,* чем вызвал гнев жрецов и царя Артабана. Исцелив и крестив сестру царя, М. попросил ее разрушить храм языческой богини *Иштар* в том месте, где она жила (Дор-Кони), и основать там христ. церковь. Затем М. повторно посетил Кашкар, оттуда отправился в Мешан, где его проповедь почти не имела результата, далее — в Бет-Хузайе (Хузестан) и Бет-Парсайе (Персиду), куда начальные знания о христианстве были принесены купцами,

к-рых просвещал в Эдессе ап. Аддай. Дойдя до земель, где уже проповедовал ап. *Фома,* М. вернулся в Дор-Кони и спустя нек-рое время мирно почил и был погребен здесь.

Акцент «Деяний...» на борьбе М. за церковное единство и сохранение истинной веры, а также неск. исповеданий веры М., имеющих дифизитский характер в согласии с учением Церкви Востока, отражают важные богословско-полемические цели, стоявшие перед составителем текста. В частности, его полемика направлена против *арианства, докетизма,* учения *Маркиона* (подробный анализ см.: Ibid. P. 61–72). Неоднократно подчеркиваемый в «Деяниях...» переход ведущей роли от Эдессы к более восточным центрам, основанным М., по всей видимости, служит отголоском перемещения богословской школы восточных сирийцев из Эдессы в Нисибин после 489 г. и реакции на усиление в Эдессе влияния *монофизитства.* Эпизод, описывающий встречу М. с неким Дости (Досифеем), является важным свидетельством (наряду с «Книгой схолий» Феодора бар Кони, VIII в.) существования т. н. крестильных сект (см. в ст. *Крещение*) в Вавилонии в VI–VII вв. Кроме того, прогресс в изучении религ. движений в Иране II–III вв. выявил значительную близость повествования о М. к истории проповеди *манихейства* в Сирии и Иране. Сходство имен Мари и Мани, а также ряда их учеников (Адда, Тумис и Папа (Пап)), практически полностью «скопированный» миссионерский маршрут и др. детали привели нек-рых ученых к выводу, что текст «Деяний...» — результат «переписывания» миссионерской истории манихейства в христ. ключе. Не исключен также вариант отождествления М. с Мари (Марой Персом), адресатом одного из писем еп. *Ивы* Эдесского (30-е гг. V в.; CPG, N 6500; см.: *Jullien, Jullien.* 2003. P. 56–60), к-рое, впрочем, выглядит маловероятным.

В древних восточносир. богослужебных памятниках память М. встречается во 2-ю пятницу лета, 12 авг., во 2-ю пятницу периода апостолов и 15 нояб. В литургическом предании Церкви Востока М. атрибутируется *анафора,* до сих пор использующаяся в ее богослужении,— «анафора Аддая и Мари», в рукописях до XI в. именуемая «анафора [двенадцати] апостолов» (см.: *Gelston A.* The Eucharistic Prayer of Addai and Mari. Oxf., 1992; рус. пер.: *Кукота И. А.* Русский перевод критического текста восточно-сирийской анафоры апп. Аддая и Мари // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 178–182).

Ист.: «Деяния Мар Мари»: *Abbeloos J.-B.* Acta Sancti Maris, Assyriae, Babyloniae ac Persidis seculo I apostoli // AnBoll. 1885. Vol. 4. P. 43–138; *Bedjan.* Acta. T. 1. P. 45–94; Die Geschichte des Dominus Mâri, eines Apostels des Orients / Übers. R. Raabe. Lpz., 1893; Les Actes de Mār Māri / Éd., trad. C. Jullien, F. Jullien. Louvain, 2003. 2 vol. (CSCO; 602–603. Syr.; 234–235); The Acts of Mār Mārī the Apostle / Transl., introd., not. by A. Harrak. Atlanta, 2005; Atti di Mar Mari / Trad. I. Ramelli. Brescia, 2008; прочие: *Bedjan.* Acta. T. 2. P. 512; *Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. Pt. 1/1. P. 3–5; 1897. Pt. 2/1. P. 1–2; *Solomon of Basra.* The Book of the Bee / Ed. E. A. W. Budge. Oxf., 1886. P. 103; *Mai.* SVNC. 1838. T. 10. P. 154; *Ibn aṭ-Ṭaiyib.* Fiqh an-Naṣrānīya = «Das Recht der Christenheit» / Hrsg. W. Hoenerbach, O. Spies. Louvain, 1957. S. 90, 114. (CSCO; 167. Arab.; 18); *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. P. 15–20.

Лит.: *Assemani.* BO. T. 3/2. P. XVII–XXIV; *Болотов В. В.* Что знает о начале христианства в Персии история? // ХЧ. 1900. № 1. С. 65–99; *Labourt.* Christianisme dans l'empire perse. P. 9–15; *Markwart J.* Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen. W., 1930; *Chaumont M. L.* La christianisation de l'empire iranien: Des origines aux grandes persécutions du IVe siècle. Louvain, 1988; *Jullien C., Jullien F.* Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie. Turnhout, 2001; *eaedem.* Apôtres des confins: Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien. Bures-sur-Yvette, 2002; *eaedem.* Aux origines de l'église de Perse: Les Actes de Mār Māri. Louvain, 2003. (CSCO; 604. Subs.; 114); *Fiey J. M.* Saints syriaques. Princeton (N. J.), 2004. P. 133–134.

А. В. Муравьёв

МА́РИ ИБН СУЛЕЙМА́Н [араб. ماري ابن سليمان] (XII в.), восточносир. арабо-христ. писатель, к-рый участвовал в составлении объемной богословской энциклопедии «Книга башни» (*Kitāb al-maǧdal*) и которому в научной литературе долгое время приписывалось ее авторство. М. и. С. дважды упомянут в «Книге башни» в конце 5-го раздела 5-й главы, посвященного истории *Церкви Востока,* в 1-м лице как очевидец событий, происходивших при католикосах Маккихе I (1092–1109/10) и Барсауме I (1134–1136) (*Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 146, 156). На этом основании еще в нач. XVIII в. «Книгу башни» атрибутировали М. и. С. ученые Э. Ренодо и И. С. *Ассемани.* Впосл. эта т. зр. получила распространение и в окончательном виде была сформулирована Г. *Граффом:* по его мнению, М. и. С. в сер. XII в. написал соч. «Книга башни» в 7 главах, а в сер. XIV в. по этому образцу Амр ибн Матта составил одноименный труд в 5 главах. Современные исследователи Б. Ландрон и Б. Хольмберг на основе анализа текста рукописей и др. свидетельств пришли к выводу о несостоятельности этой гипотезы. В наст. время считается, что первоначальный текст «Книги башни» был создан в нач. XI в., предположительно Амром ибн Маттой (его авторство подтверждают ряд средневек. писателей) или, что менее вероятно,— анонимным составителем; М. и. С. был лишь продолжателем церковно-исторической части труда, как это нередко бывает в подобных случаях (ср. с *«Историей Александрийских патриархов»*).

Лит.: *Assemani.* BO. T. 3/1. P. 554–555, 580–589; *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 200–202, 216–218; *Holmberg B.* A Reconsideration of the «Kitāb al-maǧdal» // PdO. 1993. Vol. 18. P. 255–273; *Landron B.* Chrétiens et musulmans en Irak: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l'Islam. P., 1994. P. 99–103.

С. А. Моисеева

МАРИА́В, сщмч. Персидский (пам. греч. 20 авг., 9 апр.) — см. в ст. *Илиодор и Доса* (Дисан), священномученики, и др. мученики Персидские.

МАРИА́М [евр. מרים, *miryām;* греч. Μαριάμ; лат. Maria], старшая сестра Аарона и Моисея, дочь Амрама и Иохаведы, из рода Левия (Исх 6. 20; Числ 12; 20. 1; 26. 59). Этимология ее имени точно не ясна: вероятно, оно означает «дар», происходя от аккад. *raâmu* (корень *rwm*) — «дарить» (ср.: евр. *rḥm* — «оказывать милость»). Др. возможное происхождение — от евр. *mərî* — «восстание» (от корня *mrh* — «быть непокорным»); или — «высокая, возвышенная» от корня *rwm.* К ее имени в евр. языке через перевод LXX и Вульгаты восходит славянское имя Мария.

Считается, что М. спасла жизнь своему брату, прор. Моисею, когда увидела в камышах корзину с младенцем и предложила дочери египетского фараона в качестве кормилицы свою мать (Исх 2. 3–10). После чудесного перехода через Чермное м. М. во главе еврейских женщин воспевает победную песнь, прославляя Господа в танцевальном ликовании в сопровождении игры

Переход через Чермное м. Танец Мариам. Миниатюра из Евангелария. Ок. 1180 г. (Panorm. A. Bombace. Dep. Museo. 4. Fol. 287v)

на тимпанах: «Пойте Господу, ибо высоко превознесся Он, коня и всадника его ввергнул в море» (Исх 15. 20–21). Традиция праздничной встречи женщинами воинов, возвращающихся после сражения, к-рая сопровождается игрой на тимпанах и танцами, широко представлена в Свящ. Писании (Суд 11. 34; 1 Цар 18. 6–7; Пс 67. 26). В библейской традиции М.— одна из лидеров исхода из Египта, наравне с Моисеем и Аароном (Мих 6. 4); она названа «пророчицей» (*nəḇîâ*^{h}), при этом свидетельств ее пророческой активности не приводится (Исх 15. 20). В ВЗ наряду с пророчицей *Деворой* (Суд 4. 4) М. представляет собой уникальный пример женщины, к-рая достигла лидерства в богослужебной сфере, став выразительницей божественной воли.

М. также упоминается в рассказе о том, как она вместе с Аароном восстала против Моисея за то, что он взял жену из чужого рода (Числ 12. 1). Возможно, этот мятеж был также направлен против авторитета Моисея как пророка Божия (Числ 11. 25–30). Поскольку в этом рассказе М. упомянута первой, вероятно, замысел мятежа исходил от нее. За несправедливый ропот на брата только она была поражена от Бога проказой, но по молитве Моисея очистилась, хотя и была изгнана из стана на 7 дней. Случай с М. упоминается в дальнейшем как пример необходимости соблюдать законы, связанные с проказой (Втор 24. 9). М. умерла в Кадесе и там же была похоронена (Числ 20. 1).

Согласно раввинистическим преданиям, имя Мариам интерпретируется как «горькая» (от евр. *mar*), поскольку она родилась во время притеснения египтян (Шэмот Рабба. 26. 1; Шир ха Ширим Рабба. 2. 11). Агадические сказания о М. восполняют молчание библейского текста о ее пророческом даре. М. имела смелость сказать фараону, что он будет наказан Богом за жестокое отношение к Израилю (Шэмот Рабба. 1. 13). Когда отец М., Амрам, развелся с матерью, испугавшись казни младенцев, М. уговорила его вернуть мать, предсказав, что у него родится сын, который освободит Израиль от египетского рабства (Сота. 12a — 13a; Шэмот Рабба. 1. 23, 36; Бава Батра. 120a). Схожее пророчество представлено в трактате «Библейские древности» Псевдо-Филона (*Ps.-Philo*. Bibl. Antiq. 9. 9–10). М. отождествляется с Азувой, женой Халева (1 Пар 2. 18–19). Нек-рые раввины полагали, что из рода М. происходит царь Давид (Шэмот Рабба. 1. 17; 48. 3–4). Считается, что М., подобно Моисею и Аарону, умерла за грех у вод Меривы (Числ 20. 7–13). За заслуги М. евреев в пустыне сопровождал чудесный источник, из к-рого непрерывно истекала вода, пока М. была жива, потом этот источник исчез (Таанит. 9a). М., подобно Моисею и Аарону, умерла особым образом, без участия ангела смерти (Бава Батра. 17a).

Исцеление Мариам по молитве пр. Моисея. Миниатюра из Октатевха (Ath. Vatop. 602)

В кумран. варианте текста Пятикнижия «Песнь Мариам» представлена в расширенном варианте (4Q365. 6a. II 1–7), с прибавлением отдельных стихов из Песни Моисея в Исх 15. 1–18 (DJD. Vol. 13. P. 255–333).

В христ. традиции образ М. носит двойственный характер. С одной стороны, М. ввиду своего неблаговидного поступка против авторитета пр. Моисея выступает как один из назидательных примеров того, к чему приводит зависть (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 4; *Greg. Nazianz.* Or. 36. 9), служа прообразом оставленной синагоги, к-рая, не познав таинств Христовых, ропщет и завидует Церкви, собранной из язычников (*Ambros. Mediol.* Ep. 14. 57; *Orig.* Cant. Cantic. 2. 6). Ропот М. и Аарона — предостережение для всех, кто дерзают тайно осуждать епископа (Const. Ap. II 32). С др. стороны, девица и пророчица М., которая повела за собой др. жен, символизирует Церковь, собравшую благочестивые народы (*Ambros. Mediol.* De virginib. 1. 3), и служит прообразом Пресв. Богородицы (*Greg. Nyss.* De virgin. 19. 1).

Лит.: *Cross F. M., Jr., Freedman D. N.* The Song of Miriam // JNES. 1955. Vol. 14. N 4. P. 237–250; *Burns R. J.* Has the Lord Indeed Spoken only Through Moses?: A Study of the Biblical Portrait of Miriam: Diss. Milwaukee, 1980; *idem.* Miriam // ABD. Vol. 4. P. 870; *Steinmetz D.* A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash // Prooftexts. Baltimore, 1988. Vol. 8. N 1: The Representation of Women in Jewish Literature. P. 35–65; *Trible P.* Bringing Miriam Out of the Shadows // Bible Review. Wash., 1989. Vol. 5. P. 14–24; *Crawford S. W.* Miriam // EncDSS. 2000. Vol. 1. P. 566–567; *idem.* Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls // Studies in Jewish Civilisation. Omaha (Nebr.), 2003. Vol. 14. P. 33–44; *Ackerman S.* Why is Miriam Also among the Prophets?: (And is Zipporah among the Priests?) // JBL. 2002. Vol. 121. N 1. P. 47–80; Miriam // EncJud. Vol. 14. P. 311–312.

А. Е. Петров

МАРИА́МНА [греч. Μαριάμνη] († I в.), прав. (пам. 17 февр.). В Синаксаре Макария Симонопетрского названа равноапостольной (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης*. 2006). Сведения об М. содержатся в апокрифических «Деяниях ап. Филиппа» (CANT, N 250), видимо составленных в IV в. (см. ст. *Филиппа деяния*). На их основании было создано краткое Житие М., включенное в византийские Синаксари (напр., в Минологий имп. Василия II — PG. 117. Col. 317; в Синаксаре К-польской ц. память М. ука-

зана без Жития – SynCP. Col. 469). В ряде рукописных визант. и древнерус. календарей сведения о М. содержатся под 15, 16 и 19 февр.

Дева М. была сестрой апостола от 12 *Филиппа*. Ее брат был огорчен тем, что получил по жребию область для проповеди, где живут люди, почитающие ехидну, мать змей. М. пришла к Спасителю и получила благословение вместе с ап. *Варфоломеем* сопровождать брата, «изменив свой женский вид и сущность» (ἀλλαξὸν σου τὴν ἰδέαν καὶ ὅλον τὸ εἶδος τὸ γυναικεῖον – Acta Philippi. 1903. P. 37). Во время путешествия по Лидии и Мизии она помогала Филиппу и Варфоломею в апостольских трудах. Крестным знамением они умертвили в пустыне большого дракона и змей. Придя в Иераполь Фригийский, апостолы и М. возвестили

Прав. Мариамна. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 408)

там слово Божие и усердно искореняли в городе идолопоклонство. Судя по словам противников их деятельности, М. проповедовала женщинам («всех женщин вводит в заблуждение» – Ibid. P. 54). Увидев совершаемые ими чудеса (в т. ч. прозрение слепца Стахия, исцеление жены градоначальника Никаноры), многие жители крестились. Градоначальник схватил апостолов и М. и велел бичевать их, а затем подвесить вниз головой, крестообразно приковав тела. Во время их казни в Иераполь пришел ап. *Иоанн Богослов*. Все вместе они обратились ко Христу, земля разверзлась и поглотила градоначальника, боготворимую местными жителями ехидну, ее жрецов и множество язычников, которые стали молить апостолов о спасении. По молитве ап. Филиппа земля исторгла живыми поглощенные ею жертвы, за исключением градоначальника и ехидны. Жители Иераполя прославили Христа и освободили Варфоломея и М. Но когда хотели снять распятого ап. Филиппа, то увидели, что он уже скончался. Новообращенные с честью похоронили его тело. Утвердив в вере Христовой вновь основанную Церковь, ап. Варфоломей отправился с проповедью Евангелия в Ликаонию, а М.– к реке Иордан (в синаксарном Житии утверждается, что это она проповедовала в Ликаонии). После успешной проповеди М. мирно скончалась.

Ф. Бовон первоначально отождествлял М. с равноап. *Марией Магдалиной*, но в последних работах он был более осторожен в выводах.

Слав. перевод «Деяний ап. Филиппа» включен в ВМЧ под 14 нояб., днем памяти апостола (ВМЧ. Нояб. Дни 13–15. Стб. 1196–2002), а также встречается в ряде четьих сборников (СККДР. 1987. Вып. 1. С. 56). Краткие Жития М. из визант. Синаксарей вошли под 17 февр. в нестишной и стишной Прологи (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 768–769; *Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2011. Т. 6. С. 41–42), а впосл. были включены под этой датой в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 484–485 (1-я паг.)).

Ист.: SynCP. Col. 469, 471–472; Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae. Lpz., 1903. S. 36–90. (ActaAA; 2 (2)); Acta Philippi: Textis / Ed. F. Bovon, B. Bouvier, E. Amsler. Turnhout, 1999. (CCSA; 11); *Amsler F.* Acta Philippi: Commentarius. Turnhout, 1999. (CCSA; 12); *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 276–277; Concordantia Actorum Philippi / Ed. F. Amsler, A. Frey. Turnhout, 2002; *Bovon F., Matthews C. R.* The Acts of Philip: A New Transl. Waco (Tex.), 2012.

Лит.: ActaSS. Fevr. T. 2. P. 4–5; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 45–46; *Sauget J.-M.* Mariamne // BiblSS. Vol. 8. P. 1145–1146; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 296; *Bovon F.* Mary Magdalene in the Acts of Philip // Which Mary? / Ed. F. Stanley Jones. Leiden, 2003. P. 75–89; *idem.* Women Priestesses in the Apocryphal Acts of Philip // Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elisabeth Schussler Fiorenza / Ed. S. Matthews, C. Briggs Kittredge, M. Johnson-Debaufre. Harrisburg, 2003. P. 109–121; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Т. 6: Φεβρουάριος. Σ. 194.

О. В. Л.

Иконография. Иконописные подлинники сводной редакции XVIII в. указывают, что святая похожа на Анну («аки Анна»), не уточняя, имеется ли в виду пророчица или прав. мать Пресв. Богородицы (см.: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 74). Более развернуты предписания акад. В. Д. Фартусова (1910): «...типом еврейка, старица более 85 лет; одежды: нижняя – хитон, верхняя – полуфелонь с куколем или покрывалом» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 187). Образ М. входит в состав святых, представленных на миниатюрах из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 408, 1-я четв. XI в.). Она изображена в позе оранты, стоящей под мраморной аркой, образующей благодаря откинутым пурпурным занавесам своего рода нишу для фигуры святой. М. облачена в желтое платье, зеленый мафорий, зеленоватого цвета чепец, лик изборожден морщинами.

В Лицевом летописном своде (Лицевой хронограф. РНБ F.IV.151. Л. 11, 70-е гг. XVI в.) образ почившей М. появляется на миниатюре, сопровождающей сообщение об успении ап. Филиппа в г. Иераполе во Фригии. Композиция включает портреты тех, кого предание связывает с именем апостола: Поликрата, еп. Эфесского, и его корреспондента Уктора, к-рому было адресовано письмо епископа об ап. Филиппе, а также крещенных апостолом жителей Иераполя и обращенного им в христианство Симона Волхва. В верхней части миниатюры изображены саркофаги с лежащими в них телами ап. Филиппа, его 7 дочерей, брата и М., а также ап. Варфоломея. Обо всех членах семьи апостола в Хронографе сказано, что они погребены в Иераполе. На М.– как на жене преклонных лет – красное платье, зеленый плащ и белый головной плат.

М. А. М.

МАРИА́МНА, мц. (пам. греч. 26 сент., 9 июня) – см. ст. *Фекла, Мариамна, Мария, Марфа, Еннафа,* мученицы Персидские.

МАРИА́Н, сщмч. Римский (пам. 19 марта) – см. ст. *Хрисанф и Дария,* мученики Римские.

МАРИА́Н И ИА́КОВ [лат. Marianus et Iacobus] († 259), мученики (пам. зап. 6 мая), пострадали в Ламбезисе (Ламбез; близ совр. Батны, Алжир).

Мученичество (BHL, N 131; CPL, N 2050) – основной источник сведений о М. и И. В прологе говорится о скромности мучеников, «спешащих достигнуть обетованного Царства Небесного», и о необходимости

описать их подвиг. Автор называет себя близким знакомым М. и И.: ранее он жил вместе с мучениками и пользовался их доверием (fiducia familiaris). Перед тем как принять мученическую смерть, М. и И. попросили автора поведать христианам об их последнем «сражении» с языческим миром, чтобы этот пример укрепил «Божий народ» в исповедании истинной веры.

Повествование начинается с путешествия чтеца М., диак. И. и автора Мученичества по пров. Нумидия. О причинах и целях поездки ничего не говорится. Христиане прибыли в «место, именуемое Мугвы (Muguas)», пригород Цирты (ныне Константина, Алжир), и остановились в некой усадьбе (uilla). Им стало известно о преследованиях христиан, к-рые проводили военные власти в Цирте, а М. и И. получили от Бога откровение о том, что им предстоит стать мучениками. Среди христиан, вызванных из ссылки по указанию наместника провинции для повторного суда, были епископы Агапий и Секундин. Присоединившись к М. и И., они призывали собравшихся не страшиться гонений и принять мученическую смерть за веру. К тому времени, когда епископы отправились в путь, М. и И. утвердились в намерении «пройти по свежим следам их славы». Через 2 дня из Цирты в усадьбу прибыли центурионы, к-рые схватили христиан и отвели их в город. После допроса, во время к-рого мученики исповедали Христа, их бросили в тюрьму и стали пытать по указанию «центуриона и магистратов Цирты». И., обладавший сильным и решительным характером (ранее он подвергался преследованиям во время гонения на христиан при имп. *Деции* (249–251)), сразу заявил, что он не только христианин, но и диакон. М. назвал себя чтецом, однако палачи заподозрили его во лжи (они полагали, что мученик занимал более высокую должность в церковной иерархии) и подвергли его жестоким пыткам. Для усиления страданий его подвесили на дыбе не за руки, а за пальцы и к ногам привязали более тяжелый груз, чем обычно. Однако М. выдержал мучения и был брошен в тюрьму к др. христианам.

Повествуя о пребывании мучеников в тюрьме, автор делает отступление, посвященное их видениям и полученным ими откровениям. По-

Мученичество св. Мариана. Ок. 1356 г. Худож. Г. Пальмеруччи (Музей изящных искусств, Нанси)

сле пытки М. впал в глубокий сон, о к-ром он рассказал товарищам после пробуждения: мученик увидел себя перед огромным сияющим трибуналом, к которому вела длинная лестница. К судье, восседавшему на трибунале, подводили группы исповедников (confessorum singulae classes), к-рых судья приговаривал к смерти. Когда очередь дошла до М., тот поднялся по лестнице и увидел рядом с судьей св. *Киприана* Карфагенского, к-рый улыбнулся ему и пригласил сесть рядом. Пока судили исповедников, М. оставался на трибунале, а затем вместе со свитой проводил судью в преторий. Дорога пролегала через цветущий луг, окруженный высокими кипарисами и соснами. Когда они достигли пруда с прозрачной водой, из к-рого бил родник, судья внезапно исчез. Киприан взял чашу, наполнил ее водой и выпил, затем снова наполнил и предложил М. Мученик выпил воду, возблагодарил Бога (Deo gratias dicerem) и проснулся от звука собственных слов. Услышав рассказ М., И. вспомнил, что в пути незадолго до прибытия в Мугвы он также видел необычный сон, предвещавший мученичество. Ему явился юноша огромного роста в сияющей тунике; ноги юноши не касались земли, а голова находилась выше облаков. Проходя мимо, юноша бросил М. и И. пурпурные пояса и велел поспешить вслед за ним. Автор поясняет, что сновидения мучеников были посланы Богом (именно Его они видели в образах судьи на высоком трибунале и юноши-гиганта), как «нового рода благодать» (nouo genere gratiae), чтобы укрепить их перед подвигом. Подобное откровение также получил находившийся в тюрьме с М. и И. христианин Эмилиан: он принадлежал к всадническому сословию и достиг 50-летнего возраста, сохранив целомудрие; в заключении он постоянно молился и соблюдал строгий пост. Во сне Эмилиана вывели из тюрьмы, где его встретил родной брат, язычник, который насмешливо поинтересовался, не страдают ли христиане от темноты и голода. Эмилиан ответил, что «воины Христа даже в темноте видят сияющий свет, а голод утоляют словом Божиим». Брат предупредил Эмилиана, что заключенных христиан ожидает смертная казнь, если они не отрекутся от своей веры, и спросил, надеются ли они, «презирающие эту жизнь», получить равную для всех награду на небесах. Эмилиан указал ему на звезды, сиявшие одинаковым светом, а в ответ на дальнейшие расспросы добавил, что мученики, претерпевшие больше страданий, чем другие, удостоятся «более славного венца».

Через неск. дней магистраты Цирты устроили публичное слушание дела арестованных христиан (producuntur in publicum) и вынесли обвинительное заключение. Во время заседания один из присутствовавших привлек внимание язычников, которые спросили, не является ли он христианином; получив утвердительный ответ, они схватили его и присоединили к исповедникам. В связи с этим автор подчеркивает, что мужество М. и И. вдохновило др. христиан на исповедание веры перед язычниками. После заседания арестованных христиан отправили в Ламбезис, где находился наместник провинции. Там их снова заключили в тюрьму, причем клириков отделили от мирян, дела к-рых рассматривали в первую очередь. По приказу «безумствующего наместника» было казнено множество христиан. Тем временем И. увидел во сне еп. Агапия, к-рый уже принял мученическую смерть (перед этим епископу было открыто, что юным христианкам Тертулле и Антонии, о к-рых он молился, суждено умереть за Христа), и других исповедников, ранее содержавшихся в тюрьме в Цирте: они сидели за «торжественной» и «радостной» трапезой (conuiuium). К М. и И. подбежал мальчик, казненный 3 днями ранее с матерью и братом-близнецом; на шее у него была гирлянда из роз, а в руке — пальмовая ветвь. Мальчик спросил мучеников: «Куда вы

спешите? Радуйтесь, завтра будете сидеть вместе с нами» (cras enim nobiscum et ipsi cenabitis).

На следующий день после этого видения наместник вынес смертный приговор М., И. и др. клирикам, содержавшимся в Ламбезисе. Их вывели из города в долину реки, на берегу к-рой должна была состояться казнь (кровь казненных смешивалась с речной водой и, по мнению автора, напоминала о «двух видах таинства» (utriusque sacramenti genus) — водном крещении и крещении кровью, т. е. о мученичестве). Осужденных было много, поэтому их разместили в один ряд, чтобы палач, проходя вдоль него, рубил им головы. При казни присутствовали родственники и друзья мучеников. Одни видели в небе юношей в белых одеждах, скачущих на белоснежных конях, другие слышали фырканье коней и топот копыт. М., исполнившись пророческим духом, предсказал скорое отмщение за кровь праведных: по его словам, страну ожидали бедствия, в т. ч. эпидемии, нападения врагов, голод, землетрясения и нашествие ядовитых насекомых. Пророчество М. должно было укрепить решимость христиан, отвергавших жизнь в гибнущем мире ради вечной жизни с Богом. После казни мать М., обнимая его обезглавленный труп, возблагодарила Бога за подвиг сына. В заключение автор прославляет «неоценимую милость всемогущего Бога и Его Христа», благодаря к-рой «верующие во имя Его» удостоились благодати и смогли искупить грехи пролитием крови.

Обстоятельства гибели мучеников. События, описанные в Мученичестве, произошли осенью 258 — весной 259 г., во время гонения на христиан при имп. *Валериане* (253–260). Гонение началось летом 257 г., когда руководители христ. общин были арестованы и отправлены в изгнание, а собрания христиан запрещены. Через год был издан более суровый закон, в соответствии с которым сосланных епископов и пресвитеров, не пожелавших отречься от веры, следовало осудить на смерть; репрессии также коснулись тех христиан, к-рые занимали видное положение в обществе. В сент. 258 г. св. Киприан был возвращен из ссылки в Карфаген и почти сразу же приговорен к смерти. Вероятно, примерно тогда же епископам Агапию и Секундину, к-рых М., И. и автор Мученичества встретили в Мугвах, было приказано прибыть в Цирту для повторного суда. Секундин упоминается в корпусе посланий Киприана Карфагенского (*Cypr. Carth.* Ep. 57, 67); в актах Карфагенского Собора 256 г. он назван епископом Цедий (ныне Хеншир-Ункиф, вилайет Хеншела, Алжир) (*S. Cypriani episcopi* Opera. Pars III, 4: Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis / Ed. G. F. Diercks. Turnhout, 2004. P. 30–31. (CCSL; 3E)). На этом Соборе присутствовал также Кресцент, еп. Цирты; возможно, Агапий был его преемником. По предположению П. Франки де Кавальери, М. и И. отправились в путь из Проконсульской Африки, где они могли познакомиться с Киприаном Карфагенским (М. сразу узнал его во сне; см.: *Franchi de' Cavalieri.* 1900. P. 19).

Описание процесса над группой христиан в Карфагене, к-рый продлился с осени 258 по май 259 г., содержится в «Деяниях и видениях Луция, Монтана и их товарищей» (BHL, N 6009; CPL, N 2051). Однако обстоятельства следствия, суда и казни мучеников, описанные в «Деяниях...», отличаются от сведений, приведенных в нумидийском Мученичестве. Так, в отличие от М. и И., карфагенских мучеников не подвергали пыткам, хотя в «Деяниях...» говорится о невыносимых условиях тюремного заключения. Более суровое отношение к М. и И. можно отчасти объяснить тем, что Нумидия была императорской провинцией, во главе к-рой стоял легат, назначенный императором. Областью, постоянно подвергавшейся набегам мавританских (берберских) племен, управляли военные власти. В Ламбезисе размещалось командование 3-го легиона Августа (legio III Augusta), воины к-рого обеспечивали порядок в провинции, а также занимались розыском христиан и охраной заключенных. В допросе мучеников участвовал центурион, а палач, пытавший М., назван военным полицейским (stationarius miles; см.: *Franchi de' Cavalieri.* 1900. P. 19; *Lanata.* 1973. P. 90–91; *Le Bohec.* 1989. P. 464–465).

На предварительном допросе, который проводили городские магистраты Цирты, из-за их религиозных функций названные в Мученичестве «служителями диавола» (diaboli sacerdotes), особое внимание уделялось статусу арестованных в христианской общине. Закон Валериана предписывал карать в первую очередь христианских клириков, поэтому магистраты подвергли пытке М., усомнившись в его утверждении, что он был всего лишь чтецом. Предварительное следствие завершилось публичным слушанием дела, на котором магистраты вынесли обвинительное заключение (elogium fortissimae confessionis... cum parte iam damnationis; см.: *Delehaye.* Passions. P. 83; *Lanata.* 1973. P. 90).

Арестованных христиан отправили в Ламбезис, к наместнику провинции, обладавшему правом вынесения смертного приговора (ius gladii). В Мученичестве имп. легат, управлявший Нумидией, именуется просто наместником (praeses), его имя не названо. Мн. исследователи на основании косвенных данных полагали, что речь идет о Гае Макринии Дециане, который возглавлял провинцию в 50-х гг. III в. (*Pallu de Lessert C. A.* Fastes des provinces africaines (Proconsulaire, Numidie, Mauretanies) sous la domination romaine. P., 1896. T. 1. P. 450–451; см. также: The Acts. 1972. P. 209; *Saxer.* 1979. P. 89; *Le Bohec.* 1989. P. 471–473). По др. версии, наместником, о к-ром говорится в Мученичестве, скорее всего был Юлий Фортунациан; он упоминается в неск. надписях как легат Нумидии, занимавший должность в начале правления имп. *Галлиена* (260–268). Возможно, именно он приговорил к смерти Теренция и др. африкан. мучеников, сведения о которых сохранились только в визант. источниках (*Birley.* 1991). Однако М. Кристоль отметил, что незадолго до 260 г. Нумидия была временно подчинена юрисдикции дукса Марка Корнелия Октавиана, наместника Цезарейской Мавритании. Возможно, христиан в Ламбезисе судил его заместитель (прокуратор). По мнению исследователя, на это указывает сон М., в котором мученик увидел судью, восседавшего на трибунале «вместо наместника» (ad uicem praesidis; см.: *Christol.* 2003. P. 155–156; ср.: *Birley.* 1991. P. 604–605). Но судья, приснившийся М.,— не рим. чиновник, ожидавший мучеников в Ламбезисе, а Бог, небесный Судия (*Aronen.* 1984. P. 174–176; *Amat.* 1985. P. 135–136). Поэтому вопрос о личности наместника остается открытым.

Ко времени прибытия М. и И. в Ламбезисе находились заключенные клирики и миряне, вероятно

присланные на суд из разных мест Нумидии. После того как наместник вынес смертный приговор множеству мирян (per dies plurimos effusione sanguinis transmittebatur ad Dominum numerosa fraternitas... laicorum), он стал рассматривать дела клириков. В Мученичестве лаконично сообщается, что наместник приговорил к смерти М., И. и др. клириков, чьи имена не названы. Их вывели из города в речную долину, расположенную среди гор, где должна была состояться казнь. Возможно, речь идет о небольшой р. Айн-Дринн, которая протекала близ Ламбезиса, хотя некоторые исследователи считали, что описание места казни лучше согласуется с горным оазисом Эль-Кантара, где находился рим. военный лагерь (Calceus Herculis; см.: *Birley.* 1991. P. 604–605). Однако Эль-Кантара расположена примерно в 70 км от Ламбезиса; неясно, зачем воинам потребовалось отводить приговоренных христиан на такое большое расстояние. Дата гибели мучеников может быть установлена по дням их поминовения в более поздних церковных календарях. В африкан. Карфагенском календаре память М. и И. указана под 6 мая, в Иеронимовом мартирологе — под 30 апр. и 6 мая. Т. о., мученики были казнены скорее всего весной 259 г. (*Monceaux.* 1902. P. 157; The Acts. 1972. P. XXXIV; *Saxer.* 1979. P. 88–89).

Из Мученичества остаются не вполне ясными те принципы, которыми рим. власти руководствовались в гонениях на христиан. Согласно 2-му закону имп. Валериана, известному гл. обр. в изложении Киприана Карфагенского (*Cypr. Carth.* Ep. 80), преследованиям подвергались только руководители общин и видные христиане, хотя в Мученичестве сообщается также об арестах младших клириков и мирян (из них названы всадник Эмилиан и девушки Антония и Тертулла). По мнению Франки де Кавальери, «должна была существовать особая причина, установить которую агиограф нам не позволяет». Исследователь предположил, что миряне были схвачены за участие в запрещенных собраниях или сопротивление властям при аресте священников; репрессии против них могли быть связаны с особым положением Нумидии, к-рая находилась под контролем военных властей и подвергалась нападениям варваров (*Franchi de' Cavalieri.* 1900. P. 18–19). Согласно П. Керестешу, простые христиане могли быть арестованы в соответствии с 1-м законом Валериана (лето 257) за участие в собраниях. Несоблюдение этого закона христианами привело к тому, что в 258 г. был издан более суровый указ (*Keresztes P.* Two Edicts of the Emperor Valerian // VChr. 1975. Vol. 29. P. 81–95). Т. о., предположения, что гонениям подверглись только представители христ. духовенства (*Monceaux.* 1902. P. 157–158) и что М. и И. ложно назвали себя клириками, желая принять смерть за Христа (*Каргальцев.* 2013. С. 214–215), представляются не вполне обоснованными. Однако нек-рые миряне, возможно, получили свободу: неясно, что произошло с Эмилианом и др. христианами, которых М. и И. встретили в тюрьме Цирты, а также с автором Мученичества, к-рый был арестован вместе со своими друзьями (pertrahebamur a Muguis in Cirtensem coloniam), но в отличие от них не был этапирован из Цирты в Ламбезис (ср.: *Franchi de' Cavalieri.* 1900. P. 16).

В Мученичестве сделан акцент на апологетических и полемических мотивах: обращаясь не только к христианам, но и к язычникам, автор прославляет мучеников, к-рые одержали победу над тленным миром и получили награду на небесах. Хотя они томились в мрачных тюрьмах, подвергались мучениям и издевательствам, Бог, ради Которого они были готовы совершить подвиг, обещал им «радость вечного света» (gaudium lucis aeternae). Вера в Бога и Его помощь духовно укрепляли мучеников и позволяли им не обращать внимания на физические страдания, поэтому они с нетерпением ожидали казни, чтобы получить свободу и вечную жизнь. В риторических отступлениях и особенно в описании сновидений, к-рое занимает центральное место в повествовании, автор призывает христиан подражать мученикам, отдавшим жизнь за Христа. Среди мотивов, характерных для африкан. христ. литературы III в.,— «исповедание Имени» (fortissima nominis confessio, in sancti nominis confessione) и пророческий дух, к-рый овладевает мучениками (prophetico spiritu iam repletus). Сновидения мучеников описываются как откровения, посланные свыше для укрепления их духа в качестве предвестия небесной славы (подробнее см.: *Aronen.* 1984; *Amat.* 1985).

Время создания текста. Рукописи, издания. По мнению большинства исследователей, в Мученичестве содержатся достоверные сведения о гонении на христиан при имп. Валериане, к-рые согласуются с данными др. источников (*Franchi de' Cavalieri.* 1900. P. 16–19; *Delehaye.* Passions. P. 60–61). В качестве критерия датировки текста нередко рассматривается предсмертное пророчество М. о бедствиях, к-рые в скором времени постигнут гонителей. Скорее всего, подразумевается поражение и пленение имп. Валериана во время войны с персами (*Monceaux.* 1902. P. 158; *Saxer.* 1979. P. 102). Т. о., Мученичество было составлено не ранее 260 г. Однако Франки де Кавальери предположил, что пророчество М. относилось не ко всей Римской империи, а к Нумидии, которая постоянно подвергалась набегам варваров (*Franchi de' Cavalieri.* 1900. P. 19–20). Белых всадников на белоснежных конях, явившихся в небе во время казни мучеников, также можно рассматривать как апокалиптический образ (Откр 19. 14) или как указание на реальных мавров, разорявших римские провинции в Сев. Африке.

П. Франки де Кавальери указал на сходство Мученичества с «Деяниями и видениями Луция, Монтана и их товарищей», составленными в Карфагене, и с сочинениями Киприана Карфагенского. По мнению исследователя, христ. писатели рим. Африки использовали «своего рода схему, созданную по образцу Актов св. Перпетуи» («Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты» (CPL, N 32), составленные в нач. III в. в Карфагене; см.: *Franchi de' Cavalieri.* 1900. P. 7, 13–15). В Мученичестве и в «Деяниях...» мало сведений о судебном процессе над мучениками и других подробностей; основная задача авторов — вдохновить христиан на подражание мученикам, поэтому в обоих текстах, как и в «Страстях...», много внимания уделено снам и откровениям героев. Т. о., авторы Мученичества и «Деяний...», по мнению Франки де Кавальери, «принадлежали к той же школе и жили в то же самое время», но работали независимо друг от друга (Ibid. 1900. P. 15–16). И. *Делеэ* также отметил сходство обоих произведений, хотя и отверг попытку атрибутировать их

диак. Понтию, автору «Жизни Киприана» (CPL, N 52). Болландист предположил, что Мученичество и «Деяния...» могли быть написаны в одной христианской общине или отредактированы одним автором, который использовал в качестве образца «Страсти святых Перпетуи и Фелицитаты» (*Delehaye*. Passions. P. 59–62; *Musurillo*. 1972. P. XXXIII–XXXIV). Т. о., по мнению большинства исследователей, Мученичество было составлено вскоре после описанных в нем событий и является исторически достоверным.

Текст Мученичества сохранился в 17 полных и фрагментарных рукописях, в т. ч. в 7 легендариях. Самый ранний фрагмент — лист из манускрипта, обнаруженный Дж. *Меркати* в архиве Равеннского архиепископства; он написан крупным унциальным почерком VII–VIII вв. По мнению Франки де Кавальери, этот фрагмент представляет самый исправный текст Мученичества (изд.: *Mercati G.* D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano // *Idem.* Opere minore. Vol. 2. Vat., 1937. P. 240–244. (ST; 77); см.: *Franchi de' Cavalieri*. 1900. P. 28). Лучший полный текст Мученичества содержится в каролингском легендарии кон. IX — X в. из кафедрального собора в Отёне (Autun. Bibl. municip. 38 (34). Fol. 27v–35r; о рукописях подробнее см.: *Franchi de' Cavalieri*. 1900. P. 28–44; *Dolbeau F.* La Passion des saints Lucius et Montanus: Histoire et édition du texte // REAug. 1983. T. 29. P. 62).

Мученичество М. и И. было впервые опубликовано кёльнским картузианцем Лаврентием *Сурием*, который напечатал сначала средневек. эпитому (1-е изд.— *Surius L.* De probatis Sanctorum historiis. Coloniae Agrippinae, 1571. T. 2. P. 952–953), а затем и полный текст произведения (Ibid. 1572. T. 3. P. 1–5). Мученичество по изданию Сурия было воспроизведено кард. Цезарем *Баронием* в «Церковных анналах» под 262 г. (*Baronius C.* Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Barri-Ducis, 1864. T. 3. P. 168–172). Новые публикации с привлечением дополнительных рукописей подготовили болландист Г. Хенскенс (ActaSS. Apr. T. 3. P. 746–749) и маврист Т. Рюинар (*Ruinart Th.* Acta primorum martyrum sincera et selecta. P., 1689. P. 224–232). Последнее издание Мученичества осуществил Франки де Кавальери (*Franchi de' Cavalieri*. 1900); этот текст воспроизведен в др. публикациях (напр.: *Lazzati*. 1956; The Acts. 1972).

Почитание М. и И. получило распространение в Сев. Африке. Одно из самых ранних свидетельств — проповедь блж. Августина в день их памяти (*Aug.* Serm. 284). Основная

Мадонна со святыми Убальдом и Себастианом. XVI в. Художники Б. и В. Нуччи. (собор мучеников Мариона и Иакова в Губбио)

тема проповеди — человеческие слабость и непостоянство, проиллюстрированные примером отступничества ап. Петра; им противопоставляется дар терпения и твердости, полученный мучениками от Бога. Мать М., согласно Мученичеству, «заслуженно носившая имя Мария» (o te merito Mariam), уподобляется Пресв. Деве Марии, к-рая также радовалась подвигу Сына: «Она родила Владыку мучеников, а ты — мученика Владыки; она — Судию свидетелей, ты же — свидетеля Судии» (peperit illa martyrum principem, peperisti tu principis martyrem; peperit illa testium iudicem, peperisti tu iudicis testem). В проповеди говорится о том, что Церковь, к-рая молится за усопших, «за мучеников не молится, но скорее поручает себя их молитвам», потому что в «кровавой борьбе» они одержали «славную и полную победу».

Поминовение М. и И. указано в Карфагенском календаре (1-я пол. VI в.) под 6 мая. В Иеронимовом мартирологе, предположительно восходящем к архетипу 1-й пол. V в., память мучеников также указана, но в тексте содержатся многочисленные ошибки. Основные записи о поминовении мучеников помещены под 30 апр. (кроме М. и И. названы Агапий, Секундиан, Конкорд, Эмилиан — MartHieron. Comment. P. 219–220) и под 6 мая («В Африке епископа Секундиана, Иакова, Мариана, Конкордия...» — Ibid. P. 232–233). Память мч. Агапия, пострадавшего в Нумидии, приведена также под 28 апр. (Ibid. P. 215–216), мч. Секундиана (Секундина) — под 14 мая в Иеронимовом мартирологе и под 13 мая в Карфагенском календаре (Ibid. P. 253). По мнению Делеэ и А. Кантена, ошибочная дата 30 апр. (2-е календы мая) возникла из-за неправильного перенесения дня памяти (первоначально — 6 мая, т. е. 2-е ноны мая). Имя Конкорд могло быть связано с неверным пониманием текста Мученичества, где говорится, что епископы Агапий и Секундин были единодушны (concordes) в духовной любви (The Acts. 1972. P. 196).

В кон. XIX в. на сев. некрополе Ламбезиса была раскопана небольшая (длина 20 м) 3-нефная базилика с прямоугольной апсидой и фланкирующими ее пастофориями. В центре апсиды находилась двойная гробница с останками 2 человек; некогда над ней возвышался киворий. Было высказано предположение, что гробница могла принадлежать М. и И. Время возведения базилики трудно установить (по-видимому, остатки здания утрачены). По свидетельству археологов, в храме были найдены монеты императоров Валента (364–378) и Валентиниана I (364–375) (*Besnier*. 1898. P. 470–475), но низкое качество работ и широкое использование сполий позволяют датировать базилику эпохой визант. господства (VI в. или даже нач. VII в.; см.: *Leone A.* The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa. Oxf., 2013. P. 74–75).

Предметом дискуссии стало содержание надписи в честь мучеников, обнаруженной в сер. XIX в. на скале в ущелье р. Руммель близ Константины. В надписи перечислены «хортские мученики» (marturorum Hortensium), пострадавшие 2 сент.: Мариан и Иаков, Дат (Даций?), Япин, Рустик, Крисп, Тат (Таций?), Меттун, Виктор, Сильван, Эгипций (CIL. T. 8. N 7924). По мнению большинства исследователей, надпись не связана с местом погребения мучеников, т. к. поблизости не было найдено следов христ. храма; она была выполнена скорее всего в византийскую эпоху; упомянутых в ней Мариана

и Иакова не обязательно отождествлять с мучениками, пострадавшими в Ламбезисе. Возможно, надпись свидетельствует о наличии общего дня памяти самых почитаемых мучеников Нумидии (их мощи могли быть перенесены в Цирту — *Monceaux.* 1902. P. 157) или мучеников, происходивших из места под названием Хорта (подробнее см.: *Franchi de' Cavalieri.* 1900. P. 21–26; *Delehaye.* Origines. P. 382–383; *Idem.* Passions. P. 61).

На основании Иеронимова мартиролога поминовение М., И. и др. мучеников было внесено в «исторические» мартирологи эпохи Каролингов. В мартирологе Флора Лионского под 29 апр. указана память епископов Агапия и Секундина, «воина» Эмилиана, «посвященных дев» Тертуллы и Антонии и «некой женщины с детьми-близнецами», пострадавших в Цирте при имп. Валериане; под 30 апр.— чтеца М. и диак. И., пострадавших в Ламбезисе при имп. Деции (см.: *Quentin.* 1908. P. 266–267, 376–377). Краткие сказания, составленные Флором на основе Мученичества, без изменений воспроизведены в мартирологе Адона Вьеннского и с сокращениями — в мартирологе Узуарда. Поминовение М. и И. содержится также в др. мартирологах IX в., но его нет в раннесредневек. календарях, что свидетельствует об отсутствии литургического почитания мучеников (Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 831. (MGH. Mem.; 2)). На основании мартиролога Узуарда памяти Агапия, Секундина и др. мучеников 29 апр. и М. и И. 30 апр. были внесены кард. Цезарем Баронием в Римский Мартиролог (MartRom. Comment. P. 161–164). В современной редакции Римского Мартиролога поминовение еп. Агапия, пострадавшего в Цирте, указано под 28 апр.; под 4 мая приведено краткое сказание о мучениках Агапии, Секундине, Эмилиане, Тертулле и Антонии, восходящее к Флору Лионскому; под 6 мая указана память М. и И. (MartRom. (Vat.). P. 244, 255, 258). В этот день поминовение М. и И. совершается в католич. диоцезах Сев. Африки.

В средние века местное почитание М., И., Агапия и Секундина (Секунда) сложилось в обл. Умбрия (Италия), где, по преданию, хранились мощи мучеников. Перенесение мощей предположительно состоялось

Интерьер собора мучеников Мариана и Иакова в Губбио. Кон. XII — 1-я пол. XIII в.

в V–VI вв., когда в Сев. Африке существовало королевство вандалов, хотя достоверных сведений об этом нет (*Lanzoni.* Diocesi. P. 480–481). Считается, что мощи сначала хранились в Амелии, затем в Губбио. На рубеже X и XI вв. в Губбио была составлена новая редакция Мученичества М. и И. (BHL, N 132d = BHL, N 5526m) со сказанием о перенесении их мощей (BHL, N 5526n; см.: *Dolbeau F.* Les manuscrits hagiographiques de Gubbio // AnBoll. 1977. T. 95. P. 373). Эту редакцию текста использовал св. *Петр Дамиани* в соч. «Объяснение видений святых мучеников Мариана и Иакова», в котором дается аллегорическое и нравственное толкование сновидений, описанных в Мученичестве (PL. 144. Col. 1031–1036; см.: *Engels.* 1984).

Согласно сказанию о перенесении мощей, кафедральный собор в Губбио издавна был посвящен мученикам. Достоверные сведения об этом относятся лишь к XI в. В 1138 г. папа Римский *Иннокентий II* впервые даровал грамоту с привилегиями капитулу соборной ц. св. Мариана в Губбио (Italia Pontificia / Ed. P. F. Kehr. B., 1909. Vol. 4. P. 83–85). С XII в. известно о церкви, освященной во имя святых Агапия и Секундина (Сан-Секондо), при к-рой существовал капитул регулярных каноников (папская привилегия 1142 г.— Ibid. P. 85–86). В позднейшем Мученичестве св. Секунд представлен как местный святой — мученик, пострадавший в нач. IV в. в Умбрии (см.: *Scorza Barcellona F.* S. Secondo (BHL 7558–60) tra Amelia e Gubbio // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 281–292).

В 1188 г. папа *Климент III* разрешил епископу и горожанам перенести мощи святых, хранившиеся в Губбио, в связи со строительством города на другом месте. В кон. XII в. началось возведение кафедрального собора во имя М. и И. (завершено в 1241; фасад пристроен во 2-й четв. XIV в.). Мощи М. и И. хранятся в главном алтаре собора.

В 2003 г. во время ремонтных работ в монастырской ц. Сан-Секондо был обнаружен ковчег с мощами святых Секундина, Агапия и Секунда, находившийся с 1343 г. внутри главного алтаря. В честь этого события Губбио посетили католич. епископы Алжира, Константины и Орана. М. и И. почитаются как покровители еп-ства Губбио (вместе со св. Убальдом); поминовение мучеников совершается 30 апр.

Ист.: BHL, N 131–132g, 5526m–5526n; CPL, N 2050; ActaSS. Apr. T. 3. P. 746–749; *Franchi de'Cavalieri P.* La Passio SS. Mariani et Iacobi. R., 1900. P. 47–61. (ST; 3); Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. G. Krüger, G. Ruhbach. Tüb., 1965⁴. S. 67–74, 141–142; *Lazzati G.* Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Torino, 1956. P. 190–200; The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. 194–213; *Каргальцев А. В.* Мученичество Мариана и Иакова // Религия. Церковь. Общество: Исслед. и публ. по теологии и религии. СПб., 2013. Вып. 2. С. 208–239; *Dubois J., Renaud G.* Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. P., 1984. P. 137–138; MartUsuard. Brux., 1965. P. 220–221.

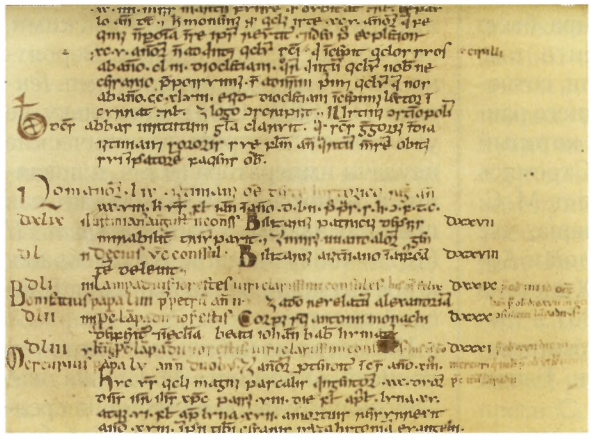
Лит.: *Besnier M.* Inscriptions et monuments de Lambèse et des environs // Mélanges d'archéologie et d'histoire. 1898. T. 18. P. 451–489; *Mercati G.* D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano. R., 1899; *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. P., 1902. Vol. 2. P. 153–165; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 266–267, 376, 425, 482; *Delehaye.* Origines. P. 382–383; *idem.* Passions. P. 59–62; MartHieron. Comment. P. 220; MartRom. Comment. P. 164; *Simonetti M.* La Passione di Mariano e Giacomo e il sermone 284 di S. Agostino // Orpheus. Catania, 1957. Vol. 4. P. 76–82; *Palazzini P.* Agapio e Secondino, vescovi, Mariano, lettore, Giacomo, diacono, Emiliano, soldato, Tertulla e Antonia, vergini // BiblSS. Vol. 1. Col. 307–317; *Lanata G.* Gli Atti dei martiri come documenti processuali. Mil., 1973. P. 90–91; *Saxer V.* Saints anciens d'Afrique du Nord. Vat., 1979. P. 88–103; *Aronen J.* Marianus' Vision in the Acts of Marianus and Iacobus: An Analysis of Style, Structure and Generic Composition // WSt. 1984. Bd. 97. S. 169–186; *Engels L. L.* Un épisode dans l'histoire de la réception de la «Passio Mariani et Iacobi»: L'«Expositio visionum sanctorum martyrum Mariani et Iacobi» de Pierre Damien est basée sur un remaniement médiéval // Non nova, sed nove: Mélanges de civilisation médiévale, dédiés à Willem Noomen / Éd. M. Gosman, J. van Os. Groningen, 1984. P. 53–66; *Amat J.* Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive. P., 1985. P. 134–138; *Le Bohec Y.* La Troi-

sième Légion Auguste. P., 1989; *Birley A. R.* A Persecuting Praeses of Numidia under Valerian // JThSt. N. S. 1991. Vol. 42. N 2. P. 598–610; *Duval Y.* Lambèse chrétienne: La gloire et l'oubli: De la Numidie romaine à l'Ifrîqiya. P., 1995; *Aigrain R.* L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire. Brux., 2000². P. 136, 211. (SH; 80); *Christol M.* Les gouverneurs de Numidie sous Valérien et Gallien et l'histoire militaire de la province entre 253 et 260 // L'Antiquité classique. Brux., 2003. T. 72. P. 141–159; *Bremmer J. N.* Contextualizing Heaven in Third-Century North Africa // Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions / Ed. R. S. Boustan, A. Y. Reed. Camb., 2004. P. 159–173; *Каргальцев А. В.* К вопросу о гонениях Валериана в Нумидии по мат-лам «Passio Sanctorum Mariani et Iacobi» // Мнемон: Исслед. и публ. по истории антич. мира. СПб., 2013. Вып. 13. С. 375–389; *Крюкова А. Н.* Худож. особенности изображения сновидений в «Мученичестве Мариана и Иакова» // Индоевропейское языкознание и классическая филология—XVII: Мат-лы чт., посвящ. памяти И. М. Тронского. СПб., 2013. С. 457–468.

А. А. Королёв, А. Н. Крюкова

МАРИА́Н СКОТТ [лат. Marianus Scottus; ирл. имя — Моэл Брихте (Маэл Бригте)] (1028, Ирландия — 22.12.1082, Майнц, Германия), ирл. монах-бенедиктинец, хронист, ученый. Основные сведения о себе М. С. сообщает в своей «Хронике». В возрасте 24 лет он удалился в мон-рь Маг-Биле (ныне Мовилла, графство Даун, Сев. Ирландия). Через некоторое время М. С. отправился паломником на континент и поселился в мон-ре св. Мартина в Кёльне (основан ирл. монахами в 975), где 1 авг. 1056 г. принес монашеские обеты. 2 года спустя он отправился в аббатство *Фульда,* по дороге остановился в Падерборне, чтобы поклониться могиле недавно умершего затворника ирландца Патерна. 13 мая 1059 г. в Вюрцбурге, у гробницы св. *Килиана,* М. С. был рукоположен во пресвитера. Ок. 10 лет он прожил как затворник в Фульде. 3 апр. 1069 г. по указанию Зигфрида, архиеп. Майнцского (1060–1084; аббат Фульды в 1058–1060), М. С. отправился в монастырь св. Мартина в Майнце, где в июле 1069 г. также ушел в затвор. Оставался в Майнце до конца жизни.

В затворе помимо молитв и богослужений М. С. занимался учеными изысканиями, связанными с хронологией Свящ. истории. С 1072 г. и до кончины работал над «Хроникой» — единственным известным сочинением М. С. (обоснование датировки см.: *Baran-Kozlowski.* 2008. P. 328–335). Отправной точкой его изысканий стали расхождения между основными трудами по библейской хронологии и истории Церкви, такими как «Хроника» *Евсевия* Кесарийского (ок. 303), переведенная с греч. языка на латынь и продолженная блж. Иеронимом (до 378), более поздние хроники *Проспера Аквитанского* (455), *Кассиодора* (519), *Исидора Севильского* (1-я версия закончена ок. 615) и *Беды Достопочтенного* («Малая хроника» (703) и «Большая хроника» (725)). Сохранился рукописный сборник, который М. С. использовал при расчетах (Paris. lat. 4860, cep. IX в.; ркп. создана в мон-ре Райхенау; вероятно, с X в. хранилась в б-ке архиепископа Майнцского). Рост интереса к проблемам хронологии в кон. X — XI в. был вызван, в частности, завершением в 1063 г. 2-го после Рождества Христова 532-летнего пасхального «великого цикла», что требовало продолжения существовавших таблиц для определения дат Пасхи и др. переходящих праздников. Работая над ними, нек-рые ученые осознавали несовершенство общепринятой в католич. мире пасхалии *Дионисия Малого* и предложенной им даты Рождества Христова. Так, *Аббон из Флёри* († 1004), составивший пасхалию на 1064–1595 гг., приравнял «реальный» год Страстей Христовых к 13-му г. «эры Дионисия»; при этом дата Рождества отодвигалась на 21 год назад по сравнению с датой, предложенной Дионисием Малым (In circulos beati Cyrilli et Dionysii Romani ac Bedae studiosi cuiusdam praefatio // PL. 139. Col. 573–577). Современник Аббона Херигер, аббат мон-ря Лоб († ок. 1007), предложил др. хронологическую систему, расходившуюся с дионисиевой на 7 лет (*Herigeri abbatis Lobiensis* Epistola ad quemdam Hugonem monachum // PL. 139. Col. 1129–1136). Однако их труды не получили широкой известности в отличие от сочинения М. С. (*Cordoliani A.* Abbon de Fleury, Hériger de Lobbes et Gerland de Besançon sur l'ère de l'Incarnation de Denys le Petit // RHE. 1949. Vol. 44. P. 463–487; *Verbist.* 2010).



«Хроника» Мариана Скотта. Ок. 1080 г. (Vat. Palat. lat. 830. Fol. 148r)

«Хроника» М. С. сохранилась в 4 средневековых списках. Наиболее важной является рукопись, созданная в Майнце частично самим М. С., а частично написанная под его диктовку писцом-ирландцем (Vat. Palat. lat. 830). Другой ранний список «Хроники» (Brit. Lib. Cotton. Nero C.V) был создан в монастыре св. Альбана в Майнце. Его текст отличается от ватиканского манускрипта: в частности, в нем содержится альтернативное описание событий 1077–1082 гг., составленное не М. С. Вскоре после создания рукопись была привезена в Англию Робертом Лотарингским, еп. Херефорда (1079–1095). В Англии (вероятнее всего, в Херефорде) было дописано продолжение «Хроники» за 1083–1087 гг. и добавлены некоторые др. материалы. Еще 2 списка «Хроники» М. С. датируются XIV–XV вв. (Fr./M. Univ. Bibl. Barth. 140, cep. XIV в., из монастыря Дизибоденберг близ Майнца; Liège. Bibl. de l'Université. 242, XV в., место создания не установлено). Изучение «Хроники» М. С. затрудняется отсутствием ее полного критического издания. В 1559 г. Й. Б. Герольд опубликовал по поздней франкфуртской рукописи (содержащей многочисленные интерполяции) 1-ю и 3-ю книги «Хроники». В 1844 г. для издания в сер. *Monumenta Germaniae Historica* Г. Вайц использовал ватиканский манускрипт, но ограничился только 3-й книгой и допустил значительное число ошибок; часть авторских пометок на полях была им пропущена.

«Хроника» состоит из пролога (в нем М. С. утверждает, что предложенная Дионисием Малым дата Рождества Христова несовместима с данными Евангелия, и предлагает собственную дату) и 3 книг. В 1-й книге представлены теоретические проблемы церковной компутистики,

приводятся обширные цитаты из сочинений Дионисия Малого и Беды Достопочтенного, полемика М. С. с этими авторами, а также последовательно изложена история человечества от сотворения мира до Рождества Христова. На основании собственных расчетов М. С., в частности, пришел к выводу, что от сотворения мира до Рождества Христова прошло 4182 года, а не 3952, как считал Беда Достопочтенный. Новая дата сотворения мира была основана на представлении о том, что небесные светила были сотворены в четверг, в день весеннего равноденствия (21 марта), на который пришлось и полнолуние. Стремясь «найти» недостающие 230 лет, М. С. указал на патриарха Каинана, чье имя фигурирует между Салой и Арфаксадом в родословии Христа в Евангелии от Луки (Лк 3. 36), а также в Септуагинте, но не упоминается в масоретском тексте кн. Бытие (*Verbist.* 2002. P. 287–301).

Вторая книга посвящена детальному описанию земной жизни Христа в соответствии с Евангелием, деятельности апостолов, а также повествованию о современных им событиях мировой истории, гл. обр. в Римском гос-ве. М. С. попытался реконструировать хронологию жизни Христа и сопоставить ее с другими хронологическими системами (олимпиады, годы правления рим. императоров, лунные циклы). На основании этого анализа М. С. пришел к выводу, что Рождество Христово в соответствии с «евангельской истиной» произошло на 22 года раньше, чем полагал Дионисий Малый.

В заключительной 3-й книге приведено последовательное изложение событий мировой истории от времени жизни Христа до 1076 г. В ватиканскую рукопись включено также написанное почерком самого М. С. продолжение до 1082 г. В качестве дополнений к «Хронике» в этой рукописи помещены хронологические таблицы, перечни ирл. правителей и Римских понтификов, пасхальные таблицы с заметками исторического содержания. Эта часть в значительной мере представляет собой компиляцию из средневек. исторических и агиографических сочинений, а также трудов отцов Церкви (*Baran-Kozlowski.* 2008. P. 335–336). М. С., особенно в теоретических рассуждениях о хронологии, тщательно помечал источник, из к-рого брал цитату, порой вплоть до указания главы или раздела, что не характерно для авторов XI в. Одним из первых средневек. авторов М. С. начал регулярно пользоваться датировкой событий временем «до Рождества Христова», предвосхитив совр. практику. В заключительной части М. С. опирался на личный опыт и использовал устные источники. Описывая борьбу за *инвеституру* между герм. императорами и папами Римскими, он избегал резких оценок. Вероятно, М. С. был сторонником имп. *Генриха IV* (1084–1105), поскольку не упоминает нек-рые политические неудачи императора (в т. ч. и покаяние в Каноссе в 1077), а также, как правило, называет папу *Григория VII* (1073–1085) именем Хильдебранд, к-рое тот носил до избрания на Папский престол.

Несмотря на небольшое число рукописей «Хроники» М. С., она оказала значительное влияние на средневек. историописание. С ней был знаком хронист Сигеберт из Жамблу († 1112), к-рый использовал заимствованные из нее материалы в «Liber decennalis» (1092), а также во «Всемирной хронике» (хронология доведена до 1111) и в «Каталоге знаменитых мужей» (ок. 1111). В 1086 г. в Англии Херефордский еп. Роберт в трактате «Excerptio de Chronica Mariani» (известно не менее 10 рукописей; см.: *Шмидт.* 2015) суммировал основные положения хронологической системы М. С. Из Херефорда копия «Хроники» М. С. в кон. XI в. (до 1095) попала в Вустер, где составила основу «Вустерской хроники», над к-рой работали, в частности, монахи Флоренций († 1118) и Иоанн († после 1140). В этой хронике была принята датировка в соответствии с эрой, предложенной М. С., хотя параллельно были отмечены и даты согласно Дионисию Малому. «Вустерская хроника» и основанные на ней компиляции активно распространялись в Англии в XII–XIII вв., нередко под заглавием «Хроника Мариана Скотта». С сочинением М. С. были также знакомы английские авторы XII в. Уильям из Малмсбери, Симеон Даремский, Ордерик Виталий, Генрих Хантингдонский, Гервазий Кентерберийский. Уильям из Малмсбери в «Деяниях английских королей» и «Деяниях английских епископов» дал высокую оценку учености М. С., но не стал однозначно высказываться в поддержку его взглядов. При этом, как обнаружила Э. Лоренс-Мейдерс, в пасхальных таблицах, к-рые Уильям как регент хора составил для аббатства Малмсбери, он исходил именно из предложенной М. С. даты Рождества Христова. В Англии идеи М. С. получили особенно широкое распространение: еще в нач. XIV в. в их поддержку высказывался богослов-доминиканец Николас Тривет (*Nothaft C. P. E.* Nicholas Trevet and the Chronology of the Crucifixion // The Mediaeval Journal. Turnhout, 2012. Vol. 2. N 2. P. 55–76). Хронологическая система М. С. наряду с другими использована в ирл. «Ольстерских анналах» (XV в.; см.: *Verbist.* 2002. P. 334). Вместе с тем к XI–XII вв. хронологическая система Дионисия Малого стала уже общепризнанной в католич. мире. Ни М. С., ни др. ее критики не смогли привлечь на свою сторону достаточное число ученых или церковных иерархов, поэтому вопрос о пересмотре даты Рождества Христова в средние века не обсуждался.

М. С. не следует путать с его современником Марианом Скоттом (ирл. имя — Муредах, сын Робартаха; † между 1080 и 1083), монахом, переписчиком книг и основателем ирландского бенедиктинского монастыря св. Петра (впосл. св. Иакова) в Регенсбурге (ок. 1070). К нач. XIII в. эта обитель стала центром бенедиктинской конгрегации, включавшей ирландские монашеские общины (Schöttenkloster) на герм. землях. В нее входил также ирл. монастырь Пресв. Девы Марии, существовавший в Киеве, вероятно, со 2-й пол. XII до 30-х гг. XIII в. (*Flachenecker H.* Schöttenkloster: Irische Benediktinerkonvente im hochmittelalterlichen Deutschland. Paderborn, 1995. S. 83–107). Мариан Скотт Регенсбургский почитается как блаженный Римско-католической Церкви (пам. 16 февр.); во 2-й пол. XII в. было составлено его Житие (BHL, N 5527; ActaSS. Febr. T. 2. P. 361–372), в котором, в частности, приводятся сведения о путешествии регенсбургского мон. Маврикия в Киев в 1-й четв. XII в. (Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 2010. Т. 4: Западноевроп. источники. С. 285–287).

Соч.: Chronica / Ed. J. B. Herold. Basileae, 1559; Chronicon a. 1–1082 / Ed. G. Waitz // MGH. SS. T. 5. P. 481–564.

Ист.: The Chronicle of *John of Worcester* / Ed. R. R. Darlington, P. McGurk. Oxf., 1995–1998. Vol. 2–3; *William of Malmesbury.* Gesta regum Anglorum / Ed. R. A. B. Mynors, compl. by R. M. Thomson, M. Winterbottom. Oxf., 1998–1999. 2 vol.; *idem.* Gesta pontificum Anglorum / Ed. R. M. Thomson, M. Winterbottom. Oxf., 2007. 2 vol.

Лит.: *MacCarthy B.* The Codex Palatino-Vaticanus, N 830. Dublin, 1892; *Stevenson W. H.* A Contemporary Description of the Domesday Survey // EHR. 1907. Vol. 22. P. 72–84; *Brincken A. D., von den.* Marianus Scottus: Unter besonderer Berücksichtigung der nicht veröffentlichten Teile seiner Chronik // DA. 1961. Bd. 17. S. 191–238; *eadem.* Marianus Scottus als Universalhistoriker iuxta veritatem Evangelii // Die Iren und Europa im früheren Mittelalter / Hrsg. H. Löwe. Stuttg., 1982. Bd. 2. S. 970–1009; *Cordoliani A.* L'Activité computistique de Robert, évêque de Hereford // Mélanges offerts à R. Crozet / Éd. P. Gallais, Y.-J. Riou. Poitiers, 1966. Vol. 1. P. 333–340; *Verbist P.* Reconstructing the Past: The Chronicle of Marianus Scottus (d. 1082) // Peritia. Turnhout, 2002. Vol. 16. P. 284–334; *idem.* Duelling with the Past: Medieval Authors and the Problem of the Christian Era, c. 990–1135. Turnhout, 2010; *Baran-Kozlowski W.* Chronicon by Marianus Scotus — between Computistic and Historiography: World Chronicles and the Search for a Suitable Chronology of History // Quaestiones medii aevi novae. Warsz., 2008. Vol. 13. P. 313–347; *Nothaft C. P. E.* Dating the Passion: The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200–1600). Leiden, 2012; *idem.* An 11th-Cent. Chronologer at Work: Marianus Scottus and the Quest for the Missing 22 Years // Speculum. Camb., 2013. Vol. 88. P. 457–482; *Lawrence-Mathers A.* John of Worcester and the Science of History // JMedH. 2013. Vol. 39. N 3. P. 255–274; *Шмидт Г. А.* Фрагменты глосс к «Психомахии» Пруденция в «Руководстве по хронологии» (РНБ, Lat. O. v. IV № 1, 1-я пол. XII в.) // Люди и тексты: Ист. альм., 2014. М., 2015. С. 131–160; *Мереминский С. Г.* Формирование традиции: Англ. историописание 2-й пол. XI — 1-й пол. XII вв. М., 2016.

С. Г. Мереминский

МАРИА́НЕ (офиц. название — Конгрегация клириков Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии; лат. Congregatio Clericorum Marianorum sub titulo Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae (M. I. C.)), католич. монашеский орден (Ordo Immaculatae Conceptionis Beatissimae Mariae Clericorum Regularium Marianorum), основанный в 1673 г. католич. святым польск. пресв. Станиславом Папчинским и утвержденный папой Римским *Иннокентием XII* в 1699 г.; стараниями католич. блж. пресв. (впосл. архиепископ) Юргиса Матулайтиса возрожден 28 нояб. 1910 г. в качестве конгрегации регулярных клириков. Девиз М.— «Pro Christo et Ecclesia» (За Христа и Церковь), гербом является изображение Пресв. Девы Марии в бело-голубом облачении с цветком лилии в правой руке, с 12

Герб Конгрегации клириков Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии

звездами вокруг головы, а также с лунным серпом и со змеем, находящимися под ногами; золотое сияние имеется вокруг всего образа Девы Марии, расположенного на голубом фоне гербового щита, имеющего внизу девиз конгрегации. Гимн М.— «Mater Dei Immaculata». Изначально орденским облачением являлся белый хабит, после преобразования М. в конгрегацию члены ордена носят одежды приходских клириков той местности, где совершают служение.

Согласно конституции, М. являются институтом понтификального права, т. е. конгрегация подчинена непосредственно Папскому престолу, ее возглавляет *генеральный настоятель,* избираемый на 6 лет генеральным капитулом. Допускается переизбрание генерального и провинциального настоятелей на 2-й срок, однако нельзя занимать эти посты более 2 сроков подряд. Генеральным и провинциальным настоятелями могут быть только пресвитеры, принесшие вечные монашеские обеты. Генеральный капитул созывается генеральным настоятелем на ординарную (раз в 6 лет) или экстраординарную сессию. На генеральный капитул собираются региональные делегаты, представляющие всю полноту конгрегации. Перед Папским престолом представителем от конгрегации является генеральный прокуратор, назначаемый генеральным настоятелем сроком на 6 лет. В руководстве конгрегацией генеральному настоятелю помогает совет, состоящий из заместителя и 3 генеральных советников.

Основатель ордена Ян Папчинский, происходивший из семьи кузнеца, получив образование в коллегиях *иезуитов* в Ярославе, во Львове и в Рава-Мазовецке, а также в коллегии ордена *пиаристов* в Подолинце (ныне Словакия), в июле 1654 г. вступил в новициат этого ордена из-за его особого посвящения Пресв. Деве Марии. При вступлении в новициат при Подолинецком мон-ре Папчинский получил монашеское имя Станислав (Станислав Иисуса и Марии) и 22 июля 1656 г., после прохождения новициата, принес монашеские обеты, став 1-м в истории поляком в ордене пиаристов. 12 марта 1661 г. Папчинский был рукоположен во пресвитера, после чего преподавал в Варшавской коллегии, получив известность как проповедник и духовник, став личным исповедником нунция в Речи Посполитой архиеп. Антонио Марии Пиньятелли дель Растрелло (впосл. папа *Иннокентий XII*). Однако из-за разногласий с местным руководством пиаристов по поводу соблюдения положений устава ордена 11 дек. 1670 г. пресв. С. Папчинский был освобожден от монашеских обетов и покинул орден.

Устроившись капелланом в усадьбу Я. Карского в Любоче (близ г. Нове-Място-над-Пилицон), пресв. С. Папчинский задумал создать новый посвященный Пресв. Деве Марии монашеский орден со строгим уставом, получив одобрение этого проекта у Познанского еп. Стефана Вежбовского. Составив первые правила для буд. ордена (Norma vitae), в сент. 1671 г. пресв. С. Папчинский впервые облачился в белый монашеский хабит, напоминавший о Непорочном зачатии Пресв. Девы Марии. Вскоре к пресв. С. Папчинскому присоединился отставной военный Станислав Краевский, до этого пытавшийся вести отшельнический образ жизни в Пуще-Корабевицке (совр. Пуща-Маряньска), и на принадлежавшей Краевскому земле был построен 1-й мон-рь буд. ордена. Датой основания ордена считается 24 окт. 1673 г., когда этот дом-монастырь посетил коадъютор Жямайтийского диоцеза еп. Станислав Яцек Свенцицкий, который временно утвердил написанный пресв. С. Папчинским устав, а также благословил первых насельников.

В 1677 г. Познанский еп. С. Вежбовский передал М. храм в честь Сионской горницы с помещениями в Гура-Кальварье (близ Варшавы), где с 1670 г. создавался религ. центр из мон-рей различных монашеских

орденов. 21 апр. 1679 г. М. получили от еп. С. Вежбовского каноническое утверждение. Задачами ордена провозглашались распространение почитания Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии (догмат провозглашен в 1854 папой Римским *Пием IX*), особое молитвенное попечение о душах в чистилище, а также помощь приходскому духовенству в делах проповедничества, катехизации и пастырского окормления. М. стали 1-м монашеским орденом, основанным в Речи Посполитой, и пользовались покровительством польск. кор. Яна III Собеского. 20 марта 1681 г. существование М. получило одобрение со стороны папы Римского *Иннокентия XI,* однако папа не предоставил ордену утвержденный устав, сохранив его во власти правящего епископа, и члены ордена не могли принести вечные (торжественные) монашеские обеты. В 1690 г. пресв. С. Папчинский отправился в пешее паломничество в Рим, чтобы просить об утверждении устава М., но прибыл туда в момент вакации Папского престола после смерти папы Римского *Александра VIII.*

Летом 1698 г. в Гура-Кальварье состоялся 1-й генеральный капитул ордена, на к-ром генеральным прокуратором был избран пресв. Й. Козловский, направленный в Рим для получения папского утверждения устава М. Однако Конгрегация по делам епископов и монашествующих отказалась рассматривать устав нового ордена, сославшись на канон *Латеранского IV Собора* об ограничении создания монашеских орденов с новыми уставами, поэтому пресв. Й. Козловский ходатайствовал перед Папским престолом об утверждении ордена М. на основе «Правила следования десяти добродетелям Пресвятой Богородицы» (Regula Decem Beneplacitorum Beatissimae Virginis Mariae) ордена *францисканцев.* 21 сент. 1699 г. генеральный министр францисканцев пресв. Маттео де Санто Стефано признал М. как структуру внутри своего ордена, и 24 нояб. того же года папа Иннокентий XII бреве «Exponi nobis nuper» разрешил М. приносить торжественные обеты на основе «Правила...». 14 апр. 1701 г. на 2-м генеральном капитуле М., состоявшемся в Гура-Кальварье под рук. пресв. С. Папчинского, члены ордена приняли «Правило...» в качестве устава, и 6 июня того же года пресв. С. Папчинский первым принес торжественные монашеские обеты перед нунцием в Речи Посполитой архиеп. Франческо Пиньятелли, племянником папы Иннокентия XII, а 5 июля в орденском храме в честь Сионской горницы в Гура-Кальварье пресв. С. Папчинский принял торжественные монашеские обеты у остальных М.

После смерти пресв. С. Папчинского (17 сент. 1701) генеральным настоятелем М. до 1715 г. (с небольшими перерывами) был пресв. Й. Козловский, возглавлявший орден также с 1725 по 1728 г., при котором начались внутренние разногласия относительно деятельности М.: часть братьев выступала за затворнический «созерцательный» (контемплативный) образ жизни, другие настаивали на необходимости активной деятельности по миссионерству и катехизации в миру. В 1716 г. викарий Луцкого еп-ства еп. Адам Францишек Ксаверий Ростковский, к-рому было поручено разрешение споров в ордене, распорядился прекратить прием в новициат новых послушников, закрыть дома-монастыри М. и направил почти всех членов ордена на пастырское служение по приходам (т. н. Ростковское рассеяние). Однако в 1722 г. Познанский еп. Ян Йоахим Тарло разрешил М. вернуться в мон-ри и провести генеральный капитул ордена, на котором пресв. Й. Козловскому было поручено вновь выступить в качестве генерального прокуратора в переговорах с Папским престолом об утверждении статута ордена и о его выведении из юрисдикции местного епископата. 3 сент. 1723 г. папа Римский *Иннокентий XIII* бреве «In supremo militantis Ecclesiae» утвердил конституцию М., но оставил орден в ведении францисканцев, представителя к-рых направляли на капитулы М. в качестве председателя, утверждавшего принимаемые решения. Кардиналом-протектором (см. в ст. *Кардинал*) М. в Риме становился кардинал-протектор ордена францисканцев. Нахождение М. под опекой францисканцев часто приводило к конфликтным ситуациям, но она была отменена лишь 10 марта 1786 г. декретом Конгрегации по делам епископов и монашествующих. 17 нояб. того же года папа Римский *Пий VI* утвердил новый статут ордена, пожаловав ему 27 марта 1787 г. все привилегии монашеского ордена католич. Церкви.

Расцвет ордена, начавшийся во 2-й пол. XVIII в., был связан с деятельностью генеральных настоятелей М. пресв. К. Вышинского (1737–1741, 1747–1750) и пресв. Р. Новицкого (1776–1788). Деятельность ордена вышла за пределы Польши: были основаны мон-ри М. в Рясне под Брестом (1749) и в Мариамполе (ныне Мариямполе, Литва) (1750). Всего на территории Речи Посполитой во 2-й пол. XVIII в. имелось 12 мон-рей М. В 1753 г. пресв. К. Вышинский посетил Португалию, где по желанию кор. Жозе I в 1754 г. был основан первый из 4 монастырей ордена в этой стране. Бреве от 23 февр. 1779 г. папа Пий VI разрешил *цистерцианцам* продать М. здание бывшего цистерцианского монастыря в Риме с прилегающим к нему храмом святых Вита и Модеста, где 14 июля была открыта резиденция генерального прокуратора ордена. Однако в 1798 г. монастырь в Риме был закрыт после захвата Папского гос-ва французской армией и провозглашения Римской республики. В 1834 г. в результате антиклерикальной политики правительства вместе с др. католич. мон-рями были закрыты и мон-ри М. в Португалии. После разделов Польши между Россией, Австрией и Пруссией в XVIII в. большинство мон-рей М. оказалось в Российской империи, где власти рассматривали орден, исторически связанный с Польшей, как оплот польского национализма. В 1844 г. по требованию властей генеральный настоятель ордена пресв. С. Пужицкий сложил с себя полномочия, после чего он был отправлен в ссылку в Сибирь на 9 лет. В 1846 г. на поселение в Иркутск был выслан пресв. Кшиштоф Шверницкий, где в 1856 г. он стал настоятелем местного католич. прихода в честь Успения Пресв. Девы Марии; в 1888 г. в связи с 50-летием его священства папой Римским *Львом XIII* ему был пожалован почетный титул «Апостол Сибири». 25–26 сент. 1859 г. в Скужеце (ныне Польша) состоялся 38-й генеральный капитул, ставший для ордена последним. После подавления Польского восстания 1863–1864 гг. генеральный настоятель ордена пресв. А. Р. Вильчинский был отправлен для проживания в мон-рь Мариамполя, где 9 февр. 1865 г. его принудили к отречению от должности генерального настоятеля. К 1865 г. были закрыты

все мон-ри М., кроме мон-ря в Мариамполе, куда был запрещен прием новых членов. Мн. члены ордена были сосланы, часть М. отправилась вслед за польск. и литов. эмигрантами в США, где занималась пастырским окормлением этих диаспор. К нач. XX в. в живых оставалось всего неск. членов ордена.

Возрождение М. в качестве конгрегации связано с деятельностью архиеп. Ю. Матулайтиса, происходившего из семьи крестьян дер. Люгине Мариампольского у. Сувалкской губ. и получившего начальное образование в школе в Мариамполе. Уже будучи профессором кафедры христ. социологии в католич. ДА в С.-Петербурге, пресв. Ю. Матулайтис обратил внимание на мон-рь М. в его родном Мариамполе в тот момент, когда орден находился на грани исчезновения, т. к. в живых оставалось всего 2 его члена: живший в Мариамполе генеральный настоятель ордена пресв. В. Сенковский и 78-летний пресв. Б. Пелясинский, живший в Гура-Кальварье (An. Pont. Cath. 1913. P. 499). Получив поддержку пресв. В. Сенковского, в 1909 г. пресв. Ю. Матулайтис отправился в Рим, где добился от Конгрегации по делам монашествующих разрешения на вступление в орден М. без прохождения положенных этапов послушания, а также получил одобрение плана возрождения ордена. 29 авг. того же года втайне от российских властей пресв. Ю. Матулайтис принес монашеские обеты перед суффраганом Варшавского архиепископства еп. Станиславом Казимежом Рушкевичем в присутствии пресв. В. Сенковского.

15 сент. 1910 г. папа Римский *Пий X* одобрил разработанный пресв. Ю. Матулайтисом устав новой конгрегации, в котором М. отказывались от строгого образа жизни и становились конгрегацией пресвитеров, также упразднялось ношение белого хабита, к-рый заменялся черной сутаной секулярного (приходского) клирика. 28 нояб. того же года конгрегация М. была учреждена декретом Конгрегации по делам монашествующих. Оставаясь профессором католич. ДА, Ю. Матулайтис открыл в С.-Петербурге тайный новициат, где 1-м послушником стал литовец Пранцишкус Петрас (Франтишек Петр) Бучис (1872–1951). После смерти пресв. В. Сенковского (10 апр. 1911) 14 июля 1911 г. в Гелгаудишкисе (близ Мариамполя) состоялся 1-й генеральный капитул новой конгрегации, на к-ром присутствовали всего 3 члена, избравшие генеральным настоятелем конгрегации пресв. Ю. Матулайтиса. В том же году он выехал в Швейцарию, куда перевел новициат М., открытый там уже легально. В 1913 г. пресв. Ю. Матулайтис направил неск. М. для окормления литов. диаспоры в США.

После оставления во время первой мировой войны российской армией Варшавы пресв. Ю. Матулайтис открыл там мон-рь М., а в марте 1918 г. основал мон-рь и новициат в Мариамполе, где организовал новый центр конгрегации. 23 окт. 1918 г. папа Римский *Бенедикт XV* назначил пресв. Ю. Матулайтиса епископом Виленским, разрешив сохранить также руководство конгрегацией. В 1922 г. в США были направлены неск. М. для окормления польск. диаспоры. В 1925 г. генеральная курия М. была переведена из Мариамполя в Рим на Виа-Корсика, где был открыт международный учебный центр конгрегации, куда со всего мира направлялись ее члены для получения высшего образования в папских ун-тах и ин-тах. 1 сент. того же года еп. Ю. Матулайтис был возведен папой Римским *Пием XI* в достоинство титулярного архиепископа Адулисского и 7 дек. того же года назначен апостольским визитатором Литвы, где М. стали одной из наиболее динамично развивающихся конгрегаций. К 1927 г. в конгрегации состояло ок. 300 членов. После смерти архиеп. Ю. Матулайтиса (27 янв. 1927; причислен к лику блаженных католической Церкви папой Римским *Иоанном Павлом II* 28 июня 1987) генеральным настоятелем конгрегации стал пресв. (впосл. епископ) П. П. Бучис. 27 янв. 1930 г. папа Пий XI утвердил конституцию конгрегации (Constitutiones Congregationis Clericorum Regularium Marianorum), в основном подготовленную архиеп. Ю. Матулайтисом. В том же году пресв. П. П. Бучис учредил польскую провинцию конгрегации в честь Божественного Провидения и амер. провинцию во имя св. Казимира с центром в Чикаго (шт. Иллинойс). Перед второй мировой войной конгрегация насчитывала ок. 450 чел. в более чем 20 домах-монастырях, объединенных в польск., литов. и амер. провинции.

Нек-рые М. придерживались визант. обряда, осуществляли униональную пропаганду среди русских эмигрантов и были тесно связаны с деятельностью русских католиков восточного обряда, напр. с еп. Андреем Катковым (1916–1995), занимавшим должность «рукополагающего прелата византийского обряда в Риме», и еп. П. П. Бучисом. В 1963–1969 гг. конгрегацию возглавлял белорусский греко-католич. еп. Чеслав Сипович, занимавший пост апостольского визитатора для белорусских греко-католиков в эмиграции. Члены конгрегации способствовали учреждению Папским престолом 20 мая 1928 г. апостольского экзархата в Харбине для окормления перешедших в унию русских эмигрантов, оказавшихся в Китае; 31 мая того же года экзархат возглавил марианин пресв. Фабиан Абрантович. В 1937 г. в Харбине был открыт новициат конгрегации. В сент. 1939 г. пресв. Ф. Абрантович, будучи с визитом в Польше, оказался на территории, оккупированной Красной Армией, в окт. был арестован и впоследствии скончался в Бутырской тюрьме в Москве. Его преемником на посту апостольского экзарха в Харбине стал также марианин пресв. Андрей Цикото, являвшийся в 1933–1939 гг. генеральным настоятелем конгрегации.

Вторая мировая война, а также присоединение Прибалтийских государств к СССР крайне ограничили деятельность М. на исторически родных для них землях. В февр. 1943 г. пресвитеры-мариане Антоний Лещевич и Ежи Кашира были убиты нем. карателями в Росице (ныне Витебская обл., Белоруссия), поскольку отказались покинуть своих прихожан, обвиненных в сотрудничестве с партизанами. 13 июня 1999 г. в Варшаве папа Римский Иоанн Павел II провозгласил их мучениками за веру и причислил к лику блаженных католической Церкви. 30 июня 1941 г. в г. Друя (ныне Белоруссия) советскими солдатами был похищен и убит пресв. Эугеньюш Кулеша. Многие прибалтийские М. были репрессированы в СССР, в т. ч. лат. пресв. В. Пентюшс (в 1948 приговорен к 10 годам заключения; впоследствии был преподавателем Рижской католич. ДС), литовский пресв. П. Рачюнас (в 1949 приговорен к 25 годам заключения), латвийский пресв. Я. Мендрикс (в 1950

приговорен к 10 годам заключения, погиб в лагере в Воркуте в авг. 1953), литов. пресв. В. Шауклис (приговорен к 10 годам заключения), литов. пресв. П. Адомайтис (провел в лагере и в ссылке более 20 лет). В Польше в 1949 г. к 6 годам заключения был приговорен пресв. З. Трушинский, служивший во время Варшавского восстания 1944 г. дивизионным капелланом и много сделавший в годы нем. оккупации для спасения евреев. В 1948 г. апостольский экзарх в Харбине архим. А. Цикото был арестован кит. коммунистами и выдан советским властям, приговорен к 25 годам заключения, в 1952 г. году погиб в лагере. С нач. 60-х гг. по 1982 г. в Литовской ССР фактически под домашним арестом находился еп. Винцентас Сладкявичюс, возведенный в 1988 г. папой Иоанном Павлом II в достоинство кардинала и в 1989 г. назначенный архиепископом Каунасским. Неск. М. были видными деятелями католич. Церкви в СССР, в т. ч. архиеп. Людас Повилонис, бывший апостольским администратором Каунаса в 1979–1988 гг., а также назначенный в 1967 г. настоятелем католич. храма св. Людовика в Москве пресв. Станислав Мажейка, к-рый до 1992 г. окормлял католиков лат. обряда. 31 мая 2003 г. в С.-Петербурге архиеп. Тадеуш *Кондрусевич* начал беатификационный процесс прославления мучеников за веру, в т. ч. пресвитеров-мариан Я. Мендрикса, Э. Кулеши, Ф. Абрантовича и А. Цикото.

В послевоенные годы получила широкое развитие деятельность М. в деле пастырского окормления прежде всего польской и литовской диаспоры в США и странах Зап. Европы. В 1948 г. в США была создана 2-я амер. провинция конгрегации — во имя св. Станислава Костки с центром в г. Стокбридж (шт. Массачусетс); с 24 окт. 2006 г. обе амер. провинции объединены в провинцию во имя Пресв. Девы Марии — Матери Милосердия, насчитывающую ныне 10 домов-монастырей (в т. ч. в Вашингтоне) с более чем 80 членами, среди к-рых более 50 пресвитеров. После второй мировой войны члены конгрегации стали совершать служение среди польск. диаспоры в Великобритании, где в наст. время действует 2 духовных центра М. на территории Б. Лондона, относящиеся к польск. провинции конгрегации. В 1954 г. М. был возвращен мон-рь Балсаман к югу от Брагансы (Португалия); ныне на территории Португалии действует викариат конгрегации, объединяющий 3 дома-монастыря, в т. ч. в *Фатиме* — месте явлений Пресв. Девы Марии в 1917 г., одном из мировых паломнических центров католической Церкви. С кон. 60-х гг. М. служат в ФРГ, где действует мон-рь в г. Медлинген (Бавария), ныне относящийся к польск. провинции.

Амер. М. развивали миссию конгрегации в странах Лат. Америки, уже в 1939 г. амер. провинция во имя св. Казимира отправила первых М. для работы в Аргентину; в 1964 г. 5 М. приступили к миссионерскому служению в Бразилии, где в 1998 г. была создана провинция в честь Божественного Милосердия, ныне насчитывающая ок. 50 членов, более 30 из которых пресвитеры. В Австралии М. окормляют общину рус. католиков вост. обряда и общину литовских католиков в Аделаиде. На Филиппинах расположен азиатский викариат конгрегации, имеющий 3 центра (в Кесон-Сити, Давао и Эль-Сальвадоре). В 1984 г. М. начали служение в Руанде, где позже был образован викариат конгрегации. В 1999 г. началась деятельность М. в Камеруне, где был создан викариат с 3 центрами.

Летом 1984 г., после введения в 1983 г. нового Кодекса *канонического права*, на чрезвычайном генеральном капитуле в Риме была принята новая конституция М., утвержденная 25 марта 1986 г. декретом Конгрегации по делам монашествующих и светских ин-тов и 27 янв. 1988 г. обнародованная генеральным настоятелем пресв. Дональдом Петрайтисом (в день памяти блж. Ю. Матулайтиса); ряд изменений, получивших одобрение Конгрегации по делам ин-тов посвященной жизни и об-в апостольской жизни, были внесены в конституцию в 2005 и 2011 гг. В новой конституции М. в офиц. названии конгрегации как анахронизм было удалено слово «регулярные» в отношении клириков.

В наст. время конгрегация разделена на 3 провинции (Божественного Провидения в Польше, Пресв. Девы Марии — Матери Милосердия в США и Божественного Милосердия в Бразилии) и 7 викариатов (азиатский, камерунский, латинский, литовский, португальский, руандийский и украинский), располагающих 79 домами и резиденциями. Наиболее крупной является польск. провинция в честь Божественного Провидения: к ней относятся 19 домов-монастырей в Польше, Белоруссии (в Минске, Борисове, Орше, Росице и Жодино), Чехии (в Праге, Градеке и Брумов-Бильнице), Словакии (в Крупине), а также в Казахстане (миссии в Караганде и в Тайынше). В 1991–2011 гг. католич. Церковь в Казахстане возглавлял марианин архиеп. Ян Павел Ленга. Литов. викариат состоит из домов-монастырей в Вильнюсе и Каунасе, а также в Мариямполе — одном из главных духовных центров М., где в их ведении находится малая базилика во имя арх. Михаила, под к-рой погребен блж. Ю. Матулайтис. Лат. приорат включает дома-монастыри в Даугавпилсе, Резекне и Вилянах; укр. викариат включает дома-монастыри в Хмельницком, Городке (Хмельницкая обл.), Могилёве-Подольском, Харькове и Черновцах. После распада СССР в Белоруссии вышедшие из подполья греко-католич. общины возглавил марианин пресв. Ян Сергей Гаек, назначенный папой Иоанном Павлом II в 1994 г. апостольским визитатором для греко-католиков Белоруссии и получивший в 1996 г. сан архимандрита.

На 2016 г. в конгрегации состоит примерно 500 чел., среди к-рых ок. 350 пресвитеров, 50 братьев (с постоянными и временными обетами) и 100 семинаристов, новициев и постулантов. С 10 февр. 2011 г. конгрегацию возглавляет 39-й генеральный настоятель польск. пресв. Анджей Пакула.

16 сент. 2007 г. в санктуарии во имя Пресв. Богородицы Скорбящей – Королевы Польши в Лихень-Стары (Польша) специальный представитель папы Римского Бенедикта XVI, гос. секретарь Папского престола кард. Тарчизио Бертоне совершил церемонию беатификации основателя М. пресв. С. Папчинского, закончив беатификационный процесс, продолжавшийся с большими перерывами с 1767 г. 21 янв. 2016 г. папа Римский *Франциск* официально подтвердил произошедшее по заступничеству блж. Станислава чудо и 5 июня 2016 г. совершил его канонизацию.

Ист.: An. Pont. Cath. 1913. P. 499; *Матулайтис-Матулевич Г.* Духовный дневник. Варшава, 1998; *Papczyński S.* Pisma zebrane. Warsz., 2007; Constitutions and Directory of the Con

gregation of Marian Fathers of the Immaculate Conception of the Most Blessed Virgin Mary. R.; Stockbridge, 2011; Album of the Deceased Members of The Congregation of Marian Fathers of the Immaculate Conception of the Most Blessed Virgin Mary, 1700–2013. Stockbridge, 2013; Kataliku̧ žinynas, 2014. [Vilnius], 2013. P. 181–182.

Лит.: *Vaišnora J.* Dievo tarnas Arkivyskupas Jurgis Matulaitis (Matulevičius). Putnam, 1953; *Yla S.* Vyskupas Pranas Brazys. N. Y., 1969; *Kučas A.* Arkivyskupas Jurgis Matulaitis-Matulevičius: Gyvosios krikščionybės apaštalas. Chicago, 1979; *Rogalewski T.* Teologiczne podstawy życia chrześcijańskiego w nauczaniu Założyciela i Odnowiciela Zgromadzenia Księży Marianów. Warsz.; Lublin, 1996; *idem.* Theological Foundations of the Christian Life in the Teaching of the Founder and the Renovator of the Congregation of Marians. Stockbridge, 1999; *idem.* Stanisław Papczyński (1631–1701): Założyciel Zgromadzenia Księży Marianów, inspirator mariańskiej szkoły duchowości. Lublin, 2001; *idem.* W służbie Maryi: Stanisław Papczyński (1631–1701): założyciel Zgromadzenia Księży Marianów. Warsz., 2002; *idem.* Żywot Stanisława Papczyńskiego. Warsz., 2007; *Mączyński A. R., Talar M. P.* Three Centuries with Mary Immaculate as Patroness: A Brief History of the Marians of the Immaculate Conception. Stockbridge, 1997; *Proczek Z., Jeau E. S.* The Servant of Mary Immaculate. Stockbridge, 1997; *Bukowicz J.* The Marian Martyrs of Rosica: Accounts of the Heroic Witness of Blessed George Kaszyra and Blessed Anthony Leszczewicz. Stockbridge, 2000; *idem.* Świadkowie wiary: Marianie prześladowani przez hitleryzm i komunizm. Warsz., 2001; *Totoraitis J., Jakimowicz B., Bukowicz J.* Zakon Marianów od kasaty do odnowienia. Warsz., 2002; *Пономарёв В. П.* Архиепископ Матулайтис // Покров: Альм. рос. католиков. М., 2003. Вып. 16. С. 55–102; *Sydry S., Totoraitis J., Jakimowicz B.* Zgromadzenie Księży Marianów od założenia do odnowienia. Puszcza Mariańska, 2004; *Kosmowski J.* Marianie w latach 1787–1864. Lublin; Warsz., 2004; *Górski T.* Błogosławiony Jerzy Matulewicz. Warsz., 2005; *Zalewski R.* Blessed Stanislaus Papczyński: A Holy Man for Our Time. Stockbridge, 2007; *Matulis S., Piętka R.* Marianie za błogosławionego Jerzego Matulaitisa-Matulewicza. Warsz.; Lublin, 2008; *Pakuła A.* Duchowość zakonna według Stanisława Papczyńskiego i wczesnej tradycji Zgromadzenia Księży Marianów. Warsz.; Lublin, 2010; *Kosmowski J., Pakuła A.* Charism of the Marian Fathers Throughout the Centuries. Stockbridge, 2011; *Mączyński A.* Geneza habitu mariańskiego: Krótkie studium historyczne // Ephemerides Marianorum. Licheń Stary, 2013. T. 2. S. 515–546.

А. Г. Крысов

МАРИ́И МАГДАЛИ́НЫ СВЯТО́Й РАВНОАПО́СТОЛЬНОЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Белоцерковской и Богуславской епархии УПЦ), находится в г. Белая Церковь Киевской обл. (Украина). Основан решением Свящ. Синода УПЦ от 15 апр. 1997 г. при каменной ц. во имя св. равноап. Марии Магдалины (1843). Храм строился на средства, завещанные гр. А. В. Браницкой (племянница кн. Г. А. *Потёмкина*), и был освящен 13 июня 1843 г. митр. Киевским свт. *Филаретом (Амфитеатровым)*. В сер. 60-х гг. XIX в. настоятелями храма были протоиереи Петр Орловский и Симеон Левицкий. С 1899 г. производился ремонт и расширение церкви. В 1859 г. по инициативе прот. Петра Лебединцева при храме открылась правосл. церковноприходская школа с отдельным помещением.

Монастырь равноап. Марии Магдалины в г. Белая Церковь, Киевская обл.

В 1938 г. храм был закрыт, в нем устроили зернохранилище, а затем военный склад. В 1941 г. церковь была открыта, в 1987–1990 гг. проводился капитальный ремонт, выполнена новая роспись.

К авг. 2016 г. в М. М. м. построены 2 каменных корпуса, ограда со св. воротами и с надвратной церковью. Среди святынь мон-ря — икона Спасителя, установленная в храме св. Марии Магдалины в память отмены в 1861 г. крепостного права, образ равноап. Марии Магдалины с частицей мощей, Иверская икона Божией Матери, образ Божией Матери «Всех скорбящих Радость».

Первый монашеский постриг совершен в 1999 г. К авг. 2016 г. в М. М. м. проживали настоятельница игум. Фотина (Бондаренко) и 17 насельниц.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: *Дятлов В.* Мон-ри УПЦ: Справ.-путев. К., 1997. С. 35.

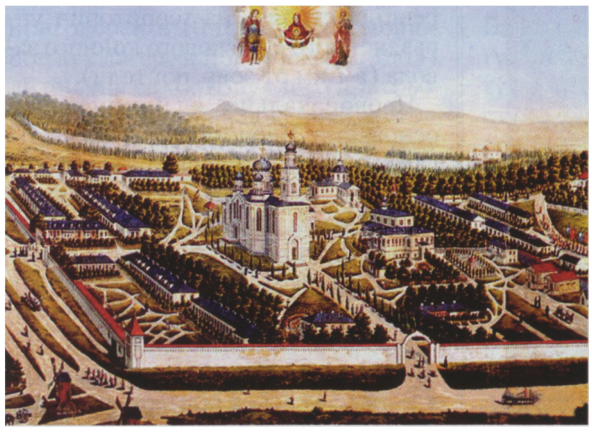
Д. Б. Кочетов

МАРИ́И МАГДАЛИ́НЫ СВЯТО́Й РАВНОАПО́СТОЛЬНОЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Ейской епархии Кубанской митрополии), находится в ст-це Роговской Тимашёвского р-на Краснодарского края. Учрежден в 1848 г. как общежительная пустынь указом имп. *Николая I Павловича* на земле Черноморского казачьего войска. Обитель решили строить на территории упраздненного Войскового конного завода (в 7 км от совр. обители).

Первоначально с инициативой основания Черноморской женской Марие-Магдалинской пустыни выступили наказной атаман войска Г. А. Рашпиль и 1-й Кавказский и Черноморский еп. *Иеремия (Соловьёв)*. 22 июня 1846 г. атаман писал командующему войсками на Кавказской линии и в Черномории Н. С. Завадовскому о том, что «учреждение в Войске женской обители, как следствие народной религиозной потребности, не может не быть полезным, потому что, во-первых, и главнее всего оно будет питать живое народное усердие к религии, во-вторых, в нем (монастыре) обретут последнее утешение молитвы и христианского вспомощения беспомощные старицы и вдовы... в-третьих, при отсутствии до настоящего времени в Войске учебных заведений, женская обитель... могла бы служить... местом воспитания женского юношества» (ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 1911, 1919, 2869, 2885). Согласившись с аргументами Рашпиля, Завадовский обратился с прошением о возможности учреждения обители к Кавказскому епископу, к-рый одобрил это начинание.

Днем открытия М. М. м. считается 11 дек. 1848 г., когда имп. Николай I утвердил Положение Военного совета, который, «рассмотрев представление Департамента Военных поселений», предложил учредить «в Черномории» пустынь для «лиц женского пола собственно войскового сословия», стариц и вдов казаков, потерявших детей и мужей. Сестрам отводилось «пустопорожнее, принадлежащее войску место» на р. Кирпили (Там же. Ф. 574. Оп. 1. Д. 155. Л. 1–2).

Первоначально в М. М. м. были переведены 14 монашествующих казачек из Ладинского Покровского мон-ря Полтавской губ., Лебединского Николаевского мон-ря Киевской губ. и *немировского во имя Святой Троицы монастыря;* настоятельницей выбрали мон. Митрофанию (Золотаревскую), возведенную в Ставрополе в сан игумении. Согласно принятому Положению о пустыни, для охраны зданий и ведения хозяйства были назначены 8 казаков. Еще весной 1849 г. было отремонтировано «довольно большое жилое помещение», в котором проживали



Черноморская жен. пустынь равноап. Марии Магдалины. Хромолитография. Кон. XIX в.

сестры. 22 сент. 1849 г. была заложена и 9 апр. 1850 г. освящена деревянная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы.

При обсуждении вопроса о выделении земли с Тифлисским начальством было решено отвести пустыни 171 дес. земли. 30 сент. 1850 г. рескриптом командующего Отдельным Кавказским корпусом мон-рю передали участок земли по р. Кирпили — «удобной, неудобной и под водами» — в 522 дес. 315 кв. саж. Для строительства М. М. м. Черноморское войсковое правительство внесло в Московский опекунский совет капитал — 20 тыс. р. серебром. 22 апр. 1851 г. именным указом Правительствующего Сената на имя военного министра разъяснялось, что первые 20 лет проценты с капитала пойдут на хозяйственные нужды пустыни, а с 1871 г. положенная под проценты сумма присоединится к войсковому капиталу (2 ПСЗ. Т. 26. Отд. 1. С. 311). Войско предоставило сестрам право на отводимых угодьях косить сено, заниматься скотоводством, хлебопашеством, рыбной ловлей и др. промыслами без постороннего вмешательства и без уплаты в пользу войска пошлины.

При игум. Митрофании в М. М. м. принимали девочек-подростков, которые, не обязуясь остаться в обители навсегда, обучались рукоделиям, церковному пению и чтению. В 1861 г. пустынь посетил исполняющий должность наказного атамана ген.-майор Н. А. Иванов, вскоре писавший игум. Митрофании, что «пустынь, с воспитательным при ней заведением... образуя благочестивых жен, для простого домашнего быта, удаляющего раздор, приносящего отраду, заведение это, проливающее истинный свет скромного образования на двести питомиц — гражданок, временно в нем находящихся... поставлено высоко, в смысле понимания женщины-матери, достойной этого имени».

Но вместе с письмом к настоятельнице он сообщил командующему войсками гр. Н. И. Евдокимову, что недопустимо надолго оставлять девиц при мон-ре. Он обратил внимание командующего на то, что девушки, проживающие в обители с ранних лет, отлучены от родителей и светской жизни «навсегда». По словам Иванова, вместо блага для казачьего населения, обитель будет лишать его лучших женщин, к-рые проведут всю жизнь в монастыре, сначала воспитанницами, потом монахинями. Иванов рекомендовал принять решение, чтобы девушек по достижении 16-летнего возраста по соглашению с родителями и инокинями из обители отпускали (ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 2885. Л. 1, 7–7 об.). На протяжении 1861 г. игум. Митрофания писала письма в Канцелярию наказного атамана с просьбой создать при обители жен. пансион. Военный совет, рассмотрев обращения настоятельницы, рекомендовал пансион при М. М. м. не утверждать, поскольку «пустынь еще не достигла надлежащего содержания». Военный совет также принял решение: впредь, при отдаче детей в школу при мон-ре, необходимо брать с родителей подписку, что по достижении 16-летнего возраста последние обязуются забрать детей из обители. После этого решения в Кубанской обл. в основном стали учреждать жен. станичные сельские учебные заведения, а не монастырские.

В 1861 г. в М. М. м. архим. Герасим освятил домовый храм во имя равноап. Марии Магдалины с примыкающим настоятельским корпусом. Летом 1884 г. еп. Кавказский и Екатеринодарский *Герман (Осецкий)*, совершая обозрение церквей Кубанской обл., прибыл в М. М. м. и 21 июля в сослужении 12 священнослужителей, в т. ч. архим. Нафанаила, настоятеля Екатерино-Лебяжской пуст. и архим. Мартирия (Острового (Островых)), настоятеля *Закубанской Афонской во имя архангела Михаила пустыни*, совершил освящения каменного собора в честь Вознесения Господня с приделами во имя арх. Михаила и свт. Димитрия Ростовского. При богослужении пели сестры под упр. регента Екатеринодарского войскового хора. На следующий день архипастырь в сослужении 2 архимандритов и 2 священников совершил пострижение 5 инокинь в мантию. (Кавказские ЕВ. 1884. № 18. С. 685–688).

С 1872 г. указом имп. *Александра II Николаевича* пустынь была передана из войскового управления в ведение Кавказской и Екатеринодарской епархии. Казаки при обители проживали только для хозяйственной деятельности и при условии найма. Пустыни было оставлено лишь 522 дес. земли (2 ПСЗ. Т. 47. Отд. 1. № 50514). В 1875 г., при игум. Олимпиаде, в М. М. м. по предложению духовной консистории было образовано уч-ще для «девиц духовного звания» на 30 чел., причем учреждено 12 монастырских стипендий для сирот с полным обеспечением «пищей, одеждой и учением первоначальной грамоте и письму». 9 нояб. 1898 г. архиеп. Ставропольский и Екатеринодарский *Агафодор (Преображенский)*, благотворитель А. Д. Бигдаев и наказной атаман Я. Д. Малама торжественно открыли при монастыре сиротский приют на 25 воспитанниц. Архипастырь подарил игум. Мариамне икону Божией Матери, «Покровительница детских приютов» (*Крыжановский*. 1902. № 17. С. 1037).

В 1905 г., согласно сведениям, поданным в Кубанский статистический комитет, в М. М. м. были построены каменный Вознесенский собор, деревянные Покровская и домовая теплая Марие-Магдалининская церкви, 14 корпусов, в т. ч. 4 каменных сестринских, 5 кирпичных «общественных зданий», каменная ограда. Рядом с мон-рем на св. источнике находились деревянная часовня и сруб-купальня. Обитель владела 500 дес. земли, в т. ч. 100 дес. пахотной, 200 дес. «удобной», 20 дес. «неудобной», 110 дес. сенокосной, 10 дес. усадебной. Дополнительно в Ейском отделе в ст-це Должанской имелось 340 дес. земли. Сестры завели огороды, на к-рых выращивали капусту, картофель, томаты, лук, огурцы; в садах произрастали яблони, груши, сливы и вишни. При пустыни имелись 2 странноприимные

гостиницы, аптека с фельдшером, церковноприходская школа, отд-ние Кубанского жен. исправительного приюта, кирпичный и свечной заводы, 3 ветряные мельницы, маслобойня, кузница, 2 лавки: бакалейная с годовым оборотом 1,5 тыс. р. и книжная с оборотом 500 р. Вскоре по духовному завещанию от Войскового старшины М. Илляшевича монастырь получил 300 дес. и от есаула Дорошенко 46 дес. земли, т. о. на

Церковь Покрова Пресв. Богородицы в мон-ре равноап. Марии Магдалины в ст. Роговская Тимашевского р-на Краснодарского края. 1997 г. Фотография. 2013 г.

1906 г. пустынь владела 866 дес. земли. У обители было подворье в г. Екатеринодаре (по ул. Красной). В 1905 г. в М. М. м. проживали 500 женщин, 80 детей, в 1906 г.— 300 монахинь и 100 послушниц, в 1916 г. в 163 кельях проживали 553 чел. (Кубанский календарь на 1916 г. Екатеринодар, 1916. С. 413).

С 28 февр. по 11 марта 1911 г. в пустыни проводились 1-е миссионерские противосектантские курсы под упр. миссионера свящ. Николая Розанова. «Желающих прослушать курсы собралось из 10 разных местностей... более 40 человек мирян» (Миссионерские известия. 1911. № 13. С. 434–435).

В нач. 1918 г. почти все здания М. М. м. были закрыты и опечатаны местным руководством, монастырское имущество национализировано. Бóльшую часть монахинь и послушниц сослали в Петровск-Порт (ныне Махачкала) на рыбные промыслы. 10 июля 1918 г. после литургии, отслуженной в Вознесенском соборе, красноармейцы убили монастырского священника сщмч. Григория Никольского выстрелом из револьвера в рот. При этом убийцы кощунствовали: «Мы тебя приобщим!»

5 мая 1918 г. на территории мон-ря была организована коммуна «Всемирная дружба» и создана артель из оставшихся сестер. Артель возглавили Евгения Сапко и Екатерина Рудь. Сестрами был разработан устав артели, но сначала местные власти отказывались его признать, инструктор Ф. И. Караух игнорировал просьбы сестер. Коммунарами были расхищены монастырские припасы, все сельскохозяйственные орудия, ценности и одежда были опечатаны. 28 июля 1920 г. устав артели все же был принят и утвержден Земельным отделом. В общину входили 510 чел., из них от 12 до 50 лет — 179 чел., свыше 50 лет — 331. Все женщины до 50 лет считались трудоспособными. Члены артели просили разрешить им работать на земле мон-ря, но им было отказано, т. к. монастырская земля была передана «трудовому народу». После переписки Рудь и Сапко с руководством Земельного отдела сестры получили охранное свидетельство на то, что как земля, так и «живой и мертвый инвентарь» не могут быть изъяты или конфискованы. Но 25–29 апр. 1921 г. решением собрания коммуны «Всемирная дружба» 450 монахинь и послушниц были выгнаны из обители. Монахини поселились в окрестных станицах и хуторах. Лишь мон. Макрина († 50-е гг. XX в.) осталась жить при разоренной обители.

Постройки пустыни были переданы колхозу им. Димитрова. Писательница Д. К. Гуменная, в 1928 г. посетившая коммуну «Всемирная дружба», вспоминала: «В церкви в притворах насыпана пшеница, стоят всякие машины и инвентарь, через разбитые стекла летают ласточки. Только в массивных дверях поостались средневековые красные и синие стекла ромбовидной и треугольной формы. На стенах понарисованы смешные чертики и записаны пуды: 50 п. 12 ф. На все это с купола взирает Господь Бог Саваоф». Вскоре были разрушены Покровский храм, Вознесенский собор, в 60-х гг. XX в.— Марие-Магдалининская ц. Сохранилось лишь здание бывш. трапезной, в к-ром 25 мая 2009 г. освятили храм во имя свт. Димитрия Ростовского.

4 авг. 1995 г. было совершено освящение возрождающейся обители в 7 км от бывш. пустыни. Решением Синода от 17 июля 1997 г. мон-рь был открыт. Построены 5-главый храм в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделом свт. Николая Чудотворца, летний храм во имя равноап. Марии Магдалины, освященный в 1997 г. митр. Екатеринодарским и Кубанским *Исидором (Кириченко)*, часовня св. Марии Магдалины, келейный корпус, трапезная, подсобные помещения, художественная мастерская. Сестры занимаются рукоделием (шитьем, вышивкой, вязанием), резьбой по дереву. Среди святынь обители — Марие-Магдалининская икона Божией Матери, сохранившаяся после разорения пустыни в 1918 г., икона св. Марии Магдалины с частицей мощей. Расчищен и 10 нояб. 2009 г. освящен св. источник. К 2016 г. в мон-ре проживали ок. 25 насельниц, настоятельница — игум. Тавифа (Зоро).

Лит.: Кавказские ЕВ. 1878. № 15. С. 532–534; *Крыжановский П. Н.* Ист. очерк Черноморской жен. во имя св. Марии Магдалины пуст. (1849–1899) // Ставропольские ЕВ. 1902. № 12. С. 723–743; № 13. С. 786–808; № 14. С. 842–871; № 15. С 893–927; № 16. С. 964–979; № 17. С. 1017–1040; *Денисов.* С. 343; *Кияшко И. И.* Черноморская жен. монашеская общежит. пуст. во имя св. Марии Магдалины // Памяти И. Д. Попко: Мат-лы науч.-практ. конф. Краснодар, 1995. С. 64–69; *Темиров С. Г.* Мат-лы к истории Черноморской жен. во имя св. Марии Магдалины пуст.: (По док-там ГА Краснодарского края) // Там же. С. 70–78; *он же.* К вопросу о создании первых школ при кубанских мон-рях // Православие, традиционная культура, просвещение. Краснодар, 2000. С. 155–158; Св. равноап. Марии Магдалины жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Юг России. М., 2006. С. 450–460; *Горбова И. А.* Мон-ри Кубани в кон. XVIII — нач. XIX в.: АКД. Армавир, 2014.

Д. Б. Кочетов

МАРИ́И МАГДАЛИ́НЫ СВЯТО́Й РАВНОАПО́СТОЛЬНОЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Ливенской и Малоархангельской епархии Орловской митрополии), находится в с. Никольском Должанского р-на Орловской обл. Основан в 1884 г. на средства помещицы М. А. Охотниковой († окт. 1883), дочери героя Отечественной войны 1812 г. генерал-майора А. Е. Коровкина. Для будущей обители в 1881 г. престарелая Охотникова купила

у статского советника Нечаева-Мальцева многолюдное имение в с. Никольском (Кудинове) Ливенского у. Орловской губ. К кон. 1883 г. в имении собралась большая жен. община. Охотникова устроила домовую ц. во имя Св. Троицы, а для насельниц отремонтировала под кельи усадебные постройки.

На средства Охотниковой была значительно расширена приходская ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» (2-я пол. XVIII в.) с. Никольского. 20 июля 1883 г. храм был освящен.

Перед кончиной Охотникова завещала, чтобы в имении был учрежден «женский общежительный монастырь во имя святой Марии Магдалины на сто душ монахинь», построен кирпичный собор «вместимостью на 200 человек» и учреждена «богадельня для содержания в ней двенадцати престарелых лиц женского пола, желательно из бывших ея, Охотниковой, крестьян». На строительство собора и содержание богадельни она выделила 112 тыс. р. Кроме того, она пожертвовала ок. 100 тыс. р. на постройку большой 2-этажной трапезной, «при оной кухня с очагом, хлебопекарня и прачечная», школы для сирот, странноприимного дома, больницы и кирпичной ограды. При этом завещательница оговаривала ряд условий, главным из которых было особое почитание св. Марии Магдалины и вечное поминовение свое и своих близких.

27 марта 1884 г. по указу имп. *Александра III Александровича* Синод на заседании заслушал представление Орловского и Севского еп. Симеона (Линькова) об общине и постановил учредить в с. Никольском первоклассный общежительный мон-рь с уч-щем для девочек и богадельней, «с таким числом монахинь и послушниц, какое может содержать на свои средства, без всякого отпуска на сей монастырь содержания от казны». Первой настоятельницей стала игум. Зинаида, постриженица *Аркадиевского вяземского монастыря*.

В монастыре было начато обширное строительство. По проекту воронежского архит. А. А. Кюи был возведен кирпичный 6-столпный 5-главый 2-этажный собор (1884–1885); в нижнем, отапливаемом, этаже освящены приделы: центральный — в честь Тихвинской иконы Божией Матери,

Собор равноап. Марии Магдалины мон-ря св. Марии Магдалины в с. Никольском Должанского р-на Орловской обл. 1884–1886 гг. Архит. А. А. Кюи. Фотография. 2013 г.

левый — во имя святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского, правый — во имя св. Дионисия Ареопагита и сщмч. Климента, папы Римского. В верхнем храме находился главный престол во имя равноап. Марии Магдалины и приделы вмч. Георгия Победоносца и Всех святых. Самой почитаемой иконой собора стал Тихвинский образ Божией Матери в сребро-позлащенной ризе, по молитвам перед к-рым насельницы, селяне и паломники получали исцеления. При соборе была поставлена деревянная звонница с 7 колоколами (самый большой весил 103 пуда).

По завещанию Охотниковой ее останки и прах ее родителей перенес-

Интерьер собора равноап. Марии Магдалины. Фотография. 2013 г.

ли из Знаменского храма с. Никольского в склеп под монастырским собором.

В 1885 г. при М. М. м. на средства И. Н. Васильева, душеприказчика Охотниковой, было построено уч-ще для девочек-сирот, попечительницей к-рого являлась игумения. Сестры занимались религиозно-просветительской деятельностью среди населения. Так, за 1897/98 уч. г. было проведено 5 чтений, на к-рых присутствовало ок. 1 тыс. чел.

В 1886–1889 гг. обитель возглавляла игум. Серафима (Николаева), в 1889–1900 гг.— игум. Моисея (Лялина), выпускница московского Николаевского ин-та и постриженица *елецкого в честь иконы Божией Матери «Знамение» монастыря*, в 1900–1908 гг. игум. Мария (Боева), в 1908–1918 гг.— игум. Магдалина (ГАОО. Ф. 220. Оп. 1. Д. 95. Л. 1 об.— 2).

К нач. XX в. на территории М. М. м. имелись каменные здания трапезной, хлебопекарни и просфорни, 9 деревянных келейных корпусов, сапожная мастерская, дровяной сарай, баня. Мон-рь был окружен высокой оградой (из красного глянцевого кирпича) с 2 воротами. За оградой с вост. стороны находились хозяйственный двор с каретным и кормовым сараями, конный и скотный дворы, рига, ветряная мельница, гостиница для богомольцев и странноприимный дом. Обители принадлежали 2 хутора и подворье в Ливнах. Большую территорию занимал монастырский сад. Старожилы села вспоминали, что «в саду все дорожки песочком присыпаны были», а когда сад цвел, то был «весь словно молоком облитый».

24 апр. 1903 г. монастырь, а также приходский Знаменский храм с. Никольского посетил Орловский и Севский еп. *Ириней (Орда)*. В 1908 г. в М. М. м. проживало 12 монахинь и 131 послушница. Игум. Мария (Боева) в записке, направленной в Орловское церковное историко-археологическое об-во, писала: «...по краткости открытия монастыря в нем никаких событий не происходило».

С кон. 1917 г. сестры испытывали притеснения со стороны местных крестьян, к-рые рубили монастырский лес, расхищали огороды и сады. 9 дек. вечером жители дер. Андрияновки ворвались на монастырский двор и избили рясофорную послушницу Екатерину Чёрных, охранявшую амбары. На следующий день в трапезной М. М. м. представители Кудиновского волостного комитета и др. сельских комитетов провели собрание, на к-ром постановили отобрать у сестер ключи от

всех амбаров и хозяйственных построек. 19 янв. 1918 г. монастырское имущество было разграблено крестьянами с. Губанова и др. сел. 23 февр. погромщики из дер. Марьино захватили монастырский хутор, угнали 22 рабочих волов, 20 лошадей, 3 коров, 39 овец и др. В авг. того же года в с. Кривцова Плота началось антибольшевистское восстание, после подавления которого в лесу рядом с г. Ливны были расстреляны монастырские священники Димитрий и Михаил. Часть насельниц подверглась репрессиям. Так, инокини Елена (Шаталова) и Рафаила (Анисимова) были посажены в тюрьму. 19 нояб. того же года крестьяне с. Губанова оцепили М. М. м., ворвались в настоятельский корпус и заставили игум. Магдалину и оставшихся сестер покинуть обитель. Неск. насельниц проживали в с. Никольском до 50–70-х гг. XX в., в т. ч. монахини Анисия, Никодима, Екатерина, а также Пантелеимона, почитавшаяся как старица и целительница.

Собор был закрыт, разорен (уничтожены иконостас и все убранство, вскрыт фамильный склеп Охотниковой, ее матери и отца), ограда разобрана, бóльшая часть келейных и хозяйственных построек разрушены. В сохранившихся зданиях разместился детский дом, позже — колхозная контора, в соборе устроены столовая, клуб, тракторные мастерские.

В 1995 г. сельский совет с. Никольского вместе со свящ. Николаем Мальцевым и директором хозяйства «Никольское» на общем сходе приняли решение о возрождении монастыря. Решением Синода от 21 февр. 1996 г. монастырь был открыт. Из Белгородской епархии в М. М. м. была переведена мон. Киприана (Шишкина), ставшая 1-й настоятельницей возрождающейся обители. Ежедневные богослужения в обители совершал о. Николай Мальцев, затем прот. Мефодий, с 1997 г.— иером. Герасим (Трохов). 5 нояб. 1998 г. в автокатастрофе погибли мон. Киприана и 2 сестры (погребены близ монастырского храма), а также иером. Герасим (похоронен на территории *орловского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастыря*). С февр. 1999 г. М. М. м. возглавляла мон. Антония (Лошина), с янв. 2003 г.— мон. Иоанна (Боярская), с июля 2010 г.— мон. Марфа (Лоджанская), возведенная в сан игумении. К июлю 2016 г. в обители проживали ок. 15 сестер.

17 окт. 2010 г. архиеп. Орловский и Ливенский *Пантелеимон (Кутовой)* освятил восстановленный Марие-Магдалининский собор. К 2016 г. построены каменная ограда, звонница, восстановлены 2-этажный и одноэтажный корпуса, заведено хозяйство. В соборе читается неусыпаемая Псалтирь.

Среди святынь обители — ковчеги с частицами мощей Киево-Печерских преподобных (более 100) и др. святых, крест-мощевик с частицами мощей 14 святых, икона св. Марии Магдалины с частицей ее мощей, икона Собора Оптинских старцев с частицами мощей преподобных Оптинских, икона с частицей мощей мч. Вонифатия и др. Рядом с мон-рем расположен св. источник, освященный в честь Покрова Пресв. Богородицы.

Лит.: *Победоносцев К. П.* Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Свят. Синода по ведомству правосл. исповедания за 1884 г. СПб., 1886. С. 232; *Пясецкий Г. М.* История Орловской епархии. Орёл, 1899. С. 278–280; *Зверинский.* Т. 1. С. 288; *Денисов.* С. 642; Орловская обл.: Кат. памятников архитектуры. М., 1985. С. 98, 174, 187; *Рыжкин Г. В.* Ливенские дали. Орёл, 2000; *Иоанна [Боярская], мон., Юрашевич С. С.* Св. равноап. Мария Магдалины жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Юг России. М., 2006. С. 80–89; *Жарков М. А., Ливцов В. А., Лепилин А. В.* История Орловской епархии. Орёл, 2007. С. 80, 108; *Перелыгин А. И.* РПЦ в Орловском крае: (1917–1953). Орёл, 2007. С. 34, 35; О торжественном богослужении в Марие-Магдалининском жен. мон-ре // Свет веры: Газ. Ливны, 2011. № 9. С. 1; О посещении архиеп. Орловским и Ливенским Антонием Марие-Магдалининского мон-ря с. Никольское Должанского р-на // Там же. 2012. № 5. С. 1; *Головина Н.* 130 лет мон-рю // Знамя труда: Газ. Долгое (Орловская обл.), 2014. № 34. С. 3; *она же.* Мон-рь отпраздновал юбилей со дня возрождения // Там же. 2015. № 42. С. 4.

Д. Б. Кочетов

МАРИ́И МАГДАЛИ́НЫ СВЯТО́Й РАВНОАПО́СТОЛЬНОЙ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Мукачевской и Ужгородской епархии УПЦ), находится в урочище Голица с. Заречева Закарпатской обл. (Украина). Открыт решением Свящ. Синода УПЦ от 23 дек. 2010 г.

В июне 2007 г. Мукачевский и Ужгородский еп. *Агапит (Бевцик)* благословил устроение мон-ря. 29 июля того же года на месте буд. обители секретарь епархиального управления прот. Петр Мурник освятил деревянный поклонный крест. Вскоре был построен небольшой деревянный храм во имя равноап. Марии Магдалины. 30 мая 2010 г. была отслужена 1-я Божественная литургия, 23 авг. Мукачевский и Ужгородский архиеп. *Феодор (Мамасуев)* совершил 1-й монашеский постриг в обители. 21 дек. того же года архиерей направил для окормления сестер игум. Николая (Шестака), позже возведенного в сан архимандрита.

В М. М. м. построен и 28 июня 2015 г. Мукачевским архиеп. Феодором освящен деревянный храм во имя свт. Иоанна (Максимовича), архиеп. Сан-Францисского и Западноамериканского, возведены келейный корпус (2015), часовня во имя прп. Порфирия Кавсокаливита (2016) и корпус мастерских (2016). Начато строительство собора в честь Благовещения Пресв. Богородицы. В обители почитаются иконы равноап. Марии Магдалины и вмц. Варвары с частицами мощей.

К июлю 2016 г. в М. М. м. проживали игум. Варвара (Поп) и неск. сестер.

Арх.: ЦНЦ.

МАРИ́ИНСКАЯ И ЮРГИ́НСКАЯ ЕПА́РХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 26 июля 2012 г. путем выделения из состава Кемеровской и Новокузнецкой епархии (см. *Кемеровская и Прокопьевская епархия*) в адм. границах Анжеро-Судженского, Тайгинского и Юргинского городских округов, а также Ижморского, Мариинского, Промышленновского, Тисульского, Топкинского, Тяжинского, Чебулинского, Юргинского, Яйского и Яшкинского муниципальных районов *Кемеровской области,* входит в образованную тогда же *Кузбасскую митрополию.* Кафедральные города — Мариинск и Юрга. Кафедральные соборы — мариинский Никольский и юргинский Иоанно-Предтеченский, при к-ром располагается ЕУ. Правящий архиерей — еп. Иннокентий (Ветров; 26 июля 2012 игум. Иннокентий был избран Синодом на Мариинскую кафедру, 29 июля возведен в сан архимандрита, епископская хиротония состоялась 21 авг. того же года). М. и Ю. е. разделена на 4 благочинических округа: Мариинский, Юргинский, Топкинский и Анжеро-Судженский. К июлю 2016 г. действовали 47 храмов и 22 часовни, в клире состояли 40 священников и 2 диакона. При ЕУ работают

отделы: взаимодействия с Вооруженными Силами, правоохранительными учреждениями и казачеством, миссионерской работы, молодежной работы, религиозного образования и катехизации, социального служения и благотворительности, строительного, архитектурного и эстетического надзора, тюремного служения.

В 1620–1834 гг. территория М. и Ю. е. входила в Сибирскую и Тобольскую епархию (с 1768 Тобольская и Сибирская; см. *Тобольская и Тюменская епархия*), в 1834–1937 гг.— в Томскую епархию.

В июле 1891 г. территорию епархии проездом посетил наследник престола цесаревич Николай Александрович (впосл. имп. мч. *Николай II Александрович*), возвращавшийся в С.-Петербург из путешествия на Восток. С 1923 по 1924 г. в Мариинске находилась кафедра «епископа» Иоанна Ильина, викария Томской обновленческой епархии (до уклонения в раскол — вдовый протоиерей, настоятель мариинской Всехсвятской кладбищенской ц.). В кон. 20-х — 30-х гг. XX в. на территории М. и Ю. е. происходило массовое закрытие храмов, духовенство подвергалось гонениям. После ареста в 1937 г. еп. Серафима (Шамшева) Томская епархия прекратила существование. К нач. Великой Отечественной войны в Зап. Сибири действовала только Успенская ц. в Новосибирске.

В 1943 г. была образована Кемеровская обл. В 1945 г. на ее территории начали открываться правосл. приходы, составившие Кемеровское благочиние Новосибирской и Барнаульской епархии. В послевоенный период до кон. 80-х гг. XX в. на землях М. и Ю. е. действовали 4 прихода: в городах Анжеро-Судженске,

Никольский собор в Мариинске. 2007 г. Фотография. 2012 г.

Тайге, Топках (открыты в 1945–1947) и в Мариинске (открылся в 1980 в перестроенном частном доме).

С кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. на территории М. и Ю. е. начали образовываться новые приходы, в их числе Иоанно-Предтеченский в Юрге и в районных центрах Верх-Чебуле, Тяжинском, Тисуле, Промышленной.

Поместный Собор РПЦ 7–8 июня 1990 г. постановил выделить из Новосибирской епархии приходы в *Красноярском крае* и Кемеровской обл. и образовать из них Красноярскую и Енисейскую епархию (см. *Красноярская и Ачинская епархия*). 11 июня 1993 г. Синод постановил учредить в адм. границах Кемеровской обл. Кемеровскую и Новокузнецкую епархию, от к-рой в 2012 г. была отделена М. и Ю. е.

В епархии издается ежемесячная газ. «Вифлеемская звезда». С 2007 г. для наркозависимых действует правосл. реабилитационный центр во имя прав. Иоанна Кронштадтского в дер. Зеледеево Юргинского р-на. Во мн. приходах работают воскресные школы и отделения богословско-катехизаторских курсов.

Особо почитаемые святые, святыни, крестные ходы. В 30–50-х гг. XX в. на территории М. и Ю. е. находились многочисленные подразделения Сибирского исправительно-трудового лагеря (Сиблаг; до 1935 — Сибирские лагеря особого назначения (СибЛОН)). Среди отбывавших в них заключение были известные церковные деятели. В 2010 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* был учрежден Собор Кемеровских святых, в настоящее время в него входят 40 подвижников веры и благочестия. 34 из них — новомученики и исповедники Церкви Русской, пострадавшие на территории М. и Ю. е. Наиболее известные из них: Угличский архиеп. сщмч. *Серафим (Самойлович)*, Красноярский еп. сщмч. *Амфилохий (Скворцов)*, Свердловский еп. сщмч. *Аркадий (Ершов)*.

В юргинском кафедральном Иоанно-Предтеченском соборе находятся ковчеги с частицами мощей прп. Алексия, человека Божия, и благоверных кн. Петра и кнг. Февронии Муромских. В юргинской Сретенской ц. имеются ковчеги с частицами мощей блж. Матроны Московской и прп. Александра Свирского. В Топках в ц. во имя прп. Сергия Радонежского хранится ковчег с туфлей свт. Спиридона Тримифунтского, а в Никольской ц. того же города — ковчег с частицей мощей свт. Николая Чудотворца. В ц. во имя святых Царственных страстотерпцев пос. Верх-Падунского Топкинского р-на находится ковчег с частицей мощей прп. Александра Свирского. Святыни ц. во имя блгв. кн. Александра Невского в поселке при ст. Падунская Промышленновского р-на — обновившиеся иконы Успения Пресв. Богородицы дореволю-

ционного письма, Трех святителей и прор. Исаии. В Покровской ц. пос. Промышленная имеется ковчег с частицами мощей свт. Алексия Московского, блгв. кн. Даниила Московского, прп. Герасима Иорданского и вмч. Пантелеимона.

С 2006 г. в М. и Ю. е. ежегодно с 30 июня по 5 июля проводится Феодоровский крестный ход по маршруту Анжеро-Судженск — Томск, посвященный памяти св. прав. *Феодора* Томского (5 июля — день обретения мощей святого). С 2010 г. в июне на территории Анжеро-Судженского благочиния совершается Онуфриевский общеепархиальный крестный ход из пос. Яя в с. Суджента. Шествие возрождает традиции проводившегося с сер. XIX в. до 20-х гг. XX в. крестного хода с чудотворной иконой прп. Онуфрия Великого в память чудесного избавления по молитвам этому святому детей от смертельной эпидемии (впосл. икона бесследно исчезла).

Архиерей: еп. Иннокентий (Ветров; с 21 авг. 2012).

Арх.: ГА Кемеровской обл. Р–603. Оп. 2. Д. 2. Л. 60 об.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 9. С. 7.

Лит.: *Ухтомский Э. Э.* Путешествие Государя Императора Николая II на Восток (в 1890–1891). СПб., 1897. [Т. 3. Ч. 6]. С. 102–107; Русская Правосл. Церковь юга Зап. Сибири (XIX–XX вв.): Ист. очерки. Кемерово, 2007; Новомученики и исповедники земли Кузнецкой: Биобиблиогр. справ. Кемерово, 2011. С. 18–118; Сквозь времена и годы: [Фотоальб., посвящ. 20-летию Кемеровской епархии]. Кемерово, 2013. С. 20–37; Наречение и хиротония архим. Иннокентия (Ветрова) во еп. Мариинского и Юргинского // ЖМП. 2013. № 1. С. 20–22; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 275, 635.

Прот. Максим Мальцев

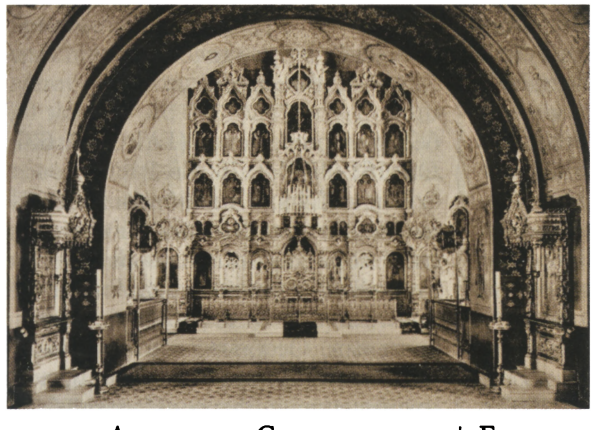
МАРИ́ИНСКИЙ ЕГО́РЬЕВСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТО́Й ТРО́ИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ

(Московской епархии), находится в г. Егорьевске Московской обл. Основан в 1898 г. первоначально как богадельня при Свято-Троицком храме (1880–1883) городским головой купцом 1-й гильдии Н. М. Бардыгиным по завещанию супруги Марии Владимировны. С 1900 г.— мон-рь.

В 70-х гг. XIX в. жители Егорьевска обращались к властям с просьбой устроить отопление в небольшой кладбищенской деревянной ц. во имя вмч. Никиты (1790–1792). Богослужения в тесной и холодной церкви совершались редко. 15 февр. 1880 г. Бардыгин выступил на заседании городской думы с инициативой строительства при кладбище каменного храма во имя Св. Троицы с колокольней. Город выделил землю рядом с кладбищенской оградой. Проектировал церковь и колокольню московский архит. А. С. Каминский, а другие монастырские постройки — московский архит. И. Т. Барютин. Летом того же года по благословению архиеп. Рязанского и Зарайского *Палладия (Раева)* благочинный Егорьевских церквей прот. Александр Светлов совершил закладку нового храма, к-рый возводился на средства Бардыгина. По воспоминаниям свящ. Стефана Твердина, 1-го настоятеля Троицкой ц., осенью того же года Бардыгин привез на кладбище ок. 400 тыс. штук кирпича и ок. тысячи пудов извести для строительных работ.

Мариинский Егорьевский мон-рь во имя Св. Троицы. Фотография. 90-е гг. XIX в.

24 окт. 1883 г. архиеп. Рязанский и Зарайский *Феоктист (Попов)* в сослужении Егорьевского благочинного прот. Александра Светлова, ключаря рязанского кафедрального собора свящ. Феодора Скрижалина, свящ. Михаило-Архангельской ц. при Хлудовской богадельне Василия Весёлкина и свящ. Стефана Твердина освятил храм. В 1885 г. Рязанский еп. Феоктист (Попов) освятил правый придел во имя свт. Никифора I, патриарха К-польского, небесного покровителя Бардыгина. Левый придел во имя прп. Марии Египетской, покровительницы супруги Бардыгина, освятил настоятель рязанского кафедрального собора прот. Харалампий Романский. По словам современников, внутреннее убранство Троицкой церкви напоминало теремной дворец царя Алексея Михайловича. Пятиглавый храм украшала «замысловатая» роспись в стиле XVII в., солея была облицована белым мрамором, напольная плитка изготовлена в С.-Петербурге на заводе Виллеруа и Бох. Кирпич для отопительного калорифера был привезен из Германии, о чем свидетельствует надпись на остатках центральной печи. Для изготовления иконостаса были привезены доски из крымской яблони.



Интерьер Троицкой церкви. Фотография. Нач. XX в.

В 1892 г. Бардыгин выступил на заседании городской думы с заявлением «от неизвестного лица» (своей супруги) об отводе земли при Троицком храме для строительства женской богадельни. Дума постановила удовлетворить просьбу, предоставив необходимый земельный участок, на котором в 1892–1898 гг. был построен 2-этажный кирпичный корпус богадельни. На средства Бардыгина в храме были позолочены иконостасы, а иконы Спасителя и Божией Матери украшены большими венцами, куда были вставлены драгоценные камни, ранее принадлежавшие супруге. В 1898 г. Божественную литургию и освящение обновленных иконостасов совершил еп. Рязанский и Зарайский свт. *Мелетий (Якимов)*. В нач. XX в. приделы храма были расширены по проекту архит. Барютина и вновь освящены 13 нояб. 1903 г. Рязанским и Зарайским еп. *Аркадием (Картинским)*.

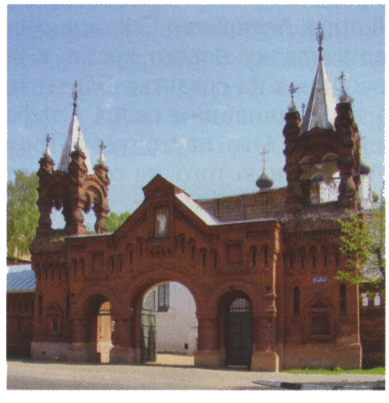
25 авг. 1898 г. свт. Мелетий (Якимов) в сослужении кафедрального прот. Феодора Толерова и игумена Свято-Троицкой Сергиевой лавры Амфилохия освятили при Троицком храме жен. богадельню, приурочив ее открытие к 1-й годовщине со дня смерти М. Бардыгиной. 12 апр. 1899 г. Святейший Синод удовлетворил прошение Бардыгина о преобразовании богадельни, в к-рой проживало 86 чел., в жен. общину. 24 авг. того же года егорьевское духовенство крестным ходом вышло встречать монахов Свято-Троицкой Сергиевой лавры во главе с ключарем иером. Досифеем. Лаврская братия принесла в дар сестрам образ прп. Сергия Радонежского, точную копию иконы, находившейся у мощей преподобного. 25 авг. еп. Мелетий возглавил служение Божественной литургии в Троицком храме, а затем зачитал указ Синода об открытии Свято-Троицкой жен. общины. По просьбе Бардыгина в память о его покойной супруге Синод постановил присвоить общине имя Мариинская. На содержание общины Бардыгин пожертвовал 30 тыс. р. и 265 дес. земли.

В 1901 г. Бардыгин был погребен в правом приделе Троицкого храма. На его могилу была положена белая мраморная плита. Надгробие завершал резной мраморный киот, в который поместили семейную икону Бардыгиных. На арке киота начертали слова из Евангелия: «Ищите прежде Царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам» (Мф 6. 33). Главными благотворителями М. м. стал сын основателя обители Михаил со своей супругой.

25 авг. 1900 г. община была преобразована в общежительный мон-рь. Божественную литургию в этот день совершил еп. Рязанский и Зарайский Полиевкт (Пясковский). Первой настоятельницей М. м. была назначена мон. Олимпиада (Бардыгина; † 15 янв. 1907), родная сестра купца-основателя, переведенная в Егорьевск из коломенского Брусенского мон-ря и в сент. 1900 г. возведенная в сан игумении. 18 янв. 1907 г. игум. Олимпиада была погребена Рязанским еп. *Никодимом (Боковым)* в Троицком храме, у правой стены придела св. патриарха Никифора. Над ее могилой были устроены надгробие из черного мрамора и киот с образом Спасителя, совершающего омовение ног Своим ученикам,

Троицкий собор. 1880–1883 гг. Фотография. 2014 г.

и надписью: «Образ дах вам, да якоже аз сотворих, и вы творите такожде» (Ин 13. 15). Указом Синода от 15 февр. 1907 г. обитель возглавила мон. Вячеслава (Овсянникова), возведенная в сан игумении. К 1908 г. в монастыре проживали 93 сестры, к 1916 г.— всего 7 монахинь, 4 указные рясофорные, «живущие в монастыре в качестве послушниц на испытании», 151 послушница и находящиеся «в монастырском приюте



Св. врата. Ок. 1900 г. Фотография. 2013 г.

беспризорные дети» (ГАРО. Ф. 627. Оп. 161–177. Д. 76. Св. 2180).

К нач. XX в. в М. м. были построены кирпичные 3-этажный сестринский корпус, одноэтажный дом для сторожей, а также ограда-стена с 8 круглыми и 3 четырехугольными башнями. Особенно нарядно были украшены привратные башни, воспроизводившие формы Царской башни Московского Кремля. Их декорировали машикулями и ложными бойницами. Шатры привратных башен венчали фигурные флюгеры. Ограда имела 248 саж. в длину и 90 саж. в ширину (ок. 530 м в длину и 192 м в ширину). На 3-ярусной колокольне при церкви висело 15 колоколов. Праздничный колокол в 500 пудов подарил храму М. Н. Бардыгин, сын основателя. Башенные часы, находившиеся на колокольне и игравшие мелодию каждые четверть часа, пожертвовала его супруга Глафира Васильевна. При обители в 2-этажном корпусе располагались приют для девочек-сирот, богадельня, а также церковноприходская школа (Там же. Оп. 240. Д. 87. Л. 457). Рядом с монастырем находилась приписная часовня во имя свт. Николая Чудотворца, возведенная в 1796 г. на средства 1-го егорьевского фабриканта В. М. Карцова. В ней хранился чтимый образ свт. Николая XVII в.

После начала русско-японской войны (1904–1905) 10 мая 1904 г. Рязанская духовная консистория рекомендовала всем духовным заведениям губернии, в т. ч. и мон-рям, сообщить, какое количество раненых и больных они смогут принять с Дальн. Востока. Предполагалось в короткий срок «для госпитального лечения и для поправления здоровья воинов» после перенесенных болезней и ранений приспособить соответствующие помещения в обителях («в келиях, гостиницах, странноприимных домах»). Монастыри должны были это сделать на собственные средства «без вознаграждения от казны». Но не все обители смогли исполнить указ. 14 мая 1904 г. игум. Олимпиада сообщала в консисторию, что сестры вынуждены отказать в приеме раненых, т. к. в М. м. нет свободных помещений (ГАРО. Ф. 627. Оп. 163. Д. 12. Св. 2147. Л. 2, 2 об.).

В янв. 1918 г. М. Н. Бардыгин стал одним из основателей и казначеем Временного совета объединенных приходов Москвы и губернии, целью к-рого было сохранение храмов от разрушений и грабежей. Вскоре он эмигрировал во Францию, после кончины в 1933 г. был похоронен на русском Николаевском кладбище в Ницце.

В нач. 1918 г. городские власти закрыли монастырские детский приют и богадельню, престарелых женщин

изгнали, девочек-сирот взяли в свои семьи егорьевские прихожане. После издания Декрета Совета народных комиссаров «Об изъятии церковных ценностей» все монастырское имущество перешло в ведение Рязанского казначейства. С мая 1919 г. в мон-ре работала комиссия по ликвидации церковных ценностей под рук. А. Борисова. После обыска и описи имущества сестер обвинили в хищении нек-рых предметов церковного обихода, указанных в описи и не найденных при обыске. В том же году вышло постановление о закрытии мон-ря.

С 1919 г. в корпусах М. м. располагалось училище авиации Рабоче-крестьянского воздушного флота РСФСР (впосл. Егорьевский авиационный технический колледж гражданской авиации). На территории обители был поставлен памятник В. П. Чкалову, к-рый в 1921–1922 гг. учился в этом уч-ще; на месте разобранной Никитской ц. выстроен корпус для курсантов.

Сестры, изгнанные после 1919 г. из обители, поселились в основном в Егорьевске у родственников и знакомых. Они работали стегальщицами одеял, а на богослужения приходили в Троицкую ц., обращенную в приходскую. Когда в 1929 г. храм закрыли, мн. монахини стали прихожанками городского Успенского собора. Так, сторожем собора до 1931 г. служила мон. Анна (Сидорова; 1883 — ?). Мон. Людмила (Любомилова; 1871 — ?) с родной сестрой мон. Александрой (Любомиловой; 1876 — ?) в 1919–1929 гг. проживали в дер. Колычево, в 1929–1931 гг.— при церкви с. Саввина Егорьевского р-на.

20 мая 1931 г. 30 сестер, в т. ч. игум. Вячеслава, монахини Рафаила (Первакова; 1860 — ?), Олимпиада (Львова; 1868 — ?), Елисавета (Григорьева; 1886 — ?), Елисавета (Денисова; 1879 — ?), Ксения (Заверяева; 1879 — ?), Пелагия (Конина; 1883 — ?), Людмила (Любомилова), Александра (Любомилова), Анна (Сидорова), послушницы преподобномученицы Антонина Андреевна Новикова и Надежда Георгиевна Круглова, были арестованы по обвинению в «антисоветской агитации» (ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П–76327). 29 мая 1931 г. Особой тройкой при Полномочном представительстве ОГПУ по Московской обл. они были приговорены к 5 годам ИТЛ, но приговор заменили 5-летней ссылкой в Казахстан. Невыносимо тяжелая работа в жарком климате подорвала здоровье большинства из них, мн. сестры умерли от голода.

В 1934–1935 гг. игум. Вячеслава и некоторые выжившие насельницы вернулись в Егорьевск. Успенский собор был закрыт, и они молились в храме свт. Алексия, митр. Московского, на Нечаевской ул. Игум. Вячеслава вскоре погибла при невыясненных обстоятельствах. Вернувшиеся из ссылки послушницы Антонина Новикова и Надежда Круглова 2 марта 1938 г. вновь были арестованы и заключены в егорьевскую тюрьму, затем переведены в Таганскую тюрьму Москвы и 11 марта приговорены к расстрелу за «антисоветскую пропаганду и высказывание пораженческих настроений». 20 марта того же года послушницы были расстреляны на полигоне Бутово и погребены в общей могиле. Имена Антонины и Надежды внесены в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Синода РПЦ от 30 июля 2003 г.

Преподобномученицы Антонина и Надежда. Икона. Палех. 2014 г.

Разоренный Троицкий храм некоторое время использовался в качестве музея древностей: в него свозили церковную утварь, предназначенную для дальнейшей продажи. В нач. 30-х гг. XX в. помещение храма было передано училищу авиации, расположившемуся на территории мон-ря, для устройства клуба. Росписи закрашивали масляной краской и выжигали паяльными лампами. Весь храм был разделен бетонными перекрытиями на 3 отдельных помещения. В центральном алтаре оборудовали сцену, в центре храма — танцевальную площадку. В левом приделе были устроены бар и клуб музыкантов, а в правом — «красный уголок» с бюстом В. И. Ленина на горнем месте. На главный купол была установлена пятиконечная звезда. Вскоре колокольню храма и 5 куполов снесли, т. к., по мнению местных властей, монастырские постройки «уродовали» вид города. Надгробия Бардыгина, его супруги и игум. Олимпиады также были разрушены, а могилы забетонированы. В 1937 г. постановлением Мособлисполкома была разобрана Никольская часовня близ мон-ря, но чтимую икону свт. Николая верующие сохранили и передали в егорьевскую Алексиевскую ц.

В 1993 г. при Троицком храме была зарегистрирована община верующих. В дек. 1999 г. указом митр. Крутицкого и Коломенского *Ювеналия (Пояркова)* настоятелем Троицкого храма был назначен иером. Никодим (Лунев). Сначала церковной общине был передан только левый придел храма, в к-ром 7 янв. 2000 г. была отслужена первая Божественная литургия. В 2004 г. был восстановлен весь четверик храма с 5 барабанами, куполами и позолоченными резными крестами. В храме удалили перегородки и перекрытия, восстановили своды. В центральном алтаре и в купольной части храма счистили слои краски, под к-рыми сохранилась роспись. Во время проведения ремонтных работ между монастырскими вратами и центральным входом в храм было обнаружено надгробие игум. Олимпиады (Бардыгиной).

В 2006 г. по благословению митр. Крутицкого Ювеналия при Троицком храме была открыта женская община. 6 окт. 2008 г. решением Синода РПЦ монастырь был возрожден, настоятельницей назначена мон. Илария (Иляхинская), в 2011 г. возведенная в сан игумении. К 2016 г. в Троицком храме совершаются регулярные богослужения. Каждую среду служится акафист вмч. Пантелеимону перед его иконой с частицей мощей. Среди святынь обители — образы преподобномучениц Антонины и Надежды. При М. м. действует воскресная школа, мон-рь издает ежемесячную газ. «Троицкий вестник».

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П–76327; Д. П–78607; ГАРО. Ф. 627. Оп. 161–177. Д. 76. Св. 2180; Оп. 163. Д. 12. Св. 2147. Л. 2–2 об.; Оп. 240. Д. 87. Л. 369–389, 457.
Лит.: *Добролюбов И., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Рязань, 1891. Т. 4. С. 366; *Токмаков И. Ф.* Ист.-стат. описание г. Егорьевска (Рязанской губ.) с уездом. М., 1901. Ч. 1; *Денисов.* С. 726; *Виталь А. А.* Егорьевский городской голова Никифор Михайлович Бардыгин, 1872–1901. М., 1992р; Православные мон-ри России: Кр. справ. Новосиб., 2000. С. 160; Егорьевский у.: Храмы Егорьевского и Шатурского р-нов / Сост.: свящ. О. Пэнэжко. [М., 2001]. С. 15–20; *Максимов М., свящ.* Преподобномученицы Антонина (Новикова) и Надежда (Круглова): [Новомученики Егорьевские] // Московские ЕВ. 2003. № 11/12. С. 121; Русская Голгофа: Бутово. М., 2005. С. 20, 67, 135, 170, 175; ЖНИР. Март. С. 83–87; *Иоаким (Заякин), иером., Мелетия (Панкова), мон., Серафим (Питерский), игум., Синельникова Т. П.* Моя жизнь — Христос, и смерть — приобретение: Новомученики и исповедники земли Рязанской, XX в. Рязань, 2012. С. 130–135; *Никодим (Лунев), игум.* Свято-Троицкий Мариинский жен. мон-рь // Егорьевград. 2012. № 4. С. 2–8; *он же.* Егорьевские храмы и мон-ри. М., 2015.

Д. Б. Кочетов

МАРИИ́НСКОЕ ЕВА́НГЕЛИЕ [лат. Codex Marianus], Евангелие-тетр служебного типа, написанное глаголицей в нач. XI в. (в болг. и македон. лит-ре его принято датировать рубежом X и XI вв.), памятник старославянского языка. М. Е. содержит 173 пергаменных листа 4° (21,2–21,5 × 17,2–18 см), хранится в 2 б-ках: основная часть (171 лист) — в РГБ (Ф. 87. № 6), 2 листа — в Австрийской национальной б-ке в Вене (Vindob. Slav. 146). Как важнейший памятник старослав. канона, М. Е. привлекается для всех реконструкций древнейшего перевода евангельского текста, является одним из главных источников словарей старослав. языка.

Названия «Мариинское», «Афонское» М. Е. получило по скиту Пресв. Богородицы (Ксилургу) на Афоне. «Евангелием Григоровича» или (в южнослав. лит-ре) «Григоровичевым Евангелием» М. Е. именуется в честь В. И. *Григоровича.* В 1845 г., во время своей научной командировки на Афон, он обнаружил основную часть рукописи (171 лист) и вывез ее в Россию. После его смерти рукопись поступила в Публичный и Румянцевский музей в Москве (ныне РГБ). Остальная часть рукописи (Листы Михановича, или Листы Миклошича (2 листа)) была приобретена для А. Михановича, по-видимому, когда он был австр. консулом в Фессалонике. Михановичподарил рукопись Ф. Миклошичу, после смерти которого она поступили в Венскую придворную б-ку (ныне Австрийская национальная б-ка в Вене). (Особую тему составляет вопрос о первоначальном местонахождении М. Е. Григорович скрывал подлинное место приобретения рукописи, упоминая неопределенно Св. Гору; лишь начиная с 1852 г. он говорил об афонском Мариинском ските. Однако воспоминания современников не дают оснований связывать приобретение рукописи со скитом Ксилургу. В заметках П. Й. *Шафарика* есть упоминание о глаголическом Евангелии из (Великой) Лавры, которое «ныне у Гр.» (*Петровский Н. М.* Путешествие В. И. Григоровича по славянским землям // ЖМНП. 1915. Ч. 59. № 10. С. 251),— вероятнее всего, речь идет о М. Е.)

Относительно места создания рукописи мнения исследователей расходятся. Можно полагать, что М. Е. написано на болгаро-серб. языковом пограничье. В. *Ягич,* В. Вондрак, А. И. *Соболевский,* С. М. Кульбакин, М. Вейнгарт и др. относили памятник к сербохорват. языковой области, А. С. Будилович, Л. Милетич, П. А. Бузук, И. Поливка, П. А. Лавров, Н. ван Вейк, А. М. *Селищев* и др.— к юго-зап. болгарской. В совр. македон. исследовательской лит-ре господствует мнение о македонском происхождении М. Е., в сербской — о серб. происхождении.

Рукопись состоит из 23 тетрадей, без 6 первых и 2 последних листов. Из 1-й тетради остались 2 последних листа, к-рые хранятся в Вене. Основная часть рукописи, находящаяся в РГБ, содержит 22 тетради. Из них со 2-й по 21-ю включительно полные, по 8 листов, в 22-й тетради — 7 листов, в 23-й — 4 листа. В подавляющем большинстве тетрадей присутствует потетрадная пагинация большими глаголическими буквами под титлом. Основная часть М. Е. имеет отдельную нумерацию рукой А. Е. Викторова, к-рая заканчивается листом 172, лист после листа 166 помечен 2 номерами — 167 и 168. Один лист после листа 166-го отсутствует. Исходный л. 134 утрачен, вместо него вставлен новый, на к-ром евангельский текст написан кириллицей сер. XIV в. Григорович и Викторов указывали на наличие в конце рукописи фрагментов кириллического Синаксаря, который, вероятно, был пришит к изначальному тексту; в настоящее время эти фрагменты отсутствуют.

Исходно М. Е. содержало полный текст Евангелия-тетр. В настоящем своем виде рукопись начинается с Мф 5. 23 и заканчивается Ин 21. 17. Два листа М. Е., хранящиеся в Вене, содержат текст Мф 5. 23 — 6. 16.

В тексте рукописи и на полях имеются многочисленные глаголические и кириллические записи и пометы, относящиеся к разному времени. Особенности литургической разметки кодекса рассмотрены А. М. Пентковским, к-рый считает их важным аргументом в пользу того, что на слав. язык первоначально было переведено Евангелие-тетр, а не апракос. Некоторые записи стерлись и выцвели, другие перекрыты позднейшими кириллическими вставками. Кириллические записи и пометы разделяются на несколько хронологических пластов. По мнению Ягича, самыми ранними, датируемыми кон. XIII — нач. XIV в., являются выполненные блестящей киноварью указания дней евангельских чтений. Несколько позже или одновременно с ними были сделаны записи чернилами с указанием: а) номеров глав Аммония Александрийского, к-рые дублируют соответствующие глаголические приписки, а иногда и перекрывают их, б) времени чтений, в) зачал и концов. К кон. XIV в. относится 2-я группа киноварных приписок, передающих оглавление евангельского текста.

В М. Е. сохранились 3 миниатюры с изображением евангелистов Марка (Л. 44), Луки (Л. 77 об.) и Иоанна (Л. 133 об.), нарисованные чернилами и раскрашенные в 2 цвета; над каждой миниатюрой кириллическая запись с именем евангелиста. Как полагали Л. Мошинский и А. Джурова, миниатюры и надписи были созданы одновременно с основным текстом; Ягич считал, что имена евангелистов написаны неск. позже. На листах 43 об. и 44 в XIII–XIV вв. были выполнены рисунки-«чертежи», значение к-рых не установлено. В 1-м случае нарисован «конус» (сектор окружности), разделенный на 7 поясов с парами кириллических литер в каждом, числовое значение к-рых в сумме равняется 8 (от АЗ до ЗА); под «конусом» 5 «звездочек», по сторонам их фигуры с 3 зубцами, обращенными к середине (внутри них нечто вроде О «очного»), по бо-

кам буквы С и М под титлами. Во втором — круг с каймой, разделенный на 6 поясов, на к-рых написаны буквы З, М, С, Р, М; ниже 8-конечный крест на «голгофе» (?), по сторонам которого помимо обычных букв ІС ХС НК под титлами над большой перекладиной написаны М и Л, под ней — Г и К, у наклонной перекладины — Р и Х. Художественное оформление рукописи включает 2 заставки, 2 крупных глаголических инициала в начале Евангелий от Марка (Л. 44 об.) и от Луки (Л. 78), 3 заставки-концовки (Л. 43, 76, 132 об.). Все они плетеные, с растительными элементами, на темном фоне, раскрашены вишневой (порой сильно разведенной) и зеленой красками. Позже, вероятно в XIV в., на внешнем поле л. 91 об. был нарисован киноварью и раскрашен кириллический инициал М, на л. 155 об. выполнена плетеная заставка (чернила, киноварь и желтая краска), написано вязью заглавие на л. 134.

Пергамен М. Е. выделан хуже, чем у *Зографского Евангелия* (древнейшая часть — XI в.), он грубее, толще. На каждой странице 30 строк. М. Е. написано одним почерком. Буквы стоят на линии строки. Прописные буквы могут быть в 2–3 раза больше строчных. Письмо М. Е. относится к «вполне округлой» глаголице. Почерк М. Е. наиболее близок к почерку *Ассеманиева Евангелия*. Надстрочных знаков в рукописи мало, изредка над гласными встречается знак типа придыхания. Единственные пунктуационные знаки М. Е.— точка, расположенная посередине строки, и четырехточие (⁘), к-рое ставится в конце евангельского чтения или больших частей текста.

Графико-орфографическую систему М. Е. характеризуют следующие черты. 1) Позиционное распределение юса малого Є (ѧ) и юса малого йотированного Ѯ (ѩ): ѧ — после согласных, ѩ — в абсолютном начале слова и после гласных, что характерно также для Зографского Евангелия. 2) Распределение графем ѫ, Ѱ (і), ȣ (и): буква ȣ (и), преобладающая в количественном отношении, употребляется в позиции начала, конца и середины слова, а также как союз «и», если союз связывает однородные члены предложения. ѫ (і) употребляется в позиции начала слова, если слово начинает предложение; в качестве союза «и», если союз соединяет части сложного предложения. Ѱ (і) употребляется в составе диграфа «еры» ѯѱ (ы), а также вместо и, если предшествующее слово заканчивается на -ъ, т. е. там, где также образуется сочетание ъ + і. 3) Последовательное употребление буквы «зело» ѳ (ѕ) в собственном звуковом значении. 4) Употребление буквы «ижица» ѯ (ѵ) в заимствованиях в соответствии с греч. буквой υ (ипсилон). 5) Употребление буквы «омега» (ѡ) только в функции «ѡ-звательного» и редко в заимствованиях в соответствии с греч. ω. 6) Свободная вариативность щ (щ) и Шт (шт) при преобладании шт во 2-й части рукописи. 7) Употребление гервь ѧ (ѣ) в греч. заимствованиях (еваньѣелие, леѣеоны), как и в Зографском Евангелии.

Ряд графико-орфографических особенностей М. Е. обусловлен отражением в рукописи фонетических процессов, имевших место в живых южнослав. диалектах. 1) Прояснение редуцированных в сильной позиции: о вместо ъ, в т. ч. в позиции абсолютного конца слова перед указательными местоимениями тъ, сь (крѣпокъ — Лк 15. 14, образось вместо образъ сь — Мф 22. 20, домотъ вместо домъ ты — Мк 3. 25); е вместо ь (миренъ — Лк 1. 79). 2) Смешение ъ и ь в слабой позиции. 3) Пропуск ъ и ь в слабой позиции в единичных случаях, в т. ч. при обозначении «р-слогового» (милосрдоуѭ — Мф 15. 32). 4) Написание ы вместо ъ в позиции конца слова перед гласным и в начале следующего слова (избавиты-и — Мф 27. 43, исповѣсты-и — Лк 12. 8). 5) Пропуск повторяющейся гласной буквы на границе слов (стяжение) (иже-си вместо иже еси — Мф 6. 9, такодѣатъ вместо тако одѣатъ — Лк 12. 28). 6) Смешение ѫ и оу. 7) Написание о вместо ѫ (прикосно сѧ — Мк 5. 27), которое Ягич квалифицировал как описки, а И. Гылыбов — как отражение фонетических особенностей родопских диалектов болг. языка. 8) Два случая написания оу вместо въ. 9) Написание без l-epentheticum в конце основы в ограниченном круге слов (корабь — Мк 5. 2).

Грамматическую норму М. Е. отличает наличие архаических глагольных форм (только нестяженные формы имперфекта, исконные формы сослагательного наклонения с формами вспомогательного глагола бимь, би... бѫ; древние формы глагола искати и др.). Для языка памятника также характерны: ассимилированные формы 3-го л. ед. ч. и 2-го л. мн. ч. глаголов наст. времени, т. е. -аатъ вместо -аетъ, -аате вместо -аете (разбиваатъ — Мк 9. 18, сынѣдаате — Мф 23. 13), оуоутъ вместо -оуетъ, оуоуте вместо -оуете (трѣбоуоутъ — Мк 11. 3, вѣроуоуте — Ин 3. 12), что исследователи квалифицируют как отражение диалектных особенностей болг. языка; неассимилированные формы прилагательных с флексиями типа -аего, -оуемоу (кадилънаего — Лк 1. 11, лѫкавоуемоу — Мф 12. 45); последовательное разграничение глагольных форм 2-го и 3-го л. двойственного числа.

Лексический состав М. Е. также свидетельствует о том, что «памятник принадлежит к числу тех, в которых первоначальный перевод Евангелия сохранился в древнейшем виде, хотя и не без изменений» (*Ягич.* 1883. С. 463). М. Е. отличается значительным числом архаизмов и непереведенных слов. В тексте отдается предпочтение древним описательным предикатам, к-рые употребляются вместо соответствующих глаголов (вѣрѫ ѩти вместо вѣровати — Мк 16. 11, 14; Лк 1. 45). Преобладают более архаичные словообразовательные форманты, напр. суффиксы -ицеѭ и -ици, а не -жьды или -шьды (въторицеѭ, мъножицеѭ), суффикс -икъ, а не -чии (кънижьникъ).

Первые издания отрывков М. Е. были выполнены Миклошичем (1850), опубликовавшим фрагменты Михановича, и И. И. *Срезневским* (*Срезневский.* 1866), к-рый включил отрывки части Григоровича в свою кн. «Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы». Издание М. Е. было многолетней мечтой Григоровича, к-рая не была реализована из-за отсутствия средств. Съемка памятника была начата в 70-х гг. XIX в. (Григорович предполагал издать фотолитографически Евангелие от Луки), однако работу не завершили из-за кончины ученого. Фотолитография по снимкам Григоровича была издана без транслитерации и сопроводительных статей в 1880–1881 гг. Полное издание (в транслитерации кириллицей) с палеографическим и лингвистическим исследованием памятника осуществил Ягич (*Ягич.* 1883). В издании Ягича утраченные начальные листы дополнены из Дечанского Евангелия 2-й пол. XIII в. (Мф 1–5. 24), а лакуны внутри рукописи — из Зографского Евангелия.

Изд.: *Срезневский И. И.* Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы. СПб., 1866. С. 91–115, 157–162; *Ягич И. В.* Мариинское четвероевангелие: Памятник глаголической письменности с примеч. и приложениями. СПб., 1883 (= Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus glagoliticus. Berolini: Weidmann, 1883) [репринт: Graz: Akademischer Druck- und Verlagsanstalt, 1960ᵛ]; то же, электр. версия: titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/slav/aksl/marianus/maria.htm.

Лит.: *С(околов) А. [И].* Воспоминания о проф. В. И. Григоровиче: (Из записок казанского студента) // ДНР. 1877. Т. 2. № 5. С. 75–78; *Мострова Т.* Мариинско Евангелие // КМЕ. Т. 2. С. 617–625 [Библиогр.]; *Mathe L.* Syntaktische Funktionen des altslawischen Infinitivs und Supins auf Grund des Codex Marianus // Slavica. Debrecen, 1966. Т. 6. P. 35–44; *Десподова В., Славева Л.* Македонски средновековни ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.] 1. С. 60–61. № 6; *Дмитриевский А. А.* Наши коллекционеры рукописей и старопечатных книг проф. В. И. Григорович, еп. Порфирий (Успенский) и архим. Антонин (Капустин) / Публ. с коммент.: Ф. Б. Поляков, Б. Л. Фонкич // Byzantinorussica. M., 1994. № 1. С. 172–173, 195–197; *Джурова А.* Въведение в славянската кодикология: Византийският кодекс и рецепцията му сред славяните. София, 1997. С. 150–151, 160, 242 (ил. 3), 370 (ил. 209); *Немировский Е. Л.* К истории открытия и первичного изучения глаголического Мариинского Четвероевангелия // Slovo. Zagreb, 1997/1999. Sv. 47/49. S. 33–56; *Пентковский А. М.* Лекционарии и Четвероевангелия в визант. и слав. литургических традициях // Евангелие от Иоанна в слав. традиции. СПб., 1998. Прил. 1. С. 26–30 (отд. паг.); *Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 149–151; *Трифуновић Ђ.* Ка почецима српске писмености. Београд, 2001. С. 19–24; Древности монастырей Афона X–XVII вв. в России: Из музеев, библиотек, архивов Москвы и Подмосковья: Кат. выст. М., 2004. С. 162. № III.1; *Кульбакин С. М.* Славянская палеография. Белград, 2008. С. 100–103; Македонски споменици со глаголско и со кирилско писмо / Сост. И. Велев, Л. Макаријоска, Е. Црвенковска. Скопје, 2008. С. 18–19. № 3; *Плис А. С.* Кирилло-мефодиевский перевод Евангелия: Лингвотекст. исслед.: АКД. М., 2010; *Ирковић-Мејџор Ј.* О формирању српске редакције старословенског језика // Ђурђеви ступове и Будимљанска епархија. Беране; Београд, 2011. С. 43–51; *она же.* О преводилачком умећу солунске браће: стсл. КАЯТИ СЯ // Свете Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе: 863–2013. Београд, 2014. С. 174–180; *Никитовић З.* О глаголу ГЛАГОЛАТИ у Маријином Јеванђељу // Там же. С. 187–198.

Е. А. Кузьминова

МА́РИЙ ВИКТОРИ́Н – см. *Викторин Марий.*

МА́РИЙ МЕРКА́ТОР [лат. Marius Mercator] (кон. IV – сер. V в.), лат. церковный писатель, переводчик, полемист; выступал с критикой еретических мнений пелагиан (см. *Пелагианство*) и несториан (см. *Несторий, Несторианство*).

Жизнь и церковная деятельность. Источниками немногочисленных и отрывочных сведений, сохранившихся о М. М., являются его сочинения, адресованное ему письмо блж. *Августина,* еп. Гиппонского (*Aug.* Ep. 193 // CSEL. Vol. 57. P. 167–175), и краткое упоминание о нем в одном из писем блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron.* Ep. 154. 3).

Время и место рождения М. М. неизвестны. Исследователями были выдвинуты 2 гипотезы о возможном регионе, из к-рого происходил М. М.; согласно 1-й, он был уроженцем Сев. Африки, согласно 2-й – Юж. Италии. Аргументами в пользу 1-й гипотезы являются личное знакомство М. М. с блж. Августином и с одним из духовных чад блж. Августина, трибуном и нотарием Дульцицием, а также внимание к богословской полемике с пелагианами. Однако отсутствие в сочинениях М. М. упоминаний о к.-л. событиях церковной жизни Африки позволяет предполагать, что он не происходил из Африки, а лишь посетил Карфаген с целью получить богословское образование; там он познакомился с блж. Августином, впосл. называвшим его своим духовным сыном (см.: *Aug.* Ep. 193. 1; *Idem.* De oct. Dulc. quaest. 3. 2). В пользу 2-й гипотезы свидетельствуют приводимые М. М. точные и подробные сведения о семье и обстоятельствах жизни лидеров пелагианства Целестия и *Юлиана,* еп. Экланского, не встречающиеся у др. авторов. Однако М. М. мог получить эти сведения от третьих лиц во время полемики с пелагианами, поэтому его осведомленность не может служить бесспорным аргументом в пользу предположения, что М. М. был уроженцем Кампании, как Целестий, или Апулии, как еп. Юлиан (см.: *Prete.* 1958. P. 14–19; *Wermelinger.* 1980. Col. 610; *Fraisse-Coué.* 2000. P. 1499; *Konoppa.* 2005. S. 16–18). М. М. происходил из латиноязычной среды, т. к. он называет лат. язык «своим» (lingua mea – ACO. 1924–1925. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 29). Встречающиеся в его сочинениях ссылки на языческих авторов и поэтов, а также демонстрируемое им достаточно хорошее владение лат. лит. стилем свидетельствуют, что он получил классическое образование (см.: *Prete.* 1958. P. 19. Not. 39; *Fraisse-Coué.* 2000. P. 1499, 1501. Not. 2–3).

По меньшей мере с 418 г. М. М. жил в Риме. Из письма к нему блж. Августина можно заключить, что он не имел священного сана и был мирянином, однако проявлял интерес к теологии и вел оживленную полемику с рим. сторонниками пелагианства. Блж. Августин сообщает о том, что М. М. отправил ему в Карфаген письмо, в к-ром рассказывал о деятельности пелагиан в Риме и об отстаиваемых ими богословских положениях (*Aug.* Ep. 193. 1). Письмо было отправлено в Карфаген, а не в Гиппон, вероятно, из-за того, что М. М. написал его вскоре после получения в Риме датированных 1 мая 418 г. деяний *Карфагенского Собора,* принявшего ряд осуждавших пелагиан канонов (текст деяний см.: Concilia Africae, 345–525 / Ed. C. Munier. Turnholt, 1974. P. 67–77. (CCSL; 149)). Т. о., 1-е обращение М. М. к блж. Августину можно с большей долей вероятности датировать маем 418 г. Не получив ответа, М. М. послал еще одно письмо, в к-ром высказывал недовольство молчанием блж. Августина. К этому письму он приложил некое сочинение «против новых еретиков» и подборку цитат из Свящ. Писания, подтверждавших истинность учения блж. Августина и ложность мнений пелагиан (письма и сочинения не сохр.). В ответном письме, вероятнее всего написанном в сент. 418 г. и доставленном в Рим аколуфом Альбином, блж. Августин объяснял свое длительное молчание тем, что сразу после получения в Карфагене 1-го письма М. М. он по церковным делам был вынужден совершить поездку в провинцию Цезарейская Мавритания, вслед. чего не имел времени составить ответ и возможности переслать его в Рим (см.: *Aug.* Ep. 193. 1). Высказав удивление и восхищение неожиданным для него возрастанием способности и усердия М. М. в деле богословской полемики с пелагианами (Ibid. 2), блж. Августин в основном тексте письма предложил краткое рассмотрение неск. богословских тем, поднятых М. М. Содержание ответа блж. Августина свидетельствует, что полемика М. М. с пелагианами была связана с вопросами о необходимости крещения младенцев и о происхождении смертности, к-рая, согласно оспариваемому пелагианами мнению блж. Августина, была следствием грехопадения Адама и от него распространилась на весь человеческий род. М. М. знал и использовал в полемике с рим. пелагианами трак-

тат блж. Августина «О воздаянии и отпущении грехов, а также о крещении младенцев» (De peccatorum meretis et remissione et de baptismo parvulorum; CPL, N 342); вероятно, М. М. были известны и др. сочинения блж. Августина, а также антипелагианские деяния и решения Карфагенских Соборов. Впосл. блж. Августин ввел заключительную часть богословского раздела письма к М. М., посвященную рассмотрению вопроса о том, умрут ли те праведники, которые будут восхищены на облаках в сретение Господу (ср.: 1 Фес 4. 17), в состав соч. «О восьми вопросах Дульциция» (De VIII Dulcitii quaestionibus; CPL, N 291; соответствующий отрывок: *Aug.* Ep. 193. 9–13 = *Idem.* De oct. Dulc. quaest. 3. 2–6; рус. перевод: *Августин Блаженный.* Трактаты о различных вопросах / Ред.: А. Р. Фокин. М., 2005. С. 312–315). В этом сочинении блж. Августин упоминает о М. М. как о «хорошем знакомом» Дульциция (procul dubio notissimum vobis — *Aug.* De oct. Dulc. quaest. 3. 2); когда именно состоялось их знакомство — неизвестно. Свидетельства прямых контактов между блж. Августином и М. М. в 20-х гг. V в. отсутствуют.

Из слов М. М. исследователи заключают, что в 418 г. он был свидетелем деятельности в Риме еп. Юлиана Экланского (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 13), к-рый защищал пелагианские мнения в публичных проповедях, а впосл. также в письмах и сочинениях. Решения Карфагенского Собора, принятые в мае 418 г., летом того же года были поддержаны еп. Римским св. *Зосимой* (417–418), издавшим послание «Tractoria», осуждавшее пелагиан. Против пелагиан к этому времени выступила и светская власть: в датированном 30 апр. 418 г. рескрипте имп. *Гонория* (395–423) пелагианство осуждалось как опасное лжеучение, а его сторонникам предлагалось отречься от заблуждений; упорствующим император угрожал смещением с епископских кафедр и изгнанием. Т. о., деятельность Юлиана и его единомышленников стала последней крупной попыткой пелагиан переломить ситуацию в Италии в свою пользу. Дополнительным фактором, осложнявшим в это время адм. борьбу с пелагианством, стал спор 2 претендентов на Римскую кафедру, начавшийся после кончины еп. Зосимы в дек. 418 г. (подробнее о событиях этого периода см.: *Wermelinger.* 1975. S. 134–244; см. также статью *Пелагианство*). Хотя М. М. не играл заметной роли в церковной политике, он выступал против пелагиан как богослов и полемист. Об идейной борьбе, к-рую М. М. вел с пелагианами в Риме в 418–419 гг., свидетельствует блж. Иероним в письме некоему Донату, также противнику пелагианской ереси (*Hieron.* Ep. 154). Поскольку в письме упоминается окончательное признание законным еп. Римским *Бонифация I* (418–422), состоявшееся в апр. 419 г., оно может быть надежно датировано промежутком между этим событием и кончиной блж. Иеронима в сент. 419 г. (см.: Donatus 5 // Prosopographie chrétienne du Bas-Empire: 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313–604). P.; R., 1999. Vol. 1. P. 597). Высказываясь в поддержку жесткой и непримиримой борьбы с рим. пелагианами, в т. ч. с тайными, притворно принесшими покаяние, блж. Иероним обращается к адресату с поручением приветствовать от него М. М., к-рого он называет своим «святым сыном» (sanctum filium meum — *Hieron.* Ep. 154. 3); он также просит Доната подвигнуть М. М. к тому, чтобы тот «проявил ревность о вере и изобличил всех тех, кто запятнаны неким подозрением в принадлежности к пелагианской ереси» (Ibidem). К кон. 419 г. под давлением светской власти ведущие сторонники пелагианства покинули Италию или отреклись от пелагианских мнений. Хотя пелагиане впосл. пытались добиться пересмотра осуждавших их постановлений Римских епископов, значительного влияния в Италии они не имели. Сведений о к.-л. последующей церковной или полемической деятельности М. М. в Италии нет; это позволяет предполагать, что в нач. 20-х гг. V в. он покинул Рим.

Не позднее 429 г. М. М. прибыл в «пределы Востока» (pars Orientis), т. е. в Вост. Римскую империю. Где именно жил и трудился М. М. на Востоке, неизвестно. В сочинениях этого периода М. М. называет себя «слугой Христовым» (servus Christi), а к нек-рым адресатам обращается как к «сослужителям» (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 5, 23, 28, 65); поскольку такая форма обращения была обычной для монахов, мн. исследователи считают, что М. М. после отъезда из Рима начал вести монашескую жизнь. Возможно, М. М. жил в одном из мон-рей диоцеза Фракия; этот диоцез располагался недалеко от К-поля, и в нем были латиноязычные монашеские общины, основанные выходцами с Запада (см.: *Schwartz.* 1924–1925. P. XIII–XIV). Против предположения о том, что М. М. жил в К-поле и был там неофиц. наблюдателем, исполнявшим поручения Римского епископского престола, свидетельствуют как отсутствие к.-л. упоминаний о М. М. в письмах и др. документах того времени, так и замечание самого М. М., согласно которому место, где он находился, отличалось от К-поля (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 67). В трудах М. М. встречается лишь одно имя адресата его сочинений — «пресвитер Пиентий» (Ibid. P. 7); предположительно речь идет о Пиентии (Πιέντιος), подпись к-рого как «пресвитера и архимандрита Мартириона отроков» в К-поле стоит под актами К-польского Собора 448 г. (ACO. T. 2. Vol. 1. Pt. 1. P. 147; ДВС. 1996. Т. 2. С. 132). Вероятнее всего, мон-рь, в к-ром жил М. М., поддерживал связи как с Римом, так и с к-польскими мон-рями и монахами; последним объясняется достаточно хорошая осведомленность М. М. о происходивших в столице событиях (см.: *Konoppa.* 2005. S. 46–47). То, что М. М. трудился в монашеской среде, определило специфику его сочинений и переводов: предполагается, что почти все они были адресованы монахам; при этом грекоязычным монахам М. М. стремился продемонстрировать ошибочность и опасность пелагианства, а латиноязычным — несостоятельность несторианства и его связь с пелагианством.

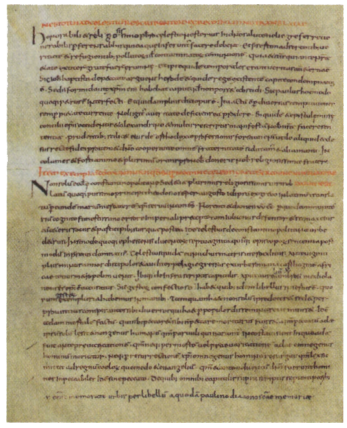
Вероятно, получив сообщения о том, что в К-поле находятся единомышленник Пелагия Целестий, а также другие приверженцы пелагианства, которые упорно пытались добиться от К-польского архиеп. Нестория (428–431) и от имп. *Феодосия II* (408–450) пересмотра и отмены осуждавших пелагианство постановлений зап. Соборов и декретов Римских епископов, М. М. ок. 429 г. написал на греч. языке 1-е «Предостережение...» против пелагиан, впоследствии переведенное им же на лат. язык (греч. оригинал не сохр.). В предисловии к лат. переводу, составленном уже после осуждения пелагиан *Вселенским III Собором* в июле 431 г., говорится, что сочинение было представлено «Константинопольской

Церкви» (Ecclesiae Costantinopolitanae), а также имп. Феодосию II и влиятельным светским и духовным лицам К-поля. Подчеркивается, что именно сочинение М. М. побудило имп. Феодосия II распорядиться об изгнании из К-поля еп. Юлиана, Целестия и др. пелагиан; изгнание произошло еще во время епископства Нестория, в кон. 430 или нач. 431 г. (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 65). Это «Предостережение» занимает особое место в корпусе произведений М. М., поскольку оно первоначально было написано на греч. языке и адресовано церковным и светским властям, а не монахам.

Наблюдая за спорами, развернувшимися в К-поле вокруг христологического учения Нестория, М. М. пришел к убеждению, что последователи Нестория идейно и лично близки к пелагианам, что определило его позицию в несторианской полемике. Опираясь на традиц. лат. христологию, в к-рой было признано единство Лица Иисуса Христа, а также на суждения оппозиционно настроенных по отношению к несторианству греч. монахов, М. М. в предшествовавших созыву III Вселенского Собора дискуссиях не присоединился к партии Нестория, а встал на сторону защитников правосл. христологии, возглавляемых свт. *Кириллом,* архиеп. Александрийским, и признал верной предложенную свт. Кириллом критическую оценку мнений Нестория. Желая объяснить значение христологических споров латиноязычным читателям, М. М. составил подборки лат. переводов отрывков из проповедей, писем и сочинений Нестория и свт. Кирилла; включенные в эти подборки документы датируются временем до начала III Вселенского Собора. Из предпосланных переводам предисловий можно заключить, что подборки были составлены в 430 — 1-й пол. 431 г.

Сведения о деятельности М. М. после III Вселенского Собора отсутствуют; предисловия к переводам свидетельствуют, что он увидел в решениях Собора выражение правосл. веры и целиком поддержал их. Лат. переводы документов, к-рые входят в тот же корпус, что и переводы М. М., но относятся к периоду после 431 г., не подписаны именем М. М. Это позволяет предполагать, что в нач. 30-х гг. V в. М. М. либо прекратил лит. и полемические труды, либо скончался (см.: *Konoppa.* 2005. S. 48–51; ср.: *Schwartz.* 1924–1925. P. VII–VIII).

Сочинения и переводы. Произведения М. М. сохранились в единственной рукописи (Vat. Palat. lat. 234, IX в.), в современной науке известной как «Codex Palatinus». Еще одна рукопись, к-рая хранилась в Бове и использовалась издателями в XVII в., в наст. время утрачена. Первое полное издание трудов М. М. было осуществлено католич. богословом, церковным историком и патрологом Ж. Гарнье (1612–1681), основным предметом научных интересов которого была история пелагианских споров (*Marii Mercatori S. Augustino aequalis* Opera quaequmque extant. P., 1673). Гарнье отказался от следования порядку произведений в рукописи, распределив их на 2 основных раздела: антипелагианские и антинесторианские; взятые из рукописи тексты он сопроводил обширными историческими и богословскими введениями, «рассуждениями» (dissertationes) и комментариями, а также дополнительными материалами, заимствованными из др. источников. Хотя исследование Гарнье было выполнено на высоком для XVII в. научном уровне, в наст. время мн. сообщаемые им сведения и сделанные на их основе выводы признаются исследователями неточными или ошибочными. Издание Гарнье было без к.-л. существенных изменений перепечатано в «Латинской патрологии» Ж. П. *Миня* (PL. 1862. Vol. 48).



«Предостережение против Целестия». Рукопись. IX в. (Vat. Palat. lat. 234. Fol. 36v)

Новое научно-критическое издание «Codex Palatinus» вышло в составе многотомной серии «Деяния Вселенских Соборов» (Acta Conciliorum Oecumenicorum; см.: Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator // ACO. 1924–1925. T. 1. Vol. 5. Pt. 1); его подготовкой занимался выдающийся нем. филолог и историк Э. Шварц (1858–1940). В предпосланном изданию предисловии (*Schwartz.* 1924–1925) Шварц подверг критике традиц. мнение предшествующих издателей и исследователей о том, что М. М. является автором или переводчиком всех или почти всех текстов из «Codex Palatinus». На основании исторического и стилистического анализа текстов Шварц сделал вывод, что принадлежащими М. М. должны считаться лишь тексты, к-рые в корпусе прямо связываются с его именем, тогда как др. тексты были введены в состав корпуса позднейшим компилятором. Согласно выдвинутой Шварцем гипотезе, в «Codex Palatinus» представлен корпус, составленный кем-то из группы скифских монахов, к-рые под предводительством *Иоанна Максенция* в 1-й пол. VI в. вели полемику с несторианами и монофизитами. В заключающем корпус тексте составитель упоминает Иоанна, еп. г. Томы в М. Скифии (ныне Констанца, Румыния), называя его «блаженнейшим отцом нашим». Согласно Шварцу, речь идет об Иоанне Максенции; др. исследователи считали, что епископом стал не Максенций, а некий «монах Иоанн», к-рый упоминается в документах, связанных с деятельностью скифских монахов. Признаваемое всеми совр. исследователями происхождение корпуса из среды скифских монахов объясняет ряд его особенностей: 1) корпус имеет ярко выраженную антинесторианскую направленность; в борьбе с попытками дать несторианскую интерпретацию догматических определений IV Вселенского Собора монахи возвращались к учению свт. Кирилла Александрийского и решениям III Вселенского Собора, видя в них точное и однозначное выражение правосл. христологии; именно этим объясняется помещение в начало сборника сочинений и переводов М. М. и отсутствие в нем текстов, отражающих позднейшую халкидонскую христологию; 2) составители корпуса видели свою задачу в выработке компромисса между вост. и зап. богословскими позициями; с одной стороны, они хотели избежать прямой конфронтации с Римом (вероятно, из-за

этого в корпусе отсутствуют тексты, содержащие не принятую в Риме теопасхитскую формулу, к-рую отстаивали скифские монахи), с др. стороны, они не ориентировались на строго халкидонские формулировки свт. *Льва I Великого* и его рим. последователей и поддерживали стремление визант. императоров достичь компромисса с монофизитами путем антинесторианской интерпретации вероопределений IV Вселенского Собора; 3) в отличие от грекоязычных вост. богословов, никогда не проявлявших значительного интереса к пелагианству, латиноязычные скифские монахи разделяли учение блж. Августина о благодати и считали пелагианство, сторонники которого оставались в Западной Церкви, крайне опасной ересью, поэтому при составлении корпуса антипелагианские трактаты М. М. были сохранены в его составе. Включение в корпус антиоригенистского текста и текстов, связанных со спором о «Трех Главах», является свидетельством идейной близости скифских монахов к имп. св. *Юстиниану I* (527–565). Содержание сборника позволяет отнести его составление ко времени правления имп. Юстиниана и приблизительно датировать его периодом между 530 и 550 гг. (см.: Ibid. P. VII–IX; *Конорра.* 2005. S. 62–75).

С т. зр. входящих в него текстов корпус может быть условно разделен на 3 части. Небольшую 1-ю часть образует антиоригенистское письмо *Анастасия I,* еп. Римского (399–401), Иоанну II, еп. Иерусалимскому (386/87–417); в письме содержится негативная оценка переводческой деятельности *Руфина Аквилейского* (IV–V вв.), способствовавшего распространению мнений *Оригена* в латиноязычной среде. К письму приложены 12 анафематизмов, озаглавленных «О вере» (De fide), в к-рых осуждаются богословские мнения Оригена; предположительно, они были составлены блж. Иеронимом (см.: *Конорра.* 2005. S. 62–63). Причиной включения этих текстов в корпус могло быть отождествление составителем Руфина Аквилейского с упоминаемым М. М. Руфином Сирийцем; в этом случае целью составителя было подчеркнуть родство несторианства, пелагианства и оригенизма. В качестве 2-й части выделяются антипелагианские и антинесторианские сочинения и переводы М. М. В 3-ю часть входят тексты и лат. переводы, не принадлежащие М. М. и по большей части относящиеся к более позднему периоду: взаимные анафематизмы Нестория и свт. Кирилла Александрийского с комментарием составителя корпуса (С. Прете предлагал аргументы в пользу того, что автором этого текста был М. М., однако его т. зр. не была поддержана др. исследователями; см.: *Prete.* 1958. P. 29–33; *Конорра.* 2005. S. 58–62); краткая версия деяний III Вселенского Собора; отрывки из сочинений свт. Кирилла Александрийского; приводимые с целью показать их несторианский характер извлечения из трудов *Феодора,* еп. Мопсуестийского, *Феодорита,* еп. Кирского, *Диодора,* еп. Тарсийского, *Ивы,* еп. Эдесского, а также нек-рые др. материалы (общее оглавление см.: *Schwartz.* 1924–1925. P. XIX).

Входящие в состав «Codex Palatinus» произведения М. М. разделяются на 2 группы: 1-ю образуют его оригинальные сочинения, во 2-ю входят сделанные им переводы с греч. языка. Ряду текстов предпосланы связанные с ними по содержанию и имеющие пояснительный характер письма-предисловия (общий список сочинений и переводов см.: ACO. 1974. T. 4. Vol. 3. Pt. 1. P. 338–341; ср. также: *Frede H. J.* Kirchenschriftsteller: Verzeichnis und Sigel. Freiburg, 1995[4]. S. 623–624).

Сочинения. 1. «Предостережение против Целестия» (Commonitorium super nomine Caelestii (по CPL); Commonitorium de Coelestio (по PL); Commonitorium quod super nomine Caelestii Graeco sermone a Mercatore datum est (по ACO); CPL, N 781; текст: PL. 48. Col. 63–108; ACO. 1924–1925. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 65–70; нем. перевод с комментарием: *Конорра.* 2005. S. 339–371). В преамбуле трактата упоминается, что М. М. сделал лат. перевод с не сохранившейся оригинальной греч. версии при консулах Флорентии и Дионисии; т. о., трактат был создан между 428 (начало консульства и приезд Целестия в К-поль, вероятно, ставший поводом для написания) и 429 г. (конец консульства). Целью трактата было не столько богословское опровержение пелагианства, сколько представление истории его возникновения и последующего осуждения зап. епископами и Соборами. Описывая пелагианство как ранее уже неоднократно осужденную ересь, М. М. рассчитывал убедить светские и церковные власти Вост. Римской империи в недопустимости оказания к.-л. покровительства пелагианам. Помимо сочинений блж. Августина М. М. опирался на ряд документов, с к-рыми он имел возможность ознакомиться в Риме в кон. 10-х гг. V в. Проведенный Шварцем анализ показал, что М. М. знал и использовал следующие основные источники (приводятся в хронологическом порядке): 1) деяния Карфагенского Собора 411 г., осудившего Целестия; 2) письма еп. Римского *Иннокентия I* (401–417), в к-рых поддерживалось осуждение пелагиан Карфагенскими Соборами 411 и 416 гг.; 3) письмо св. *Аттика,* еп. К-польского, не принявшего Целестия в церковное общение в 417 г.; 4) протокол заседания рим. духовенства, проведенного летом 417 г. под председательством еп. Римского Зосимы, на к-ром были выслушаны объяснения Целестия и его осуждение Карфагенскими Соборами было признано поспешным и несправедливым; 5) некое письмо еп. Зосимы африкан. епископам, в к-ром он объяснял принятое на заседании решение (не сохр.); 6) послание еп. Зосимы «Tractoria», в к-ром он объявил о пересмотре предшествующего решения и о полном осуждении еретических мнений Пелагия и Целестия (см.: *Schwartz.* 1924–1925. P. X–XI). М. М. были известны также сочинения Пелагия: «Толкование на послание к Римлянам» (CPL, N 728), некая проповедь (не сохр.) и письмо, адресованное вдове Ливании (CPL, N 754; сохр. только несколько отрывков). Богословские мнения Целестия М. М. излагал преимущественно с опорой на постановления Карфагенских Соборов и епископов Римских; приводя цитаты из сочинений Пелагия, он с их помощью демонстрировал, что учения Пелагия и Целестия совпадают и, следов., одинаково подпадают под церковное осуждение.

2. «Предостережение против ереси Пелагия и Целестия, а также сочинений Юлиана» (Commonitorium adversum haeresim Pelagii (по CPL); Liber subnotationum in verba Juliani (по PL); Commonitorium lectori adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani a Mario Mercatore servo Christi (по ACO); CPL, N 780; текст: PL. 48. Col. 109–172; ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 5–23; нем. перевод с комментарием: *Конорра.*

2005. S. 83–179). Во 2-м «Предостережении...» против пелагиан основным объектом критики являются мнения еп. Юлиана; возможно, поводом к написанию послужили приезд еп. Юлиана в К-поль и его публичная проповедь в городе. Из содержания трактата следует, что он был написан после того, как М. М. узнал о смерти блж. Августина (28 авг. 430), но до осуждения пелагиан III Вселенским Собором, т. е. в 430–431 гг. Трактат состоит из пролога, в котором М. М. дает общий очерк истории пелагианства, и основной части, где цитируются и опровергаются отдельные высказывания еп. Юлиана.

Прослеживая происхождение пелагианской ереси, М. М. вводит отсутствовавшее в его 1-м «Предостережении...» утверждение, что корни пелагианства следует искать не на Западе, а в Восточной Церкви (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 5–6). Он отмечает, что близкие к пелагианским мнения высказывал Феодор, еп. Мопсуестийский, а в Риме их 1-м распространителем стал некий Руфин Сириец, прибывший с Востока при еп. Римском Анастасии I, т. е. ок. 399–401 гг. М. М. не говорит прямо о наличии неких связей между Руфином и Феодором Мопсуестийским, однако позволяет читателю самому сделать такой вывод. Руфин, согласно М. М., стал учителем Пелагия и внушил ему еретические мнения, к-рые Пелагий впервые высказал в соч. «Толкование на послание к Римлянам». Поскольку М. М. является 1-м лат. автором, свидетельствующим о вост. происхождении пелагианства и его ранней истории, сообщаемые им сведения были предметом внимательного анализа исследователей, по-разному оценивавших их достоверность. Наибольшие сложности связаны с упоминанием о Руфине Сирийце. В контексте истории пелагианства имя Руфина встречается в других источниках еще 2 раза: 1) некий «Руфин, пресвитер палестинский», был автором соч. «Книга о вере» (Liber de fide; CPL, N 200), в к-ром содержатся близкие к пелагианским высказывания; 2) Целестий на Карфагенском Соборе в 411 г. упомянул как своего единомышленника «святого пресвитера Руфина, который жил в Риме у святого Паммахия» (см.: *Aug.* De grat. Christi. 3. 3 // CSEL. Vol. 42. P. 168). У. Данфи в ряде публикаций пытался обосновать гипотезу о том, что все сообщения источников о 3 Руфинах являются в действительности в той или иной мере искаженными сведениями о 4-м Руфине — Руфине Аквилейском, к-рый жил в Риме и др. городах Италии с 397 по 411 г. (подробное обоснование см.: *Dunphy.* 2009). Однако принятие этой гипотезы требует внесения весьма существенных корректировок в сообщения источников, а также ряда др. смелых допущений, вслед. чего преобладающим в совр. науке остается традиц. мнение, впервые подробно обоснованное Гарнье (см.: PL. 48. Col. 261–266). Согласно этому мнению, сообщение М. М. о некоем Руфине как основоположнике пелагианства достоверно; этот Руфин происходил из Сирии или Палестины, жил в палестинских мон-рях, а затем прибыл в Рим, где стал наставником Пелагия и Целестия; он не тождествен Руфину Аквилейскому (см.: Rufinus 6 // Prosopographie chrétienne du Bas-Empire: 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313–604). P.; R., 2000. Vol. 2. P. 1941–1942). Предположение о личном знакомстве между Руфином Сирийцем и Феодором Мопсуестийским большинство совр. исследователей отвергают как не имеющее прямых подтверждений; вероятно, М. М. также не имел соответствующих сведений и при сближении Феодора и Руфина руководствовался совпадением их взглядов, а также фактами покровительства, к-рое Феодор оказывал еп. Юлиану (см.: *Konoppa.* 2005. S. 94–106). Изложение последующей истории пелагианства во 2-м «Предостережении...» в основных моментах повторяет содержание 1-го «Предостережения...», однако является более кратким.

В основной части сочинения М. М. приводил и критически разбирал цитаты из нескольких произведений еп. Юлиана, содержавших апологию пелагианства и критику учения блж. Августина о первородном грехе: 1) «К Турбанцию» (Ad Turbantium; CPL, N 774); 2) «К Флору» (Ad Florum; CPL, N 773); 3) письмо еп. Римскому Зосиме (CPL, N 775). Хотя М. М. утверждал в «Предостережении...», что он целиком прочел эти произведения, все приводимые им цитаты встречаются также в адресованных еп. Юлиану ответных сочинениях блж. Августина и могли быть заимствованы из них. В число сочинений блж. Августина, к-рыми М. М. пользовался при работе над 2-м «Предостережением...», входят: 1) «О браке и вожделении» (De nuptiis et concupiscentia; CPL, N 350), является 1-м ответом блж. Августина еп. Юлиану, к-рый в письмах и сочинениях (М. М. упоминает об их существовании, но не приводит их названий) утверждал, что учение блж. Августина о первородном грехе подрывает значение христ. брака и заставляет считать его чем-то греховным; 2) «Против двух писем пелагиан» (Contra duas epistulas Pelagianorum; CPL, N 346), содержит разбор письма еп. Юлиана еп. Римскому Зосиме; 3) «Против Юлиана» (Contra Julianum; CPL, N 351), подробный ответ на соч. «К Турбанцию»; 4) «Незаконченное сочинение против второго ответа Юлиана» (Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus; CPL, N 356), оставшийся незавершенным из-за кончины блж. Августина ответ на соч. «К Флору». В критических комментариях М. М. заметно определяющее влияние сочинений блж. Августина, однако встречаются и отдельные оригинальные богословские аргументы (см.: *Lepka.* 1931). Не ставя задачи полностью рассматривать весь комплекс воззрений еп. Юлиана и давать подробный разбор всех его доводов, М. М. ограничился разбором неск. центральных тем дискуссии, связанных с различными представлениями ее участников о природе первородного греха, о связи между грехом и смертью, о спасительном значении таинства Крещения (общий обзор см.: *Konoppa.* 2005. S. 110–179).

3. «Символ веры Феодора Мопсуестийского и его опровержение» (Symbolum Theodori Mopsuesteni et eius refutatio; в CPL отсутствует; текст: PL. 48. Col. 213–232; ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 23–28; нем. перевод с комментарием: *Konoppa.* 2005. S. 179–218). Время создания сочинения неизвестно; среди исследователей есть сторонники как ранней (430–431), так и поздней (до 438) датировок. Аргументом в пользу 1-й версии служит то, что этим сочинением открывается серия антинесторианских текстов и переводов М. М.; связующую роль между текстами выполняют письма-предисловия, вероятно, адресованные одному и тому же лицу. Сторонники поздней датировки считают, что создание трактата связано с полемикой по пово-

ду взглядов еп. Феодора Мопсуестийского, начавшейся после III Вселенского Собора; однако нет свидетельств, что М. М. знал об этой полемике или о к.-л. текстах еп. Феодора помимо переведенного им символа веры. Т. о., более вероятной представляется ранняя датировка.

Сочинение состоит из вводного пояснительного письма, латинского перевода символа веры и критического комментария М. М. к его тексту. В письме М. М. характеризует еп. Феодора как сторонника чуждого правосл. вере учения о Боговоплощении, к-рое воспринял от него Несторий, а также рассказывает о дружественном отношении еп. Феодора к еп. Юлиану. Согласно М. М., еп. Юлиан после изгнания из Италии был принят в общение еп. Феодором и жил в Мопсуестии с друзьями и последователями. Однако они не были полными единомышленниками; М. М. свидетельствует, что еп. Феодор не разделял радикальные пелагианские мнения еп. Юлиана и даже инициировал его осуждение местным Собором после его отъезда в К-поль (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 23). Поскольку др. источники ничего не сообщают о таком Соборе, большинство исследователей считают недостоверным свидетельство М. М. и полагают, что еп. Юлиан покинул Мопсуестию после смерти еп. Феодора в 428 г. (см.: *Konopra*. 2005. S. 180–185).

Неизвестно, когда и от кого М. М. получил греч. оригинал переведенного им символа веры, известного также под названием «Объяснение символа» (Expositio symboli); помимо перевода М. М. имеется еще один древний лат. перевод этого текста, входящий в состав лат. версии деяний III Вселенского Собора (см.: CPG, N 3871; греч. текст см.: ACO. T. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 97–100). Атрибуция текста еп. Феодору является спорной. Первое свидетельство о существовании символа относится ко времени работы III Вселенского Собора: в 6-м деянии (22 июля 431) сообщается, что пресв. Харисий представил Собору некий символ веры, к-рый сторонники Нестория использовали в пров. Лидия при воссоединении с правосл. Церковью местных раскольников. В деяниях Собора не говорится об авторстве символа; оглашенный текст был осужден как еретический. О том, что в действительности символ был представлен Собору как принадлежащий еп. Феодору, сообщает свт. Кирилл Александрийский в письме свт. *Проклу*, архиеп. К-польскому (434–446/47). Свт. Кирилл отмечает, что имя еп. Феодора было опущено в деяниях Собора ради церковного мира; при этом он не выносит собственное суждение об авторстве символа, но лишь говорит, что представившие символ назвали его автором еп. Феодора (см.: *Cyr. Alex.* Ep. 72). В позднейших церковных документах и сочинениях символ приводится как с атрибуцией еп. Феодору, напр. у *Севира*, патриарха Антиохийского (512–518) и имп. св. Юстиниана I, так и без имени автора. В совр. науке против атрибуции текста еп. Феодору выступал наиболее авторитетный исследователь его наследия Р. Деврес (1894–1978), отмечавший, что символ отличается от того церковного символа, к-рый еп. Феодор цитировал и объяснял в бесспорно принадлежащих ему огласительных беседах (см.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Vat., 1948. P. 256–257). Однако аргументация Девреса не лишена недостатков, т. к. «Объяснение символа» не является крещальным символом или его последовательным толкованием; это богословское объяснение истин веры, вероятно, предназначавшееся для клириков. Нельзя исключать, что еп. Феодор действительно составил такое объяснение, к-рое первоначально не имело широкого хождения, однако впосл. стало известно из-за его использования несторианами; но возможно и намеренное приписывание несторианами еп. Феодору не принадлежащего ему текста с целью придания символу большей авторитетности. С т. зр. содержания символ делится на 2 части: в 1-й кратко излагается традиц. постникейская триадология, во 2-й гораздо более подробно рассматриваются христология и ее сотериологические следствия.

В «опровержении» символа М. М. подробно представляет собственные христологические взгляды, полностью зависящие от христологии свт. Кирилла Александрийского. Учение автора символа и единомысленных ему несториан он характеризует как ложное введение «двух сынов» и разделение единого Иисуса Христа на две лишь неким внешним образом связанные части, одна из к-рых является вечным Логосом и Сыном Божиим, а другая — возникшим во времени человеком Иисусом. По утверждению М. М., учение еп. Феодора и несториан — это новая попытка ввести в Церковь ранее уже осужденные ереси *Павла Самосатского, Маркелла*, еп. Анкирского, *Фотина*, еп. Сирмийского, *эбионитов* и других лжеучителей. Антиохийской христологии двух природ М. М. противопоставляет александрийское представление о подлинном и полном соединении после Воплощения двух природ в одном Лице (una persona) и одной Субстанции (una substantia), т. е. Ипостаси (общий анализ см.: *Konopra*. 2005. S. 195–209).

С соч. «Символ веры Феодора Мопсуестийского и его опровержение» тесно связано по содержанию следующее в корпусе непосредственно после него «Письмо об учении Нестория» (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 28; нем. пер. с комментарием см.: *Konopra*. 2005. S. 209–218). В «Письме...» М. М. кратко излагает и сопоставляет богословское содержание христологических систем Нестория и Павла Самосатского. По мнению М. М., различие учений Нестория и Павла Самосатского состоит в том, что Несторий принимал правосл. учение о вечном ипостасном бытии Логоса и его рождении от Отца, а Павел Самосатский рассматривал Логос как некую божественную Силу. Однако М. М. полагал, что в учении о Воплощении Несторий придерживался взглядов, близких к мнениям Павла Самосатского: он разделял свойства и заслуги божественной природы Логоса и человеческой природы Иисуса, считая человека Иисуса Христа неким чистым храмом, в к-ром обитал Логос.

Переводы. В переводах М. М. стремился к буквальной точности; он по возможности сохранял строение фраз и понятийные связи переводимых текстов; лишь в случае необходимости давал расширенный интерпретирующий перевод, в рамках которого в конструкцию оригинала могли вводиться дополнительные слова и выражения с целью прояснения ее смысла. За исключением приписываемого еп. Феодору Мопсуестийскому символа веры, все прочие переведенные М. М. тексты принадлежат свт. Кириллу Александрийскому и Несторию.

1. Тексты свт. Кирилла Александрийского. М. М. перевел 3 письма свт. Кирилла Александрийского: 1-е

письмо Несторию, датируемое сер. 429 г. (CPG, N 5302; *Cyr. Alex.* Ep. 2; перевод М. М.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 51–52. N 27); 2-е письмо Несторию, датируемое 430 г. (CPG, N 5304; *Cyr. Alex.* Ep. 4; перевод М. М.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 49–51. N 26); письмо александрийским представителям в К-поле, датируемое нач. 430 г. (CPG, N 5309; *Cyr. Alex.* Ep. 10; перевод М. М.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 52–55). Переводы М. М. не представляют существенного интереса в качестве источника, т. к. эти письма сохранились в греческом оригинале. Внимание исследователей привлекло лишь разночтение греч. оригинала и лат. перевода заключительного раздела письма александрийским представителям: в греч. версии свт. Кирилл высказывает намерение различными церковными и политическими средствами бороться с Несторием до тех пор, пока тот не отречется от своих еретических мнений (см.: ACO. T. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 112: 6–20; рус. пер.: ДВС. 1996. Т. 1. С. 155); в лат. версии свт. Кирилл высказывается гораздо более мягко, подчеркивая собственную готовность примириться с Несторием, как только тот исповедует истинную правосл. веру (ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 54: 34 — 55: 5). По мнению Шварца, 2-е окончание письма является неподлинным; поскольку нет оснований считать, что М. М. был автором этой фальсификации, Шварц предположил, что он получил от сторонников свт. Кирилла в К-поле уже измененный греч. текст (*Schwartz.* 1924–1925. P. XII). Однако нельзя исключать и того, что по неизвестным причинам подлинное окончание др. несохранившегося письма свт. Кирилла оказалось в греч. списке с оригинала на месте окончания письма александрийским представителям; оно и было переведено М. М. (ср.: *Konoppa.* 2005. S. 283–287).

М. М. также перевел составленную свт. Кириллом подборку цитат из сочинений Нестория (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 55–60. N 29; нем. перевод с комментарием: *Konoppa.* 2005. S. 288–309); нек-рые цитаты сопровождаются краткими критическими замечаниями свт. Кирилла, поясняющего, почему те или иные формулировки Нестория являются еретическими. Встречающееся в лит-ре утверждение, что эта подборка цитат тождественна подборке, посланной свт. Кириллом в Рим еп. *Келестину I* (422–432), является неточным. Свт. Кирилл утверждает, что лат. перевод отправленной им в Рим подборки был подготовлен в Александрии, поэтому этот перевод не может быть тождествен переводу, сделанному М. М. Вполне возможно, что речь идет об одной и той же подборке, к-рая была послана свт. Кириллом не только в Рим, но и в оригинальной греч. версии его представителям и союзникам в К-поле, через к-рых она попала к М. М., переведшему ее затем на лат. язык (см.: *Schwartz.* 1924–1925. P. XII–XIII). Мн. цитируемые в подборке отрывки из сочинений Нестория встречаются также в греч. собрании (см.: ACO. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 3–13) и в деяниях III Вселенского Собора, однако в подборке есть и уникальные цитаты, греч. оригинал к-рых не сохранился, в силу чего она является важным дополнительным источником сведений о богословских воззрениях Нестория (таблицу соответствий см.: *Konoppa.* 2005. S. 304–307).

2. Тексты Нестория. М. М. составил 2 подборки переводов проповедей Нестория (некоторые проповеди были включены в подборки полностью, из др. М. М. заимствовал лишь отрывки), а также перевел 2 его письма.

Отрывки из 4 «антипелегианских» проповедей Нестория (текст см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 60–65; нем. перевод с комментарием: *Konoppa.* 2005. S. 309–339), вероятно, были переведены М. М. во время работы над 1-м антипелагианским «Предостережением». В открывающем подборку предисловии, написанном уже после низложения Нестория, М. М. отмечает, что Несторий не разделял мн. пелагианские заблуждения, однако доброжелательно относился к еп. Юлиану и Целестию, считал возможным принять их в церковное общение и обещал им свою поддержку в пересмотре их осуждения на Западе. Из включенных в подборку проповедей 2-я (CPG, N 5717) и 3-я (CPG, N 5719) сохранились полностью на греч. языке под именем свт. *Иоанна Златоуста;* 1-я (CPG, N 5709) и 4-я (CPG, N 5720) известны лишь по переводу М. М. К подборке присоединен перевод благосклонного письма Нестория Целестию (CPG, N 5668), вероятно, приводимый М. М. для подтверждения непоследовательности и двуличности Нестория.

Цель составления 2-й подборки (текст см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 28–46; нем. перевод с комментарием: *Konoppa.* 2005. S. 218–265), в которую были включены 5 проповедей (CPG, N 5698, 5699, 5716, 5707, 5708), М. М. объясняет в письме-предисловии желанием предостеречь латиноязычных читателей от следования еретическому христологическому учению Нестория. По мнению М. М., чтобы избежать несторианской ереси, полезно знать мнения Нестория, изложенные его собственными словами. Основной темой проповедей, имеющих догматический характер, является учение о двух природах Иисуса Христа, к-рое Несторий излагал в контексте объяснения, каким образом следует понимать именование Девы Марии Богородицей. Греч. оригинал 5 переведенных М. М. проповедей не сохранился, поэтому переводы являются важным источником сведений о богословском учении Нестория. После проповедей в корпусе без отдельного предисловия помещен перевод 2-го письма Нестория свт. Кириллу Александрийскому (CPG, N 5669; текст см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 46–49; греч. оригинал см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 29–32; рус. пер.: ДВС. 1996. Т. 1. С. 147–150), в котором Несторий защищал представление о недопустимости перенесения на божественную природу Христа свойств Его человеческой природы (см.: *Konoppa.* 2005. S. 265–272).

Богословские взгляды. М. М. не был самостоятельным богословом и не пытался представить свои воззрения в виде полной и последовательной системы богословских положений. При обсуждении богословских вопросов он руководствовался желанием защитить то, что считал традиц. церковным учением, от искажений и новшеств, к-рые пытались внести пелагиане и несториане. Полемической направленностью рассуждений М. М. объясняется их тематическая узость: все они связаны с актуальными для 1-й пол. V в. вопросами христологии и сотериологии. М. М. не выходил за рамки той проблематики, к-рая задавалась избранными им для критического рассмотрения текстами оппонентов, и не стремился выявить богословские основания объявляемых им еретическими мнений или поместить их в более широкий вероучительный контекст. Определенную

оригинальность М. М. проявил лишь в антипелагианской полемике, при обсуждении сотериологической проблематики. Однако и в этой области все богословские основания были заимствованы им у блж. Августина; М. М. лишь подбирал новые аргументы и цитаты из Свящ. Писания для защиты ранее уже представленных и раскрытых в августиновском богословии общих положений. Христологические рассуждения М. М. еще менее содержательны и самостоятельны; в богословском отношении они являются попыткой предельно точного пересказа в лат. понятиях христологии свт. Кирилла Александрийского.

Христология. Разногласие у исследователей вызывал вопрос о том, почему М. М., бывший в области сотериологии ревностным последователем блж. Августина, в христологических спорах встал на сторону свт. Кирилла Александрийского (см., напр.: *Bark.* 1943; *Konoppa.* 2005. S. 198; *Krannich.* 2008. S. 364). Христологические взгляды блж. Августина при всем их своеобразии ближе к антиохийской, а не к александрийской христологии (подробный анализ см.: *Drobner H.* Person-Exegese und Christologie bei Augustinus: Zur Herkunft der Formel Una Persona. Leiden, 1986), вследствие чего М. М., если бы он следовал в христологии блж. Августину, столкнулся бы с серьезными сложностями при попытках совместить учения блж. Августина и свт. Кирилла. Однако М. М. не занимался богословским синтезом; более того, его сочинения не дают оснований считать, что он вообще был хорошо знаком с христологическими воззрениями блж. Августина. Т. о., занятая им позиция объясняется не тем, что его привела к ней августиновская христология, а тем, что до знакомства с христологией свт. Кирилла он вообще не имел развитых христологических убеждений. Благосклонное отношение несториан к пелагианам настроило М. М. против несториан; присоединившись к партии противников несторианства, он стал отстаивать антинесторианскую христологию в том виде, в каком она была представлена в полемических сочинениях свт. Кирилла. Т. о., нет оснований говорить о том, что М. М. осуществил некий синтез вост. и зап. христологических систем; он лишь выразил на лат. языке безоговорочно принятую им александрийскую христологию (ср.: *Konoppa.* 2005. S. 196–209).

Следуя свт. Кириллу, М. М. упрекал несториан в том, что они не исповедуют истинного природного Воплощения Логоса, но учат только о благодатном соединении божественной и человеческой природ. Несторианскую позицию М. М. формулировал следующим образом: «Христос, рожденный от Девы действием Святого Духа был связан со Словом Божиим и с Богом, так что от этой общности с Богом Он приобрел достоинство и именование, однако только по именованию, а не по природе Он есть Сын Божий, как и все прочие достоинства принадлежат Ему не по рождению, а по благодати» (ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 25–26). Отвергая допустимость отнесения одних свойств Христа к Его божественной природе, а других — к человеческой, М. М. настаивал, что в этом случае каждая природа будет обладать собственным бытием, так что окажется, что существуют «два сына»: один вечный, т. е. Логос, а другой — начинающий бытие во времени, т. е. человек Иисус. Сторонники Нестория заявляли, что они не вводят учение о «двух сынах» и требуют лишь, чтобы свойства двух природ, существовавших до Воплощения, божественной и человеческой, не смешивались и после Воплощения, т. е. чтобы Логос, Сын Божий и истинный Бог, не именовался родившимся на земле от Девы, пострадавшим, умершим и т. п. Сторонники александрийской христологии не принимали это объяснение, настаивая на том, что после Воплощения недопустимо разделять сообразно двум природам свойства и достоинства единого Лица, т. е. Иисуса Христа, но необходимо относить все, говоримое о Христе, к единому Лицу и к единой природе воплотившегося Логоса. Как и свт. Кирилл, М. М. в качестве фундаментального антинесторианского текста цитировал место из пролога Евангелия от Иоанна: «Слово стало плотию, и обитало с нами» (Ин 1. 14). М. М. подчеркивал, что это евангельское изречение нельзя понимать в буквальном смысле и полагать, что Слово превратилось в плоть, т. е. в человека, став чем-то отличным от Бога (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 26). Однако недопустимо понимать его и в несторианском смысле, т. е. думать, что Слово лишь неким образом «вселилось» в человека, что после Воплощения сохраняется различие между «Обитающим» (habitator), т. е. Логосом, и «обителью» (habitaculum), т. е. человеком Иисусом (см.: Ibid. P. 28). Корректное толкование евангельских слов М. М. почти дословно заимствовал из рассуждений свт. Кирилла (см.: *Cyr. Alex.* Ep. 4. 3): «Сын Божий и Бог Слово стал Человеком, Которым не был, не отложив того, чем Он был, то есть оставаясь Богом, [единым] в субстанции, или природе, божества с Отцом и Святым Духом» (ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 26).

Объясняя способ соединения божественной и человеческой природ, М. М. использовал т. н. антропологическую аналогию, неоднократно встречающуюся в сочинениях свт. Кирилла и наиболее подробно развитую в послании «К монахам Египта» (*Cyr. Alex.* Ep. 1). Согласно М. М., душа и тело человека — это 2 различные природы, обладающие разными свойствами. Когда душа соединяется с телом, она «не лишается бессмертия своей природы», но сохраняет свои свойства в образованной соединением души и тела человеческой природе (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 26–27). Точно так же Логос, соединяясь с человеческой природой, не утрачивает свойств божественной природы, к-рые становятся свойствами образовавшейся в результате соединения богочеловеческой природы. Т. о., следуя свт. Кириллу, М. М. считал, что при соединении природ образуется новая единая природа, однако вступающие в соединение природы при этом не смешиваются: «Слово Божие, Бог-Человек (deus homo) и Человек-Бог (homo deus), Иисус Христос, единородный Сын Отца во плоти (in carne) явился на земле и в ней (in ipsa) видимым образом жил среди людей, в ней пострадал от людей, в ней был распят, в ней умер, с ней воскрес в третий день... Это полная и совершенная (solida et perfecta) природа есть Сын Божий из Бога Слова и Человека с разумной душой и плотью, так что эти три субстанции суть уже одна Субстанция и одно Лицо» (Ibid. P. 27). Выражение «единая природа» (una natura) для М. М. в сфере антропологии и христологии было полностью тождественно выражениям «одна субстанция» (перевод греч. ὑπόστασις) и «одно лицо»

(una natura est et una substantia unaque persona — Ibidem). Подобная неаккуратность в отношении терминологии была следствием недостаточно строгого разведения понятий «природа» и «ипостась» в богословских рассуждениях свт. Кирилла, на к-рые ориентировался М. М. Однако, как и свт. Кирилл, М. М. руководствовался не тем представлением о единой природе, к-рое впосл. отстаивали радикальные монофизиты. Характерные для монофизитства представления о полном слиянии природ и о поглощении человеческой природы божественной были чужды М. М., к-рый учил не об одной простой божественной природе, но о единой сложной богочеловеческой природе воплотившегося Логоса, тем самым понимая под «единой природой», составляемой из двух природ, реальную Ипостась и Лицо — «единого Господа Иисуса Христа» (unus dominus Iesus Christus — Ibid. P. 28; ср.: *Wermelinger.* 1980. Col. 613).

Сотериология. В области учения о спасении М. М. рассматривал комплекс вопросов, связанных с концепцией первородного греха, которая была смысловым центром полемики между блж. Августином и еп. Юлианом. Сотериологические представления блж. Августина, развивавшиеся вне контекста этой полемики, вероятно, не были известны М. М.; так, он вообще не упоминает о центральной для позднего богословия блж. Августина теме *предопределения.*

Общее августиновское представление о первородном грехе М. М. излагал, отвечая на выдвинутое еп. Юлианом обвинение в том, что блж. Августин и его последователи учат о наличии у всякого человека «природного греха» (naturale peccatum). Согласно М. М., наиболее правильным является выражение «родовой грех» (peccatum originale), поскольку грех не есть нечто природное или сама природа, но есть нечто «зарождающееся в природе» (in natura natum) и передающееся вместе с природой. Отвергая манихейское представление о субстанциальном существовании зла (см. в ст. *Манихейство*), М. М. подчеркивал, что грех не имеет собственной природы и всегда существует в некой природе; именно в этом смысле он может считаться чем-то природным, однако он никогда не тождествен самой природе, сотворенной Богом благой (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 8).

Наиболее подробно М. М. рассматривал вопрос о значении смертности человека и о связи смерти с первородным грехом. Он решительно отвергал позицию еп. Юлиана, к-рый, выступая против учения блж. Августина о том, что первородный грех переходит от Адама на всех его потомков и является причиной смертности человека, утверждал, что грех Адама стал причиной появления в мире не «естественной смерти» (mors naturalis), а «вечной смерти» (mors perpetua, mors aeterna), к-рая была установлена Богом как наказание за грех. Еп. Юлиан полагал, что грех Адама не может передаваться его потомкам, и утверждал, что высказывания ап. Павла о том, что в Адаме согрешили или умерли все люди (см., напр.: Рим 5. 12), следует понимать в том смысле, что все люди по своей свободной воле повторяют грехопадение Адама, поэтому они подвергаются наказанию вечной смертью за собственные грехи, а не за грех Адама (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 11). Исходя из этого, еп. Юлиан отказывался считать правомерным августиновское представление о «первородном грехе» (peccatum originale) и учил лишь о «подражательном грехе» (peccatum imitativum), т. е. личном грехе, совершая к-рый, человек уподобляется Адаму (см.: Ibid. P. 20). М. М. объявлял тезисы еп. Юлиана пелагианскими и отмечал, что их принятие означает ниспровержение всего христ. учения о спасении. Согласно рассуждениям М. М., никакой «естественной смерти» не существует; всеобщая смерть есть следствие первородного греха и по своей природе тождественна вечной смерти для всех, кто не получили избавления от греха и смерти через Христа. Поскольку грех Адама перешел на всех людей и все люди стали смертными, все они нуждаются в спасении (см.: *Konoppa.* 2005. S. 163–174; ср.: *Prete.* 1958. P. 56–57). Традиц. аргумент пелагиан, отмечавших, что блж. Августину и его сторонникам придется признать Бога несправедливым, т. к. Он допускает, чтобы невинные младенцы, не совершившие личных грехов, подлежали вечной погибели из-за первородного греха, М. М. перестраивал так, что он оказывался обращенным против пелагиан. По словам М. М., если бы первородный грех и смерть не передавались от Адама его потомкам, то младенцы действительно были бы невинными и не умирали; однако, поскольку младенцы умирают, мнение пелагиан неверно, и следует принять противоположный тезис: Бог справедлив и Он наказывает младенцев смертью за унаследованный ими от родителей первородный грех (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 10).

Разрозненные антипелагианские аргументы М. М. сводил воедино в рассуждении о смысле таинства Крещения, рассматриваемого в сотериологической перспективе. М. М. приводил слова еп. Юлиана, в которых Крещение интерпретируется как таинство нововведения (innovatio) и усыновления, в котором Христос, «Искупитель Своего творения», делает «лучшими» тех, кого он некогда сотворил благими (Ibid. P. 14). Признавая это представление о Крещении в целом верным, но недостаточно точным и полным, М. М. отмечал, что мн. пелагиане, в т. ч. и еп. Юлиан, допускали совершение крещения младенцев, однако были не в состоянии объяснить его смысл. Согласно М. М., Искупитель нужен лишь виновным и пленным, а не свободным, и в обновлении нуждаются лишь ставшие ветхими из-за греха Адама, а не пребывающие в первозданной чистоте, поэтому даже из пелагианского представления о таинстве Крещения следует, что принимающие его младенцы не могут считаться невинными и чистыми от первородного греха (Ibidem). Излагая собственное учение о таинстве Крещения, М. М. называл его «спасением» (salus), «искуплением» (redemptio) и «обновлением» (renovatio). При этом он противопоставлял понятие «нововведение» (innovatio), используемое еп. Юлианом, понятию «обновление» (renovatio), употребляемому в НЗ (см.: Тит 3. 5). Согласно М. М., 1-е понятие указывает на создание чего-то нового, тогда как 2-е подчеркивает, что речь идет о восстановлении обветшавшего, т. е., в случае человека, об исправлении его искаженной грехом природы (ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. P. 7). Без Крещения, по словам М. М., невозможно избавиться от власти тьмы и быть введенным в царство любви Божией; лишь оно открывает человеку вход в Церковь и делает для него возможным участие в Евхаристии, являющейся залогом вечной

жизни (Ibid. P. 15). Христос установил Крещение как единственное спасительное средство, очищающее человека от грехов и открывающее ему путь спасения; поскольку Церковь совершает его над младенцами, она признает, что они нуждаются в нем, а значит, признает и наличие у них греха, к-рый может быть только первородным грехом (ср.: *Wermelinger.* 1980. Col. 613).

М. М. подчеркивал, что отказ от учения о первородном грехе и от связанного с ним представления о том, что младенцы нуждаются в крещении, неизбежно приводит пелагиан к мнению, что Христос не является Спасителем всех людей, к-рое прямо противоречит учению Свящ. Писания (ср.: 1 Тим 4. 10). Настаивая на том, что спасение ни при каких условиях не может быть обретено самим человеком, т. е. средствами падшей человеческой природы, М. М. противопоставлял рассуждениям пелагиан перечень заимствованных из Свящ. Писания именований Христа, выражающих разные аспекты Его спасительной заботы о человеке: Животворитель, Спаситель, Просветитель, Искупитель, Освободитель, Посредник, Примиритель, Пастырь и др. (см.: ACO. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 15–19; ср.: *Prete.* 1958. P. 55. Not. 32; *Konoppa.* 2005. S. 156–162).

Соч.: CPL, N 780–781; Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator // ACO. 1924–1925. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 5–70 (нем. пер. с комментарием: *Konoppa.* 2005. S. 83–371; частичный итал. пер.: I memoriali antipelagiani / Ed. S. Prete. Siena, 1960).

Лит.: *Schönemann C. T. G.* Notitia historico-litteraria in M. Mercatorem // PL. 1862. Vol. 48. Col. 47–62; *Loofs F., Hrsg.* Nestoriana: Die fragmente des Nestorius. Halle, 1905; *Schwartz E.* Praefatio // ACO. 1924–1925. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. I–XVII; *Disdier M.-Th.* Le pélagianisme au concile d'Éphèse // EO. 1931. T. 30. N 163. P. 314–333; *Lepka A.* L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane // RHE. 1931. T. 27. P. 572–579; *Bark W.* The Doctrinal Interests of Marius Mercator // Church History. 1943. Vol. 12. N 3. P. 210–216; *Amann E.* L'affaire Nestorius vue de Rome // RSR. 1949. T. 23. P. 5–37, 207–244; 1950. T. 24. P. 28–52, 235–265; *Prete S.* Mario Mercatore polemista antipelagiano. Torino, 1958; *idem.* Il «commonitorium» nella letteratura cristiana antica. Bologna, 1962; *Norris R. A.* Manhood and Christ: A Study on the Christology of Theodor of Mopsuestia. Oxf., 1963; *Speigl J.* Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus // AHC. 1969. Bd. 1. S. 1–14; *Wermelinger O.* Rom und Pelagius: Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432. Stuttg., 1975; *idem.* Marius Mercator // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 610–615; *Holze H.* Marius Mercator // BBKL. 1993. Bd. 5. Sp. 837–839; *Fraisse-Coué Chr. e. a.* Marius Mercator // Prosopographie chrétienne du Bas-Empire: 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313–604). P.; R., 2000. Vol. 2. P. 1499–1504; *Konoppa C.* Die Werke des Marius Mercator: Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften. Fr./M., 2005; *Krannich T.* [Rez.:] Claudia Konoppa, Die Werke des Marius Mercator // ZAChr. 2008. Bd. 12. S. 362–367; *Dunphy W.* Rufinus the Syrian: Myth and Reality // Augustiniana. 2009. Vol. 59. Fasc. 1/2. P. 79–157.

Д. В. Смирнов

МАРИ́Й ЭЛ [Республика Марий Эл — офиц. название с 1992], субъект РФ в составе Приволжского федерального окр. Территория — 23,4 тыс. кв. км. Адм. центр — Йошкар-Ола. М. Э. располагается в вост. части Восточно-Европейской равнины, в Ср. Поволжье. Граничит с *Кировской областью,* Республикой Татарстан, *Чувашской Республикой* и *Нижегородской областью.* Население — 687,4 тыс. чел. (2015). Национальный состав: русские — 45,1%, мари — 41,8, татары — 5,5, представители других национальностей — 7,6% (2014). М. Э. включает 14 муниципальных районов, 3 городских округа, 15 городских поселений (4 города, 11 поселков) и 105 сельских поселений (2015).

История. Процесс этнической консолидации марийской народности происходил в VIII–XI вв. В VIII в. древнемарийские племена осваивали правобережье р. Вятки, результатом чего стало смешение волжско-финских и прикамских традиций, формирование луговых и сев.-вост. групп мари. В состав Волжской Булгарии Марийский край не входил, но до нач. XIII в. население края платило булгарским правителям подать (харадж) и налог с немусульм. населения (см. *Джизья*). Торговля с булгарами способствовала экономическому и демографическому росту, развитию земледелия, скотоводства и ремесел.

Начиная с рубежа XI и XII вв. некоторые группы марийского населения (в древнерус. письменных источниках — черемисы; экзоэтноним употреблялся до XX в.) платили дань рус. князьям, слав. поселения стали появляться на зап. и сев. окраинах марийских земель уже в XII в. (близ устья р. Оки, на р. Унже, на Ср. Вятке). К нач. 30-х гг. XIII в. рус. влияние на марийских землях в противовес булгарскому значительно усилилось. С сер. XIII в. Марийский край входил в состав Золотой Орды. Основная часть территории при этом была разделена на улусы, сотни и десятки, во главе которых стояли зависимые от ханской администрации сотники и десятники из местной знати. Марийцы, как и многие др. подвластные хану народы, должны были выплачивать ясак и ряд др. податей, а также нести повинности, в т. ч. воинскую. Установление золотоордынского господства в Ср. Поволжье не остановило процесс проникновения славян на марийские земли. Их поселения возникли на р. Пижме и Ср. Вятке, началось освоение Поветлужья, Окско-Сурского междуречья. На рубеже XIV и XV вв. владения князей и монастырей начали появляться на правом берегу р. Суры, где проживали горные марийцы. Ко времени образования Казанского ханства (сер. XV в.) в сфере влияния *Московского великого княжества* оказались марийцы правобережья Суры (значительная часть горных марийцев), Поветлужья (сев.-зап. марийцы), бассейна р. Пижмы и Ср. Вятки (сев. часть луговых марийцев). Менее затронутой рус. влиянием оставалась основная часть луговых марийцев (кокшайские марийцы, население бассейна р. Илеть, сев.-вост. части территории М. Э. и прилегающих к ней земель правобережья Вятки).

В XV — сер. XVI в. бóльшая часть Марийского края находилась в составе Казанского ханства. Марийское население ханства делилось на 3 социальных слоя: знать (сотники, десятники, князья, воеводы), рядовые общинники (чернь), лично зависимые люди (полоняники и кабальные). По отношению к Казанскому ханству рядовые общинники являлись зависимым населением, обязанным нести повинности. Марийская знать не входила в иерархию казанских феодалов, составляя особый слой мелких служилых вассалов. Положение горных, луговых и сев.-зап. марийцев Казанского ханства было различным. Горная сторона находилась между ханством и Русским гос-вом, ее жители активно взаимодействовали с рус. населением и были относительно слабо связаны с Казанью. Луговые марийцы в экономическом и социально-политическом плане в большей степени были связаны с ханством, где сбывали свой основной товар — пушнину. Казанское правительство, опасаясь рус. военных вторжений со стороны Вятки и Галича Мерского, стремилось к союзническим

отношениям с местными марийскими предводителями.

В кон. 1546 г. горные марийцы и чуваши просили вел. кн. Московского *Иоанна IV Васильевича* принять их в рус. подданство. В мае 1551 г. рус. войска высадились в месте впадения р. Свияги в Волгу, где возвели крепость Ивангород (ныне с. Свияжск Зеленодольского р-на Татарстана). Летом делегация горных марийцев посетила Москву, после чего население горной стороны вошло в состав Русского гос-ва и участвовало в войне против Казанского ханства. В окт. 1552 г., после взятия Казани, присягу рус. царю принесли и луговые марийцы. Однако утверждение новой власти на присоединенных землях вызвало сопротивление местных жителей, что стало причиной т. н. черемисских войн 50–80-х гг. XVI в. Тем не менее присоединение Марийского края к Русскому гос-ву имело положительные последствия: прекратились разорительные внешние войны, ускорился процесс социально-экономического развития, в крае были основаны города Кокшайск (1574; ныне село Звениговского р-на), Козьмодемьянск (1583), Царёвококшайск (1584; ныне Йошкар-Ола), ставшие центрами уездов.

В XVII в. территория Марийского края входила в состав Казанской земли и включала части Казанского, Уржумского, Яранского, Царёвосанчурского, Кокшайского, Козьмодемьянского уездов и полностью Царёвококшайский у. Управление краем осуществлял Приказ Казанского дворца, из Москвы в уездные города направлялись воеводы. В XVII в. в крае существовали государственная (ясачные, посадские и казенные земли), помещичья, дворцовая и церковно-монастырская формы собственности на землю. Ведущее место занимала государственная собственность. Более $^{9}/_{10}$ населения составляли ясачные люди, остальную часть — дворцовые, монастырские, помещичьи крестьяне, а также служилые, посадские люди и др. Основная масса монастырских крестьян размещалась на правобережье, дворцовых — в среднем течении М. Кокшаги, помещичьих — в Поветлужье, ясачных — по притокам р. Вятки. В XVII–XVIII вв. население края участвовало в событиях *Смутного времени*, в восстаниях С. Т. Разина (1670–1671) и Е. И. Пугачёва (1773–1775).

В 1708–1920 гг. основная территория М. Э. входила в Казанскую губ. В результате губ. реформы 1775 г. имп. *Екатерины II Алексеевны* почти $^{2}/_{3}$ территории Марийского края вошло в Царёвококшайский, Козьмодемьянский, Чебоксарский и Казанский уезды Казанской губ. (в 1781–1796 Казанское наместничество), ок. $^{1}/_{3}$ — в Царёвосанчурский (упразднен в 1796), Уржумский и Яранский уезды Вятской губ. (1780–1920; до 1796 Вятское наместничество), остальные земли — в Васильсурский и Макарьевский уезды Нижегородской губ. (1779–1920; до 1796 Нижегородское наместничество). Города Козьмодемьянск, Царёвококшайск и Кокшайск в XVIII в. были немноголюдными, их население в основном составляли русские.

В кон. XVII — нач. XVIII в. ясачных марийцев направляли на сооружение каналов, строительство С.-Петербурга, крепостей в вост. части Казанского у., а также на Симбирские селитренные заводы. С 1705 г. они обязаны были выполнять рекрутскую и ряд других повинностей. В 1724 г. ясачные люди Ср. Поволжья были переведены в разряд гос. крестьян и начали выплачивать подушную подать. Кроме подушных и оброчных денег с 1737 г. с государственных крестьян собирали натуральный хлебный налог и различные виды косвенных налогов. В 1732–1737 гг. гос. крестьян направляли на строительство 2-й Закамской оборонительной линии, на ремонт крепостных сооружений Азова, в период русско-тур. войны 1768–1774 гг.– на работы по укреплению юж. крепостей. В XVIII в. в Марийском крае появилась промышленность — стекловаренные, купоросные, полотняные, кожевенные и поташные мануфактуры, к кон. столетия действовали 20 лесопильных предприятий. Главным земельным собственником в Марийском крае в XVIII в. продолжало оставаться гос-во, владевшее более 90% всех земель. В сельском хозяйстве ведущая роль принадлежала земледелию, крестьяне занимались также животноводством, бортничеством, охотой, рыболовством. Часть сельского населения была занята на заготовке и сплаве леса, работала на лесопильных заводах, пополняла ряды работных людей уральских заводов.

В XVIII в. в России возрос интерес к жизни народов, населявших урало-поволжский регион. Исследованием их культуры и быта, описанием особенностей природных условий в местах расселения марийцев, сбором различных сведений о них занимались Г. Ф. Миллер, И. Г. Гмелин, В. Н. Татищев, П. С. Паллас, И. П. Фальк, И. Г. Георги, П. И. и Н. П. Рычковы и др. ученые.

Доля городского населения в Марийском крае в XIX в. оставалась незначительной. До 1861 г. основную массу сельского населения составляли гос. крестьяне, крепостных было немного. Главным занятием крестьян оставалось земледелие, животноводство играло подсобную

роль; развивались крестьянские промыслы. Мануфактурная промышленность в XIX в. была представлена винокуренной, стекольной, текстильной и бумажной отраслями; в 1860 г. был основан Звениговский судоремонтный завод. В 1890 г. на территории края имелось более 30 промышленных предприятий.

Советская власть на всей территории М. Э. была установлена в нач. 1918 г. Состоявшийся в Казани в февр.—марте того же года обл. съезд мари высказался в поддержку советской власти и образовал Комиссариат по делам мари при Казанском губисполкоме. Съезд принял решение о замене офиц. названия народа «черемисы» самоназванием «мари». Во время гражданской войны Марийский край являлся тыловым районом, его материальные и людские ресурсы были мобилизованы для поддержки Советского гос-ва. На основе трудовой повинности население привлекалось к лесозаготовкам; для пополнения продовольственных фондов у крестьян края за годы гражданской войны было изъято более 4 млн пудов хлеба, сотни тысяч пудов мяса и др. продовольствие. Для выполнения военных заказов привлекались Звениговский судоремонтный завод, стекольные заводы, юринские кожевенно-рукавичные предприятия и даже кустари. С весны 1918 г. в Марийском крае начались выступления крестьян и горожан, недовольных политикой большевиков. Они были жестоко подавлены властями. В уездах были организованы ЧК, к-рые совместно с уголовно-следственными комиссиями, ревтрибуналами, ревкомами, комбедами фактически вытеснили из сферы управления местные советы.

17 февр. 1919 г. Царёвококшайск был переименован в Краснококшайск. В июне 1920 г. в связи с образованием Татарской АССР и расформированием Казанской губ. Козьмодемьянский у. был передан в Нижегородскую губ., Краснококшайский — в Вятскую губ. Тогда же была образована Чувашская автономная обл., которой отошел Чебоксарский у., включая левобережные марийские волости.

4 нояб. 1920 г. был принят Декрет ВЦИК и СНК РСФСР «Об образовании Марийской автономной области». Декрет от 25 нояб. «Об автономной области марийского народа» определил ее границы, адм. центром стал Краснококшайск. Первоначально в область из Нижегородской губ. вошли Козьмодемьянский у. и Емангашская вол. Васильсурского у., из Вятской губ.— Краснококшайский у. и ряд волостей и селений Яранского и Уржумского уездов. Для временного управления Марийской автономной обл. 5 янв. 1921 г. был образован революционный комитет, по решению которого от 15 янв. территория области была разделена на Краснококшайский, Козьмодемьянский и Сернурский кантоны. Организация области была завершена на I съезде Советов Марийской автономной обл. 21–24 июня 1921 г., на к-ром был образован облисполком. По окончании гражданской войны хозяйство края находилось в упадке: сократились посевные площади, поголовье скота, немногочисленные предприятия остановились или работали с перебоями, население пострадало от продразверстки и красного террора. В 1921–1922 гг. жители области, как и всего Поволжья, голодали. Восстановление промышленности региона в основном завершилось к 1928 г., также к кон. 20-х гг. XX в. был достигнут довоенный уровень сельскохозяйственного производства. В 1923 г. решением облисполкома марийский язык был объявлен в Марийской автономной обл. официальным наряду с русским. В 1924 г. был учрежден Марийский центральный музей (ныне Национальный музей Республики Марий Эл им. Т. Е. Евсеева), в 1925 г. организовано Марийское книжное изд-во, в 1926 г. открыто Об-во краеведения.

В 1924 г. Марийской автономной обл. из Чувашской автономной обл. была передана левобережная часть бывш. Чебоксарского у., из Нижегородской губ.— Н. Поветлужье. Произошли также некоторые изменения границ с Вятской губ. и Татарской АССР. В результате территория области увеличилась примерно на $^1/_3$ (с 17 до 23 тыс. кв. км). 28 авг. 1924 г. постановлением Президиума ВЦИК в Марийской автономной обл. было образовано 9 кантонов: Звениговский, Козьмодемьянский, Краснококшайский, Мари-Турекский, Моркинский, Оршанский, Сернурский, Торъяльский, Юринский. 25 янв. 1928 г. Краснококшайск был переименован в Йошкар-Олу (в переводе с марийского — «Красный город»), Краснококшайский кантон, согласно постановлению Президиума ВЦИК от 12 авг. 1929 г., стал именоваться Йошкар-Олинским. В нач. 1929 г. Марийская автономная обл. была включена в состав Нижегородской обл. (в том же году преобразована в Нижегородский край, с 1932 Горьковский край), ее автономия была ограничена. 30 апр. 1931 г. постановлением Президиума ВЦИК был создан национальный Татарский р-н, с 1 сент. 1932 г. он стал именоваться Параньгинским. 10 окт. 1931 г. из Козьмодемьянского и Юринского кантонов был образован Горномарийский р-н. Постановлением Президиума ВЦИК от 20 июня 1932 г. остальные кантоны были переименованы в районы. 25 янв. 1935 г. утверждено новое административно-территориальное деление Марийской автономной обл. в составе Горномарийского, Звениговского, Йошкар-Олинского, Мари-Турекского, Моркинского, Новоторъяльского, Оршанского, Параньгинского, Сернурского и новообразованных Косолаповского, Куженерского и Ронгинского районов. 19 янв. 1936 г. были образованы Пектубаевский (из ряда сельсоветов Новоторъяльского и Оршанского районов) и Сотнурский (выделен из состава Звениговского р-на) районы. 23 сент. того же года из Горномарийского р-на были выделены Еласовский, Юринский и Козьмодемьянский районы. В дек. 1936 г. Горьковский край был упразднен, 5 дек. Марийская автономная обл. преобразована в автономную республику, 21 июня 1937 г. принята 1-я Конституция Марийской АССР. В том же году Козьмодемьянский р-н был переименован в Горномарийский. 26 авг. 1939 г. образованы Волжский и Килемарский районы.

В период индустриализации в Марийской АССР развивалась гл. обр. лесная промышленность. К кон. 2-й пятилетки (1937) удельный вес промышленности в хозяйстве республики составлял 54%, регион из аграрного превратился в аграрно-индустриальный. В то же время форсирование индустриализации повлекло увеличение налогового бремени на крестьян, с янв. 1930 г. началась сплошная коллективизация сельского хозяйства и раскулачивание, в результате чего деревне был нанесен существенный урон. Во время Великой Отечественной войны ускорилось развитие тяжелой промышленности: в Марийскую АССР

прибыло оборудование 27 эвакуированных промышленных предприятий. Наряду с крупными заводами оборонную продукцию выпускали предприятия местной промышленности. В июле — нач. сент. 1941 г. в республику прибыло более 33 тыс. чел., эвакуированных из прифронтовой полосы и из Москвы.

Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 6 дек. 1943 г. в Марийской АССР были образованы Казанский, Хлебниковский и Медведевский районы. 14 февр. 1946 г. Йошкар-Олинский р-н был переименован в Семёновский, районный центр перенесен в с. Семёновка. 6 янв. 1956 г. был упразднен Сотнурский р-н, 11 марта 1959 г. упразднены Еласовский, Казанский, Косолаповский, Куженерский, Пектубаевский, Семёновский и Хлебниковский районы, Ронгинский р-н 23 февр. 1960 г. был переименован в Советский. Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 1 февр. 1963 г. были образованы 7 укрупненных сельских районов: Горномарийский, Звениговский, Мари-Турекский, Медведевский, Моркинский, Сернурский, Советский, а также Звениговский промышленный р-н; 4 марта 1964 г. к ним прибавился Новоторъяльский сельский р-н. 12 янв. 1965 г. эта система районирования была упразднена, вновь образованы Волжский, Куженерский и Параньгинский районы, 30 дек. 1966 г. возрожден Килемарский р-н, а 31 марта 1972 г.— Юринский р-н.

22 окт. 1990 г. региональный Верховный совет принял Декларацию о гос. суверенитете Марийской ССР, убрав из офиц. названия республики слово «автономная», и ввел двойное название — Марийская Советская Социалистическая Республика — Республика Марий Эл. 8 июля 1992 г. было утверждено название Республика Марий Эл. 24 июня 1995 г. Конституционным собранием М. Э. была принята действующая Конституция.

Религия. Большинство верующих в М. Э.— православные. К кон. 2015 г. зарегистрировано 146 религ. орг-ций: 99 православных (входят в *Йошкар-Олинскую и Марийскую епархию* РПЦ), 4 старообрядческие, 13 протестант., 17 мусульм. общин, иудейская община, 2 общины буддистов, группа *Иеговы свидетелей*, 9 общин марийской традиционной религии.

Русская Православная Церковь. Распространение Православия в Марийском крае связано с вхождением Ср. Поволжья в Русское гос-во в сер. XVI в. В 1555 г. была основана Казанская епархия (см. *Казанская и Татарстанская епархия*), включившая территорию М. Э. После учреждения в 1657 г. Вятской епархии (см. *Вятская и Слободская епархия*) в нее вошла сев.-вост. часть Марийского края, с образованием в 1672 г. Нижегородской епархии (см. *Нижегородская и Арзамасская епархия*) к последней была отнесена зап. часть марийских земель. Бóльшая часть марийских приходов продолжала оставаться под омофором Казанских архиереев до 1929 г.

Церковь в честь Владимирской иконы Божией Матери в с. Владимирском Горномарийского р-на 1713 г. Фотография. 2013 г.

В XVI в. христианизации марийцев способствовали миссионерские труды Казанского архиеп. свт. *Гурия (Руготина)*, свт. *Варсонофия* (впосл. епископ Тверской) и Казанского архиеп. свт. *Германа (Садырева-Полева)*. С XVII в. центрами христ. просвещения стали мон-ри. В 1607 г. основан Большеюнгинский Никольский (в дальнейшем Покровский) муж. мон-рь (в совр. с. Покровском Горномарийского р-на), ок. 1625 г.— Спасо-Юнгинский (Новоспасский Малоюнгинский) муж. мон-рь (близ совр. дер. М. Юнга Горномарийского р-на), в 1626 г.— козьмодемьянский Вознесенский жен. мон-рь. На луговой стороне, на месте явления в 1647 г. чудотворной *Царёвококшайской (Мироносицкой) иконы Божией Матери*, в 1649 г. была основана Мироносицкая муж. пуст. (в совр. с. Ежове Медведевского р-на; см. *Мироносицкой иконы Божией Матери женский монастырь*), ставшая опорой Православия в левобережной части Марийского края.

Казанский митр. *Тихон* (*Воинов;* 1699–1724) направлял миссионеров в марийские селения и лично посещал луговых марийцев, в результате чего в 1701–1705 гг. были крещены 3683 чел. Митрополит выделял средства на постройку церквей в деревнях новокрещеных марийцев. В 1707 г. он отобрал 32 мальчиков из числа представителей нерус. народов Поволжья для подготовки к священническому званию и миссионерской службе в основанной им тогда же казанской школе. Однако в 1709 г. по распоряжению гражданских властей школа была закрыта. После посещения в нач. 1719 г. марийских деревень митр. Тихон предложил царю *Петру I Алексеевичу* предоставить принявшим крещение мусульманам и язычникам ряд льгот. Они были дарованы сенатским указом от 1 сент. 1720 г. По инициативе Казанского еп. *Луки* (*Конашевича;* 1738–1755) была создана Контора новокрещенских дел, открывались новокрещенские школы для подготовки инородческого, в т. ч. марийского, духовенства (одна из них недолго действовала в Царёвококшайске). При Казанском митр. *Вениамине* (*Пуцек-Григоровиче;* до 1775 архиепископ) осуществлялась работа по переводу на марийский язык Свящ. Писания и духовной лит-ры. В 1775 г. в С.-Петербурге была издана разработанная под его руководством 1-я грамматика черемисского (марийского) языка. В XVIII в. были воздвигнуты первые каменные храмы в Козьмодемьянске и Царёвококшайске, на территории Спасоюнгинского мон-ря (1704–1707) и Мироносицкой пуст. (освящен ок. 1719), а также в селах Владимирское Козьмодемьянского у. (1713) и Цибикнур Царёвококшайского у. (1765). В связи с политикой секуляризации имп. Екатерины II во 2-й пол. XVIII в. были закрыты 6 из 7 существовавших в то время марийских мон-рей; Мироносицкая муж. пуст. была отнесена к заштатным обителям.

В 1-й пол. XIX в. в Москве, С.-Петербурге и Казани было выпущено небольшое количество изданий на марийском языке. Гл. обр. это были краткие катехизисы на языках горных и луговых марийцев. В 1821 г. в С.-Петербурге было издано Евангелие на горном наречии, а в 1827 г. там же выпущен полный Новый Завет.

Активизация миссионерской деятельности среди марийцев во 2-й пол. XIX в. связана с идеями и трудами Н. И. *Ильминского* и его сотрудников. В 1854 г. в *Казанской Духовной Академии* было открыто противоязыческое (черемисско-чувашское) отделение. Преимуществом при поступлении на него пользовались те выпускники семинарий, которые проживали в местах расселения исповедовавших язычество народов Поволжья. В 1867 г. было создано миссионерское *Гурия Казанского святителя братство* и открыто 12 марийских братских школ (впосл. их число возросло) с обучением на родном языке. В 1872 г. начала действовать инородческая учительская семинария (с 1884 Казанская учительская семинария). С сер. 80-х гг. XIX в. увеличивалось количество церковноприходских школ, в марийских школах преподавание велось на марийском языке. Учебную лит-ру для марийских учебных заведений разрабатывало и издавало братство свт. Гурия, при к-ром с 1875 г. действовала переводческая комиссия. В 1898 г. для подготовки учителей-марийцев братство открыло центральную черемисскую школу в с. Ст. Уньжа (Шор-Уньжа) Царёвококшайского у. (ныне с. Шоруньжа Моркинского р-на). Помимо братства свт. Гурия христ. просвещением населения Марийского края занимались братства во имя свт. Николая Чудотворца при вятском кафедральном соборе и в честь Казанской иконы Божией Матери при Вознесенском храме Царёвококшайска; одним из учредителей и почетным членом последнего был прав. *Иоанн Кронштадтский*. Среди наиболее известных марийских просветителей XIX в. протоиереи А. Д. Альбинский, М. А. Рождественский, К. В. Преображенский, священники Г. Я. Яковлев, М. С. Кроковский, диак. И. М. Кедров. Массовое отпадение от Православия жителей Казанской губ. после издания в 1905 г. указа *«Об укреплении начал веротерпимости»* не затронуло марийцев.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. на территории М. Э. были открыты 5 монастырей и учреждена Аштавай-Нырская во имя свт. Николая Чудотворца муж. монашеская община (1906; между совр. селами Виловатово и Паратмары Горномарийского р-на); к 1917 г. в крае действовали более 160 храмов.

К нач. 20-х гг. XX в. на территории М. Э. были упразднены все монастыри, в кон. 20-х — нач. 30-х гг. закрывались гл. обр. городские храмы. В кон. 30-х гг. массовому закрытию подверглись сельские церкви. Более 200 представителей духовенства, а также большое число монашествующих и мирян (всего более 700 чел.) пострадали за веру в 1918 — нач. 60-х гг. XX в., многие приняли мученическую кончину. К лику новомучеников и исповедников Церкви Русской причислены подвизавшиеся на Марийской земле еп. сщмч. *Леонид (Антощенко)*, протоиереи священномученики Адриан Троицкий, Николай Рюриков, Сергий Стрельников, священники священномученики Анатолий Ивановский и *Михаил Березин*.

В 1929 г. Марийская автономная обл. вошла в состав Нижегородского края, а в церковном отношении была подчинена Нижегородским архиереям. В 1929–1937 гг. существовало *Марийское викариатство* Нижегородской епархии, действовавшее в 1934–1937 гг. как самостоятельная епископия. В 1957–1993 гг. территория М. Э. вновь входила в Казанскую епархию, от которой 11 июня 1993 г. была отделена Йошкар-Олинская и Марийская епархия.

Первый единоверческий (см. *Единоверие*) приход в Марийском крае был открыт в 1837 г. в с. Шаба́ (Сосновогорское) Уржумского у. Вятской губ. (близ совр. с. Марисола Сернурского р-на). В том же году здесь был построен деревянный однопрестольный Троицкий храм. Его штат состоял из священника и псаломщика, до кон. 20-х гг. XX в. назначавшихся священноначалием Вятской епархии, а с февр. 1930 г.— епископами, управлявшими Марийским вик-ством Нижегородской епархии. 21 дек. 1923 г. единоверческий приход был учрежден в дер. Нуж-Ключ Моркинского кантона. Выстроенный здесь в нач. 20-х гг. XX в. деревянный храм был освящен во имя арх. Михаила. Приход до кон. 20-х гг. существовал под началом викарных епископов Казанской епархии, а затем вошел в состав Марийского вик-ства. Храм в с. Шаба был закрыт 27 авг. 1938 г., храм в дер. Нуж-Ключ — 19 мая 1940 г.

Старообрядчество на территории М. Э. распространилось при Петре I на землях, относившихся к Казанской губ. (впосл. эта часть губернии вошла в Вятское наместничество) и Нижегородской губ. До 1917 г. наиболее крупные приходы старообрядцев белокриницкого согласия (см. *Белокриницкая иерархия*) располагались в бывш. Ямской слободе Козьмодемьянска (Преображенская ц. воздвигнута в 1823 как частный дом (фактически часовня), первоначально в ней служили священники, присоединенные к старообрядчеству в *иргизских монастырях* (см. *Беглопоповцы*)), в деревнях Липовка (Троицкая ц. освящена в 1910; деревня ныне не существует) и Починок Васильсурского у. (ныне Юринского р-на), а также в деревнях Красная Горка Козьмодемьянского у. и Б. Ключи (Иоанно-Богословская ц. освящена в 1911) Уржумского у. (ныне Сернурского р-на). В деревнях Суходол, Удельный Шумец (ныне Удельная), Горный Шумец Васильсурского у. (ныне Юринского р-на) проживали *беспоповцы* (*федосеевцы*). Беспоповцы (федосеевцы и даниловцы (см. *Поморское согласие*)) преобладали среди старообрядцев и в Уржумском у. В Царёвококшайском у. насчитывалось ок. 20 семей *странников*-подпольников, также относившихся к беспоповцам. В 1929 г. сгорела починковская церковь. В 30-х гг. XX в. были закрыты большеключинская, козьмодемьянская и липовская церкви. До 1941 г. общины старообрядцев имелись в Горномарийском, Еласовском, Юринском, Новоторъяльском, Пектубаевском, Косолаповском районах Марийской АССР. В частности, поморцы проживали в деревнях Починок и Горный Шумец, в с. Троицкий Посад Горномарийского р-на; в дер. Починок продолжала существовать община старообрядцев белокриницкого согласия. Впосл. организованная религ. жизнь прекратилась, старообрядцам региона приходилось посещать храмы в Москве, Горьком, Казани. В 70-х гг. XX в. группа старообрядцев-беспоповцев поморского согласия действовала в пос. Сурок Медведевского р-на, на молитвенные собрания сюда приезжали ок. 30 жителей Йошкар-Олы и пос. Кундыш Медведевского р-на. 30 окт. 1980 г. община была зарегистрирована властями. Действующая в наст. время в Йошкар-Оле община старообрядцев белокриницкого согласия существует с мая 1995 г., ее силами в пос. Знаменский Медведевского р-на была возведена деревянная ц. в честь

иконы Божией Матери «Всем скорбящим Радость», освященная в 2007 г. Община того же согласия была зарегистрирована в Козьмодемьянске в янв. 1997 г., ей было возвращено

Старообрядческая Преображенская ц. в Козьмодемьянске. 1823 г. Фотография. 2015 г.

полуразрушенное здание Преображенской ц. (впосл. восстановлена). В 2013 г. численность козьмодемьянского прихода составляла ок. 200 чел. Зарегистрированная в 2012 г. община старообрядцев белокриницкого согласия имеется в пос. Илеть, в 2013 г. в ней насчитывалось 20–25 чел. 5 июня 2014 г. в поселке был освящен храм во имя свт. Алексия Московского. Эти приходы относятся к Казанско-Вятской епархии *Русской православной старообрядческой церкви.* В Йошкар-Оле действует зарегистрированная община беспоповцев *Древлеправославной поморской церкви.* По приблизительным оценкам, в 2005 г. в ней насчитывалось более 1 тыс. чел.

Обновленчество начало активно распространяться на территории М. Э. с апр. 1923 г., когда в Казань прибыл раскольничий Казанский «архиепископ» *Алексий (Баженов).* 26 дек. того же года состоялся съезд обновленческого духовенства Казанской епархии, определивший «епископом» Марийским свящ. Владимира Дерябина. Его «хиротония» состоялась в кон. февр. (по др. данным, 30 марта) 1924 г., 31 июля он прибыл в Краснококшайск. Вскоре Марийское (Краснококшайское) вик-ство было преобразовано в Краснококшайскую и Марийскую епархию обновленческой Нижегородской (с 1932 Горьковской) митрополии. С осени 1927 г. Дерябин стал именоваться «архиепископом». Первоначально он проживал при Мироносицкой ц. закрытой Мироносицкой пуст. 17 июня 1935 г. обновленцам была передана Вознесенская ц. Йошкар-Олы, в нее была перенесена резиденция обновленческого «архиерея», находившаяся там до закрытия церкви 9 дек. 1937 г. С обновленчеством активно боролись проживавшие в ссылке на территории М. Э. еп. сщмч. *Захария (Лобов;* впосл. архиепископ), епископы *Сергий (Куминский), Антоний (Романовский;* впосл. митрополит), архим. *Ермоген (Голубев;* впосл. архиепископ), свящ. А. Е. *Жураковский,* а также окормлявшие марийские приходы в 20-х гг. XX в. архиереи сопредельных епископий и монашествующие Марийского края. Уклонившиеся в раскол приходы располагались в основном в Краснококшайском, Сернурском, Моркинском, Звениговском кантонах; бóльшую часть обновленческого духовенства составляли марийцы. По данным на 1 янв. 1926 г., из 250 священнослужителей Марийской автономной обл. 220 чел. были православными и 30 чел.— обновленцами; к июлю 1926 г. соотношение изменилось в пользу раскольников, составив соответственно 185 и 65 чел. В 1929 г. насчитывалось 25 обновленческих приходов, в 1930 г.— 24, в 1932 г.— 13, в 1933 г.— 8 приходов. Согласно отчету Дерябина за 1936 г., ему подчинялись 15 приходов, причем из-за нехватки духовенства действовали только 10 из них. В результате массовых репрессий 1937–1938 гг., и в частности ареста Дерябина 4 нояб. 1938 г., обновленческое движение в Марийском крае практически сошло на нет.

Катакомбное движение, «непоминающие», иосифлянство. Первые катакомбные общины в Марийском крае возникли в 1924 г. Образование их, вероятно, было связано с деятельностью еп. *Андрея (Ухтомского),* известного в марийских монастырях и приходах по дореволюционному служению в Казанской епархии. После кончины свт. Тихона в 1925 г. андреевские архиереи и священнослужители перестали поминать за богослужением патриаршего местоблюстителя митр. сщмч. *Петра (Полянского).*

После издания заместителем патриаршего местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) *«Декларации» 1927 г.* часть священнослужителей на территории М. Э. прекратила поминать его за богослужением. В оппозицию к митр. Сергию перешла значительная часть монашествующих, проживавших на территории М. Э.: почти все бывш. насельники Мироносицкой пуст., мн. бывш. насельницы козьмодемьянского Свято-Троицкого, куженерского Свято-Никольского и *Царёвококшайского Богородице-Сергиевского* женских мон-рей. «Непоминающих» окормляли Казанский митр. сщмч. *Кирилл (Смирнов)* и проживавший в 1929–1930 гг. в ссылке в Козьмодемьянске викарий Казанской епархии Чистопольский еп. сщмч. *Иоасаф (Удалов).* Др. часть не признававших митр. Сергия общин окормляли примкнувшие в кон. 1927 — нач. 1928 г. к иосифлянам викарии Вятской епархии Глазовский еп. священноисп. *Виктор (Островидов;* его последователи именовались викторианами или викторовцами) и Яранский еп. *Нектарий (Трезвинский).* Позднее в Козьмодемьянске отбывали ссылку «непоминающий» архиеп. сщмч. *Серафим (Самойлович;* 1932–1933) и иосифлянский еп. *Иларион (Бельский;* 1933–1937, расстрелян в Йошкар-Оле). В столице региона в 1935–1937 гг. жил в ссылке один из руководителей иосифлянства еп. *Сергий (Дружинин).* В 1937 г. он был арестован по сфабрикованному властями групповому делу и расстрелян там же.

Наибольшее число общин «непоминающих» и иосифлян (см. также *Истинно православные христиане* (ИПХ)) было в Горномарийском, Оршанском, Сернурском, Новоторъяльском, Йошкар-Олинском районах, а также в Йошкар-Оле и Козьмодемьянске. К нояб. 1929 г. в Марийской автономной обл. насчитывалось 9 легальных викторианских приходов, в нач. 1930 г.— 8, в 1931 г.– 6, в нач. 1932 г.— 4, в 1933–1937 гг.– 2 прихода. Сокращение их количества было связано с репрессивной политикой властей: в 1929–1934 гг. были арестованы более 100 оппозиционных митр. Сергию духовных лиц и мирян, в 1936 г.— 47 чел. После арестов архиереев и священнослужителей группы ИПХ, в основном состоявшие из мирян, тайно собирались для совместных молений на дому. В 1938 г. более 350 чел. в Марийской АССР отказались принимать участие в выборах по религ. убеждениям, в 1939 г. на выборах в местные советы отказались от голо-

сования 690 чел. Напр., в Пектубаевском р-не на выборы в Верховный Совет СССР по религиозным мотивам не явились 84 чел., в выборах в Верховные Советы РСФСР и Марийской АССР отказались участвовать 44 чел., а выборы в местные советы проигнорировали 60 чел. Аресты ИПХ продолжались во время и по окончании Великой Отечественной войны. В 40–80-х гг. XX в. их общины имелись в Йошкар-Оле, Волжске, а также в Ронгинском, Оршанском, Новоторъяльском, Сернурском, Килемарском, Юринском, Горномарийском районах. В XXI в. различные группы, причисляющие себя к катакомбникам, действовали в Йошкар-Оле, в поселках Визимьяры, Килемары и Майский Килемарского р-на, в пос. Оршанка и дер. Хорошавино Оршанского р-на, в дер. Орловка Медведевского р-на.

Римско-католическая Церковь. Во 2-й пол. XIX в. на территорию М. Э. прибыли ссыльные поляки, участвовавшие в восстании 1863–1864 гг. В их числе были 2 ксендза. Однако сведений о существовании католич. приходов на территории Марийского края к наст. времени не обнаружено. По данным переписи 1897 г., в Царёвококшайске с его уездом проживали 25 католиков, в Козьмодемьянске с уездом — 21 католик. В 30-х гг. XX в. в Йошкар-Оле отбывали наказание репрессированные за религ. убеждения католич. священнослужители. В наст. время зарегистрированных общин нет.

Протестантские церкви, деноминации и секты. По данным переписи 1897 г., в Козьмодемьянске и его уезде проживали 14 лютеран (см. *Лютеранство*), в Царёвококшайском у.— 7 лютеран. Лютеран. община возникла в Йошкар-Оле в 1993 г. по инициативе одного из профессоров Марийского гос. ун-та, который, находясь в командировке в Финляндии, принял лютеранство. Он пригласил в Йошкар-Олу фин. проповедника Ю. Вялиахо, в авг. того же года основавшего общину в столице республики. В наст. время зарегистрированы марийско-русский лютеран. приход Св. Креста в Йошкар-Оле и приход «Сорта» в дер. Люперсола Советского р-на. Оба прихода относятся к Уральскому пробству *Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии*. В 2013 г. насчитывалось ок. 200 лютеран (русских, марийцев, немцев).

Группы *евангельских христиан* и *баптистов* появились в Йошкар-Оле в начале Великой Отечественной войны. В сент. 1965 г. среди подписавших заявление об образовании Совета церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ; см. *Инициативники*) был йошкар-олинский пресв. В. И. Козлов. Он вошел в состав делегации из 5 инициативников, в том же месяце принятой Председателем Президиума Верховного Совета СССР А. И. Микояном. К сер. 1969 г. в городе насчитывалось ок. 80 сторонников СЦ ЕХБ. От этой незарегистрированной группы отделились 12 чел., перешедших в подчинение *Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов* (ВСЕХБ); новая община получила регистрацию 28 авг. 1969 г. Др. группа баптистов была зарегистрирована в Йошкар-Оле 16 февр. 1978 г. 3 февр. 1984 г. обе группы объединились. В июле 1990 г. ок. 20 чел. вышли из йошкар-олинской общины инициативников и подали заявление о регистрации в горисполком; регистрация состоялась 27 сент. того же года. В 1971 г. в пос. Юрино имелась община, состоявшая из 18–20 сторонников СЦ ЕХБ. С 1975 г. группа баптистов существовала в дер. Нов. Слобода Горномарийского р-на. До 1987 г. она состояла из 4 чел. и примыкала к общине, действовавшей в Васильсурске Горьковской обл., а с распадом васильсурской общины примкнула к горьковской, находившейся в подчинении ВСЕХБ. К кон. 1987 г. в новослободской общине насчитывалось 8 чел., она была зарегистрирована 31 марта 1988 г. (в наст. время действует без регистрации). Наиболее активной из совр. групп баптистов является зарегистрированная в 1999 г. йошкар-олинская церковь «Примирение» (численность в 2013 — ок. 200 чел.), подчиняющаяся Российскому союзу ЕХБ (РСЕХБ; образовался в 1991 как Союз ЕХБ РФ, входит в Евро-Азиатскую федерацию союзов ЕХБ, созданную на базе Союза ЕХБ (бывш. ВСЕХБ)). Члены этой общины используют на молитвенных собраниях марийский язык, проповедуют в различных населенных пунктах республики, организовывают библейские курсы и выступления религ. муз. коллективов, занимаются благотворительностью. В столице республики небольшая община, состоящая из марийцев, первоначально входила в СЦ ЕХБ (с 2001 — Международный СЦ ЕХБ), затем перешла в РСЕХБ; ныне не входит ни в одно из объединений и действует без регистрации. В Йошкар-Оле зарегистрирована церковь евангельских христиан «Надежда». Она входит в Союз церквей евангельских христиан. Численность прихожан в 2013 г. составляла 30–40 чел., собрания проходили в частном доме. В пос. Красногорский Звениговского р-на имеется незарегистрированная община евангельских христиан, входящая в тот же союз. В 1993–2007 гг. в столице республики в качестве зарегистрированной религ. орг-ции действовала «Поместная церковь Евангельских христиан-баптистов», подчинявшаяся РСЕХБ. Существование незарегистрированных общин евангельских христиан и баптистов в разное время отмечалась также в Козьмодемьянске, Волжске, поселках Юрино, Советский, Визимьяры, Оршанка.

Незадолго до начала и во время Великой Отечественной войны группы христиан веры евангельской (ХВЕ; см. *Пятидесятники*) действовали на территории Пектубаевского, Еласовского, Горномарийского и Юринского районов Марийской АССР. Во 2-й пол. 50-х — 70-х гг. XX в. в пос. Красногорском проходили тайные молитвенные собрания ХВЕ. Под видом празднования семейных торжеств в них принимали участие жители Краснодарского края, Татарской АССР, Волжска, с. Помары Волжского р-на, а также ХВЕ из Моркинского р-на, всего от 20 до 50 чел. Общиной руководили казанские пасторы. В 90-х гг. XX в. численность ХВЕ в республике увеличилась. Результатом работы проповедников из США стало образование в 1993 г. «Йошкар-Олинского христианского центра». Первоначально он действовал как филиал нижегородской харизматической общины, а затем получил самостоятельный статус и 28 дек. 1999 г. был зарегистрирован. В настоящее время центр входит в Ассоциацию ХВЕ «Глобальная стратегия», состоящую в Российском объединенном союзе ХВЕ (РОСХВЕ). В 2014 г. в центре насчитывалось 100–150 верующих. В кон. 90-х — нач. 2000-х гг. он передавал гуманитарную помощь детским домам, многодетным семьям и заключенным Новотроицкой воспитательной колонии для несовершеннолетних в пос. Светлом Медведевского р-на,

организовывал в районах М. Э. реабилитационные центры для алкоголиков, наркоманов и игроманов, распространял лит-ру на марийском языке. В тот же период сотрудники центра проводили лекции о нравственности в школах и детских домах, занятия по изучению Библии в Звенигове и в дер. Поянсола Звениговского р-на, молитвенные собрания в Волжске и в пос. Советском. В Ассоциацию ХВЕ «Голгофа», подчиняющуюся РОСХВЕ, входят зарегистрированные общины в Волжске («Жизнь веры»; ок. 60 чел. в 2013) и в Звенигове («Благая весть»; ок. 10 чел. в 2013). В 2000–2012 гг. в пос. Визимьяры в качестве зарегистрированного религ. объединения функционировала церковь «Благость» (ныне действует без регистрации), входящая в РОСХВЕ и в Ассоциацию христианских церквей «Союз христиан». В нач. 2000-х гг. в столице республики существовала церковь «Дело веры». Она являлась филиалом одноименной ижевской орг-ции, состоящей в РОСХВЕ. В с. Нов. Параты Волжского р-на зарегистрирована церковь «Голос надежды», она входит в Российскую церковь ХВЕ. В том же объединении состоит «Марийская церковь» ХВЕ, зарегистрированная в Йошкар-Оле. В поселках Красногорском, Советском и в дер. Куприяново Сернурского р-на работали филиалы ижевской ц. «Филадельфия» (входит в Российскую церковь ХВЕ). В кон. 90-х — нач. 2000-х гг. деятельность ХВЕ отмечалась в ряде др. населенных пунктов М. Э.

Появление *адвентистов* седьмого дня (АСД) на территории М. Э. связано с репрессиями 20–30-х гг. XX в., когда в регион прибывало множество ссыльных. До Великой Отечественной войны в Юркинской слободе Козьмодемьянска действовала небольшая группа АСД (5–10 чел.), имевшая связь с московскими единомышленниками. С осени 1941 г. члены группы регулярно проводили собрания на дому в Йошкар-Оле, в 1947 г. в городе состоялось 1-е крещение 20 чел. Тайные собрания проводились также под открытым небом. В марте 1965 г. йошкар-олинская община АСД разделилась на 2 группы, одна из к-рых (до 40 чел.) признала Всесоюзную церковь верных и свободных АСД, отделившуюся в 20-х гг. XX в. от остальных рус. АСД после принятия большинством решения о допустимости военной службы и работы в субботу. Собрания этой группы проходили в Йошкар-Оле и в дер. Б. Чигашево (ныне не существует, территория включена в Йошкар-Олу). Другая группа, в к-рую к маю 1967 г. входили 35 чел., была зарегистрирована 9 авг. того же года. В 1981 г. обе группы объединились. Летом 1993 г. в Йошкар-Оле проводил молитвенные собрания проповедник из США Дж. Стейплз. В результате его деятельности в городе появилась 2-я община АСД. В наст. время в столице республики зарегистрированы Поместная церковь христиан АСД, Поместная церковь христиан АСД «Ожидающая» и Поместная церковь христиан АСД «Центральная». Все они относятся к Волго-Вятскому объединению Западно-Российского униона конференций, входящему в Евро-Азиатский дивизион Церкви христиан АСД. В Йошкар-Оле расположена редакция ежемесячной газ. «Сокрытое сокровище», выходящей с мая 2000 г. Газета распространяется в 25 городах России, а также среди русскоязычного населения США; ее тираж — ок. 1,7 млн экз. Редакция также выпускает детское, молодежное и посвященные здоровому образу жизни периодические издания. В 2013 г. в М. Э. насчитывалось ок. 500 АСД, помимо Йошкар-Олы их группы действовали в Волжске, в поселках Советский, Оршанка, Визимьяры, в Горномарийском р-не и в селах Орша Советского р-на, Кучка Оршанского р-на, Косолапово Мари-Турекского р-на.

В 1994 г. йошкар-олинскую общину *Церкви Христа* основали приехавшие из Казани проповедники. В том же году образовалась община в Волжске, а в 1995 г.— община в Звенигове. В наст. время в Йошкар-Оле без регистрации действует группа «Новая жизнь» — филиал Казанской общины Церкви Христа.

В Йошкар-Оле зарегистрирована община Волжского регионального управленческого центра *Новоапостольской церкви*. Без регистрации действует община в Волжске.

В пос. Красногорском в 1991–2008 гг. как зарегистрированная религиозная орг-ция работала Марийская христианская миссия «Вера и жизнь» (ныне действует без регистрации). Эта группа, насчитывавшая в 2013 г. ок. 20 членов, подчиняется эст. евангельской миссии «Милосердие». Церковь Марийской христианской миссии «Вера и жизнь» действует без регистрации в Йошкар-Оле.

В 2007 г. в Йошкар-Оле отмечалась деятельность «Поместной церкви Уитнесса Ли».

В пос. Сернур без регистрации действует неопятидесятническая группа церкви «Новое поколение». В Козьмодемьянске имеется незарегистрированная община «Миссии Суламита» (в 2013 в ней насчитывалось 15 чел.). В кон. 90-х — нач. 2000-х гг. в М. Э. также существовали группы харизматов — последователей «Живой веры» и «Движения веры».

Йошкар-олинская орг-ция свидетелей Иеговы была зарегистрирована в 2000 г. В 2013 г. в республике насчитывалось более 500 сектантов. Небольшие их группы существуют в Волжске (филиал йошкар-олинской орг-ции) и в пос. Красногорском (относится к зеленодольской общине). Иеговисты действовали также в Козьмодемьянске, Звенигове, пос. Визимьяры и в Куженерском, Параньгинском, Мари-Турекском районах.

В нач. 2000-х гг. на территории М. Э. активно действовали *мормоны*.

Ислам оказывал влияние на верования марийцев со времен Волжской Булгарии. В период вхождения Марийского края в Казанское ханство часть марийцев (гл. обр. знать) приняла ислам, однако большинство населения осталось приверженным язычеству. Был также распространен языческо-мусульманский и мусульманско-языческий синкретизм. Влияние ислам. культуры на марийцев-язычников проявлялось в религ. лексике, семейных обычаях, похоронно-поминальных обрядах, почитании пятницы и др. Исламизация марийцев продолжалась и после вхождения территории М. Э. в состав Русского гос-ва. С кон. XIX в. по 1917 г. случаи перехода марийцев в ислам участились. Принятие новой религии, как правило, сопровождалось сменой этнического самосознания (т. н. отатаривание). По этой причине офиц. статистика не фиксировала существенного роста числа черемисов-мусульман. По данным на 1911 г., в Царёвококшайском у. Казанской губ. их насчитывалось 158 чел. Большинство мусульман на территории М. Э. традиционно составляли татары, поэтому мечети располагались

в местах их компактного проживания. К 1917 г. они действовали в с. Параньга (4 мечети), в деревнях Ирнур, Портчара, Алашайка (2 мечети), Куянково (2 мечети), Тоштоял, Поле-Кугунур, Портянур (2 мечети), Ляжбердино, Иштыр совр. Параньгинского р-на. На территории совр. Моркинского р-на мечети существовали в деревнях Алмаметьево, Кульбаш (2 мечети), Чедроял (ныне Тат-Чодраял), Пичуш (ныне Ишли-Пичуш). На территории совр. Мари-Турекского р-на мечети имелись в деревнях Тат-Китня (3 мечети) и Тат-Шолнер. Также мечеть действовала в дер. Полат-Энер совр. Волжского р-на. Большинство мечетей были деревянными, при них работали частные школы по изучению Корана, при нек-рых имелись медресе. Среди городского населения мусульман было немного. Так, согласно переписи 1897 г., в Царёвококшайске их насчитывалось 9 чел., а в Козьмодемьянске — 17 чел. Тогда же в Царёвококшайском у. проживали 23 710 мусульман. В 30-х гг. XX в. большинство мечетей были закрыты, здания нек-рых сгорели. Незадолго перед Великой Отечественной войной и в военное время в Параньгинском, Моркинском, Мари-Турекском и Сотнурском районах действовали странствующие муллы. По сведениям властей, в 1940 г. мулла ежемесячно приезжал на лесоучасток 26-й км Волжского р-на, бывал в с. Эмекове того же р-на и в селениях Параньгинского р-на. Весной 1940 г. «мулла-передвижка» приходил читать Коран в дер. Тат-Чодраял. В дер. Кульбаш службу в мечети несли по очереди верующие; иногда они отправлялись на моление в Казань. Эта мечеть была закрыта последней в регионе указом Президиума Верховного Совета Марийской АССР от 4 марта 1941 г. В годы войны в пос. Суслонгере мусульмане собрали 300 р. и послали в Казань ходока «молиться за всех». 21 февр. 1946 г. мусульмане кульбашского сельсовета подали заявление о регистрации общины, 19 окт. того же года Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР разрешил открыть мечеть, 31 окт. здание передали верующим.

В 1973 г. в Марийской АССР численность марийцев-мусульман составляла 4,3% общего числа верующих марийцев республики; в 1985 г. этот показатель снизился до 0,4%.

Соборная мечеть в Йошкар-Оле. 1999 г. Фотография. 2013 г.

В нач. 90-х гг. этноконфессиональная группа марийцев-мусульман в М. Э. прекратила существование.

В Йошкар-Оле разрозненные группы мусульман (гл. обр. татар) существовали с 1975 г., в 1987 г. они объединились в общину (ок. 50 чел.), зарегистрированную в 1988 г. В следующем году регистрацию получила группа мусульман в Волжске. Мечети (в основном каменные) построены в Йошкар-Оле (1999), Волжске (1999), поселках Морки (1999) и Медведево (2011), в с. Параньга (1995 и 2003), в деревнях Алашайка (1995), Куянково (1995), Портянур (1996), Ирнур (1997), Тат-Китня (1999), Алмаметьево (2001), Портчара (2011). Все общины региона подчиняются Региональному духовному управлению мусульман (РДУМ) Республики М. Э. (образовано 16 марта 1999) при Центральном духовном управлении мусульман России. В Йошкар-Оле действует ислам. духовно-просветительский центр, РДУМ Республики М. Э. выпускает газету и распространяет мусульм. лит-ру. Действуют воскресные школы для детей и взрослых. Молельные комнаты открыты в 6 колониях и в одной из воинских частей. К традиционно проживавшим в республике татарам-мусульманам в последние годы присоединились выходцы с Сев. Кавказа, из Азербайджана и Ср. Азии.

Буддизм в М. Э. представлен 2 зарегистрированными центрами «Алмазного пути» (европеизированная традиция подшколы *Карма-кагьюпа* школы тибет. буддизма *Кагьюпа*) в Йошкар-Оле и в пос. Морки. Численность каждой из групп в 2013 г. превышала 20 чел. В 2004 г. существование незарегистрированной общины Карма Че Линг было отмечено в Волжске.

Иудаизм. Согласно переписи 1897 г., в Царёвококшайске проживали 9 иудеев, в Козьмодемьянске — 4 иудея. В наст. время в Йошкар-Оле зарегистрирована еврейская община ортодоксального иудаизма, входящая в Федерацию еврейских общин России.

Язычество. В прошлом у марийцев-язычников имелся фетишистский культ орудий труда и др. предметов быта, а также явлений природы. В религ. представлениях XIX — нач. XX в. выделяются элементы тотемизма (культ водоплавающих птиц, представления о родовых покровителях — стерляди, тетереве, лосе и др.) и анимизма. Составной частью марийского язычества является также культ предков. Распространено почитание божеств — покровителей земледельческого труда, проведение ритуалов умилостивления сил природы, соблюдение годичного цикла календарных обрядов и праздников. Марийцы отождествляли небо с божеством Юмо. Этим словом обозначалась также вся природа, мир. В этнографических работах 2-й пол. XIX в. называются более 140 имен божеств, многие содержат слово или корень «юмо». Верховное божество именуется Ош Кугу Юмо (светлый великий бог). Ему подчинены божества, к-рые воспринимаются как качественные проявления Юмо. Среди сверхъестественных покровителей луговых марийцев — божества светил, звезд и различных природных явлений. Большое место в аграрном культе отводится почитанию матери земли и духов земли. Низшие (земные) духи, по представлениям марийцев-язычников, обитают в пределах крестьянского двора, поселения, общины. Для умилостивления божеств каждая деревня традиционно в течение года проводила неск. коллективных молений с жертвоприношениями домашних животных и птиц в священных рощах. Большинство из них совершались в весенне-осенний период. С аграрным культом связаны моления на празднике пашни — Агавайрем, нового урожая — Угинде пайрем, осенние жертвоприношения в честь матери земли, общедеревенские моления в честь духов (керемет), похоронно-поминальные обряды. В XIX — нач. XX в. проводились «всемарийские» моления, в к-рых

принимали участие от 1 до 3 тыс. чел. из разных уездов Казанской и Вятской губерний. Молениями язычников-марийцев руководили жрецы (карты) и их помощники, выбираемые из числа крестьян. Каждая деревня имела свои почитаемые культовые места. Стремившиеся избежать крещения марийцы переселялись в малодоступные лесные и лесостепные районы Закамья, Заволжья и Приуралья. По офиц. данным, в Казанской пров. в 1745 г. проживали 19 502 некрещеных марийца муж. пола; в 1782 г. в Казанской губ. насчитывалось 1,6 тыс. марийцев-язычников обоих полов, в 1795 г. их было 2 тыс. чел., в 1868 и 1916 г. их численность составляла ок. 4 тыс. чел. В 70-х гг. XIX в. на основе языческо-христ. синкретизма в Яранском у. сформировалась монотеистическая секта «Кугу сорта» (Большая свеча). Последователи культа в отличие от приверженцев традиц. марийского язычества выступали против всех форм насилия, в т. ч. и по отношению к животным. Поэтому вместо жертвоприношений скота и птиц они зажигали свечу, прикрепляя ее к караваю, и приносили в жертву др. растительные продукты. Сектанты проповедовали социальное равенство. Обращаясь к имп. *Александру III Александровичу,* они среди прочего заявляли, что приносят «моление за царя и за его весь царский дом, за все воинство, начальство и добрых людей, за всех умерших». Один из руководителей группы говорил: «Мы признаём... только одно начало... белого большого Бога, только ему веруем и ему молимся». Этому божеству они приписывали участие в творении мира, создание 17 повседневных творцов природы: 10 небесных и 7 земных. 17 творцов правят миром и являются посредниками между людьми и божеством. Одновременно кугусортинцы не отвергали почитание Иисуса Христа и пророков, соблюдали некоторые христ. обряды. Они отказывались от употребления фабричных изделий, табака, чая, вина и даже картофеля. В 1890 г. насчитывалось немногим более 200 сектантов. Вслед. опасности отпадения от Православия новокрещеных 23 апр. 1893 г. Синод «воспретил перешедшим в веру «Кугу сорта» устраивать моления», в 1895 г. 14 кугусортинцев были высланы в Тобольскую губ. по приговору Вятского окружного суда (вернулись вскоре после 1905). В 1917 г. ограничения с язычников и сектантов были сняты. В первые годы советской власти среди луговых мари стали открыто проводиться многолюдные моления с жертвоприношениями, что, по-видимому, рассматривалось властью как одна из форм борьбы с РПЦ. С кон. 20-х гг. XX в. атеистическая работа активизировалась, моления и жертвоприношения запрещались. Тем не менее в предвоенные годы языческие моления проводились в Сернурском, Ронгинском, Моркинском и др. р-нах республики. Последователи «Кугу сорта» в то же время действовали в Оршанском, Новоторъяльском, Пектубаевском, Йошкар-Олинском районах; центром культа была дер. Керды Оршанского р-на. В послевоенные годы деятельность секты прекратилась. В тот же период власти разрешили совершение молений в священных рощах, однако в 50–70-х гг. XX в. под видом борьбы за повышение культуры земледелия велось уничтожение языческих культовых мест. После принятия 25 окт. 1990 г. Закона РСФСР *«О свободе вероисповеданий»* ограничения на проведение коллективных молений в священных рощах были сняты. По нек-рым сведениям, в 2009 г. в М. Э. было более 350 таких рощ или отдельных деревьев (по др. данным, количество рощ достигало 600). Многие из них взяты под охрану гос-ва как памятники культурного и исторического значения. В наст. время в М. Э. зарегистрированы Централизованная религиозная орг-ция марийской традиционной религии (в Йошкар-Оле) и подчиняющиеся ей общины «Марий кумалтыш» в поселках Сернур, Советский, Нов. Торъял, Куженер, Мари-Турек, в деревнях Токпердино Моркинского р-на, Яндемирово Параньгинского р-на, Нурмучаш Волжского р-на. В 2005–2009 гг. в качестве зарегистрированной религиозной орг-ции действовала община «Марий кумалтыш» в с. Шоруньжа Моркинского р-на. Также распространено христианско-языческое двоеверие.

Новые религиозные движения. В 90-х гг. XX — нач. XXI в. в М. Э. отмечалась деятельность последователей об-ва *«Сознание Кришны»* (группа образовалась в 1992, зарегистрирована в 2004, впосл. лишена регистрации), сект *Дети Бога, Аум Синрикё, розенкрейцеров, «Белого братства»,* «целительского» культа Рэйки, П. К. *Иванова, Бахаи религии, сайентологии,* Церкви последнего завета (виссарионовцев), Шри Чинмоя, *Богородичного центра,* движения «анастасийцев», сект «Радастея», «Сант мат», «Школы дальнейшего энергоинформационного развития» (с 2005; имеет представительство в Йошкар-Оле), Саи Бабы, Ашрам Шамбалы (секта К. Д. Руднева). С кон. 90-х гг. XX в. в М. Э. активизировались последователи *Рерихов,* к-рые ориентируются на Международный центр Рерихов и Сибирское Рериховское об-во. В 1999 г. совместно с Марийским ин-том образования ими было издано методическое пособие для школ, техникумов и вузов «Дорога к Рериху, дорога к себе», в 2002 г. презентовалось и распространялось издание «Защитим имя и наследие Рерихов», периодически проходят выставки картин. Слав. неоязычество популярно среди членов клубов славяно-горицкой борьбы. В нач. 90-х гг. XX в. в Йошкар-Оле действовали клубы «Булат» и «Гридни», входившие в Национальный клуб древнерусских ратоборств. В наст. время в столице республики действует клуб «Стрелы Перуна», зарегистрированный как «Региональное общественное движение Республики Марий Эл в поддержку Русской боевой традиции».

Арх.: ГА Респ. Марий Эл. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 1, 13, 15, 16, 23–25, 28, 33, 61; Ф. Р–836. Оп. 2. Д. 10, 14, 15, 17, 19, 21–24, 26; Ф. Р–471. Оп. 1. Д. 146, 360, 368, 448; Ф. Р–318. Оп. 1. Д. 10, 26, 37, 60; Ф. Р–318. Оп. 2. Д. 8, 9; ГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 77. Д. 321; Список религ. орг-ций, зарегистрированных на территории Респ. Марий Эл по состоянию на 21.12.2015, и религ. орг-ций, исключенных из реестра // Архив Управления Мин-ва юстиции РФ по Респ. Марий Эл.

Ист.: Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. 14: Казанская губ. СПб., 1904. С. 112–115, 124–127.

Лит.: *Алексеев А.* «Ампула» с ядом // Марийская правда. Йошкар-Ола, 1959. 12 мая. С. 3; *Ятманов Л.* Смысл жизни — высокая нравственность // Республика. 1992. 11 нояб. С. 7; *Хисматуллин С.* Лютеране из Финляндии // Республика. 1993. 3 нояб. С. 6; *Иванов А. Г.* Всемарийское языческое моление 1827 г. и действия властей // Марийский археогр. вестн. 1998. № 8. С. 48–75; *Чимаев А. Н.* Участники польского восстания 1863–1864 гг. в Царевококшайске // Там же. С. 80–91; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 56, 61, 63, 177–178, 286, 297, 366; *он же.* Рус. Православ. Церковь при Сталине и Хрущёве: (Гос.-церк. отношения в СССР в 1939–1964 гг.). СПб., 1999. С. 124; *он же.* Судьбы Иосифлянских пастырей: Иосифлянское движение РПЦ в судьбах его участников: Арх. док-ты. СПб., 2006. С. 113–119, 162–170, 231; *Меранвильд В. Б.* Нек-рые

аспекты отношения неоязыческих объединений к христианству // Христианизация народов Ср. Поволжья и ее ист. значение. Йошкар-Ола, 2001. С. 142–147; *Ошаев А. Г.* Марийская религ. секта «Кугу Сорта» в годы 1-й рос. революции // Там же. С. 106–110; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и мон-ри Марийского края. Йошкар-Ола, 2001; *они же.* Йошкар-Олинская епархия // Русские мон-ри: Поволжье. Новомосковск; М., 2003. С. 477–503; *Таймасов Л. А.* Деформация образа Верховного Бога в религии народов Ср. Поволжья // Христианизация народов Ср. Поволжья и ее ист. значение. Йошкар-Ола, 2001. С. 36–57; *Айплатов Г. Н.* Марийский край в составе Рос. гос-ва 2-й пол. XVI — нач. XVIII вв.: Проблемы социально-экон. и полит. истории: Дис. Чебоксары, 2002; *Пегенеева И. А.* Монастырская вотчина Марийского края в кон. XVI–XVIII вв.: АКД. Чебоксары, 2002; Атлас совр. религ. жизни России. М., 2005. Т. 1. С. 203–221; Марийцы: Историко-этногр. очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 28–42; *Васина С. М.* Приходское духовенство Марийского края в XIX — нач. XX вв. Йошкар-Ола, 2006; *Мазырин А. В., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в РПЦ в 1920-х — 1930-х гг. М., 2006. С. 137, 152–153, 402, 404; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007; *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церк. подполье в СССР. М., 2008. С. 134, 182, 295; Навсегда у меня в сердце ты...: Йошкар-Оле — 425 лет. Йошкар-Ола, 2009. С. 31–35, 45–52; Энциклопедия Респ. Марий Эл. Йошкар-Ола, 2009; *Попов Н. С.* Движение непоминающих, или истинно-православная церковь в Марийском крае // Марийский археогр. вестн. 2010. № 20. С. 131–146; 2011. № 21. С. 104–119; *он же.* Вероисповедная политика гос-ва и Церкви в Марийском крае в нач. XX в. // Марийский юрид. вестн. Йошкар-Ола, 2012. Вып. 9. С. 44–59; *Федосеева Н. А.* Литературные памятники 1-й пол. XIX в. и просветительская деятельность духовенства в Марийском крае // Ежег. финно-угорских исследований. Ижевск, 2010. Вып. 1. С. 40–46; Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара, 2010; *Зеленеева Г. С.* Ист. обзор межконфессиональных отношений в Марийском крае дореволюционного периода // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: Мат-лы Всерос. науч. конф. Каз., 2011. Вып. 2. С. 325–330; *Ерошкин Ю. В.* Мон-ри Марийского края XVII–XVIII вв.: Источники, историография, проблемы изучения // Христианское просвещение и рус. культура: Мат-лы XV науч.-богосл. конф. Йошкар-Ола, 2012. С. 97–104; *Половникова М. Ю.* Вятское братство святителя и чудотворца Николая (кон. XIX — нач. XX вв.) // Новый ист. вестн. М., 2012. № 3(33). С. 65–73; Справка по истории административно-территориального деления Респ. Марий Эл // Путеводитель по фондам ГКУ «Гос. архив Респ. Марий Эл». Йошкар-Ола, 2012. С. 801–807; *Чемышев Э. В.* Исламское религ. движение в Респ. Марий Эл: Проблемы и противоречия // Филология и культура. Каз., 2012. № 1(27). С. 220–225; Православное церковное сопротивление в СССР: Биогр. справ., 1927–1988 гг. / Авт.-сост.: М. В. Шкаровский, Д. П. Анашкин. М., 2013. С. 14–15, 24–25, 35–36, 38, 46–48, 54–57; *Свечников С. К.* Присоединение Марийского края к Русскому гос-ву. Каз., 2014; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 175–176, 596, 630.

Ю. В. Ерошкин

МАРИ́ЙСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Нижегородской (с 1932 Горьковской) епархии РПЦ (см. *Нижегородская и Арзамасская епархия*); получило название от образованной 4 нояб. 1920 г. Марийской автономной обл. (см. *Марий Эл*). Существовало в 1929–1937 гг., в 1934–1937 гг. действовало как самостоятельная епископия. До 1917 г. и в первые годы советской власти приходы Марийского края входили в Вятскую (Уржумский и Яранский уезды; см. *Вятская и Слободская епархия*), Нижегородскую (Васильсурский и Макарьевский уезды), Казанскую (Царёвококшайский, Козьмодемьянский, Казанский и Чебоксарский уезды; см. *Казанская и Татарстанская епархия*) епархии. Учреждение епископии с центром в Йошкар-Оле (до 1919 Царёвококшайск, в 1919–1927 Краснококшайск) было вызвано необходимостью борьбы с *обновленчеством*, замещения на кафедрах арестованных архиереев новорукоположенными епископами для нормализации церковной жизни Нижегородской епархии, а также изменениями административно-территориального деления РСФСР.

5 апр. 1923 г. в Казань прибыл обновленческий Казанский «архиепископ» *Алексий (Баженов)*. 26 дек. того же года на съезде раскольничьего духовенства Казанской епархии Марийским «епископом» был назначен женатый свящ. Владимир Дерябин, клирик ц. Владимирской иконы Божией Матери с. Кузнецово Краснококшайского кантона (ныне Медведевского р-на Марий Эл). После того как 31 июля 1924 г. он прибыл в Краснококшайск, часть белого духовенства, прежде всего Краснококшайского кантона, уклонилась в раскол. Вскоре обновленческое Краснококшайское вик-ство было преобразовано в Краснококшайскую и Марийскую епархию Нижегородской (с 1932 Горьковской) раскольничьей митрополии, существовавшую под упр. Дерябина (с 1927 «архиепископ») до ареста последнего в 1938 г.

Во мн. случаях переход в обновленчество был следствием недостатка информации о ситуации, сложившейся в Церкви. Поэтому вскоре после образования обновленческого М. в. под влиянием духовенства, отбывавшего ссылку в Марийском крае, бывш. насельников закрытых марийских обителей, правосл. общин, а также оставшихся верными Православию архипастырей соседних епископий началось воссоединение с Церковью уклонившихся в раскол священнослужителей и приходов. По требованию церковных советов и прихожан клирики ездили с покаянием к викарию Вятской епархии Яранскому еп. *Нектарию (Трезвинскому)* и Нижегородскому митр. *Сергию* (*Страгородскому;* впосл. патриарх Московский и всея Руси). К кон. 1925 г. встал вопрос об образовании в Краснококшайске в противовес обновленческой структуре «Православного церковного управления староцерковников». 18 нояб. состоялось организационное собрание представителей духовенства и мирян Краснококшайского кантона, признавшее необходимость образования Управления. Оно должно было подчиняться правящему архиерею-«староцерковнику», прием общин в его состав предполагалось осуществлять по письменному заявлению церковноприходских советов и с благословения правящего архиерея. В положении об Управлении подчеркивалось, что оно должно быть лояльным к существующему гос. строю и не вмешиваться в политические дела, «памятуя, что Церковь есть собрание верующих для молитвы и исполнения религиозных потребностей». 18 янв. 1926 г. собрание духовенства и мирян Краснококшайского кантона признало правильным и приняло к руководству положение о краснококшайском «Православном церковном управлении староцерковников». Его главой единогласно был признан проживавший в Казани временно управляющий Казанской епархией Чебоксарский еп. *Афанасий* (*Малинин;* впосл. архиепископ). Управление фактически выполняло функции вик-ства, отличалось от него лишь отсутствием отдельного архиерея с титулом «Марийский». При образовании Управления в его состав были включены 12 общин Краснококшайского кантона, из к-рых только 2 не уклонялись в обновленчество; остальные принесли покаяние и были воссоединены с Церковью. 3 марта 1926 г. в состав Управления из Уржумской епископии Вятской епархии вошли приходы 17 селений Сернурского и Мари-Турекского кантонов Марийской автономной обл., 4 июля того же года были приняты общины 14 селений Сернурского

и Новоторъяльского кантонов, также входившие в Уржумскую епископию. Кроме того, в состав краснококшайского Управления вошли общины деревень Макманур (в янв. 1926; ныне не существует) и Ст. Село (в марте 1926) Оршанского кантона (ныне Оршанского р-на), ранее находившиеся под омофором Яранского архиерея. К сер. 1927 г. в составе Управления насчитывалось ок. 45 общин. В связи с изданием заместителем патриаршего местоблюстителя митр. Сергием (Страгородским) *«Декларации» 1927 г.* в сент. того же года общины с. Ст. Торъял и дер. Елембаево Новоторъяльского кантона (ныне Новоторъяльского р-на) объявили себя автокефальными, прекратив поминовение за богослужением митр. Сергия. В авг. 1928 г. к *«непоминающим»* присоединилась община дер. Макманур. В следующем году к тому же движению примкнули общины сел Марисола и Казанское (ныне Сернурского р-на), а также с. Нов. Торъял (ныне поселок Новоторъяльского р-на). К сент. 1929 г. в составе Управления осталось ок. 40 приходов, вскоре вошедших в М. в.

В 1926–1929 гг. на собраниях духовенства и мирян Марийской автономной обл. неоднократно поднимался вопрос об открытии самостоятельной епархии с центром в Краснококшайске (Йошкар-Оле). 16 янв. 1929 г. в Москве состоялось заседание Временного Патриаршего Синода под председательством заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского), на к-ром был заслушан доклад Саратовского митр. *Серафима (Александрова)* об изменении границ епархий в связи с образованием Средневолжской обл. и Нижневолжского края. Митр. Сергий и Синод постановили, что приходы Марийской автономной обл. «впредь до особых распоряжений остаются в ведении тех Преосвященных, коим доселе эти приходы принадлежали». 1 авг. 1929 г. на заседании Синода был сделан доклад об изменении границ епархий в связи с образованием 15 июля того же года Нижегородского края. По итогам обсуждения было принято постановление о включении приходов Марийской автономной обл. в состав Нижегородской епархии. Решение о назначении епископа для Марийской автономной обл. постановили принять после представления доклада по этому вопросу Нижегородского митр. Сергия (Страгородского).

Первым Марийским архиереем 25 сент. 1929 г. был назначен викарий Тульской епархии Ефремовский еп. Арсений (Денисов; см. ст. *Денисов Л. И.*). Однако от назначения он отказался и в Йошкар-Олу не поехал. Вскоре епископом Марийским был определен архим. *Иоанн (Широков)*. Его архиерейская хиротония состоялась 4 нояб. 1929 г., кафедра располагалась в Вознесенской ц. Йошкар-Олы. В 1930 г. еп. Иоанн, продолжая окормлять приходы М. в., временно управлял Казанской епархией, со 2 июня по 29 июля 1931 г.— *Чебоксарским викариатством* Казанской епархии; 29 июля возвратился в Йошкар-Олу, где проживал до 16 сент. 1931 г. С 1 июня 1930 г. в М. в. были приняты общины 12 селений Оршанского и Новоторъяльского кантонов, в церковном отношении входивших в Яранскую епископию. В тот же период в подчинение Марийского архиерея вошли ок. 50 общин Горномарийского и Юринского кантонов. Из-под омофора еп. Иоанна вышли общины дер. Ст. Село (1930), сел М. Сундырь (1931; впосл. Горномарийского р-на, ныне не существует) и Шойбулак (1931; ныне Медведевского р-на), а также Троицкой ц. закрытого в 1921 г. козьмодемьянского *Черемисского во имя Святой Троицы женского монастыря* (1931), примкнувшие к «непоминающим». 27 мая 1931 г. община Трехсвятительской ц. дер. Казаково (ныне Сернурского р-на) перешла в Яранскую епископию.

29 сент. 1931 г. на Марийскую кафедру был назначен еп. бывш. Скопинский *Авраамий (Чурилин)*. Архипастырь проживал неподалеку от Вознесенской кафедральной ц. Йошкар-Олы, под его управлением находилось ок. 90 приходов. Согласно принятому 12 марта 1934 г. митр. Сергием и Синодом «Положению об областных преосвященных», было решено образовать Марийскую епархию в границах Марийской автономной обл., но не включать ее в состав Горьковской церковной области. Тем не менее Марийские епископы продолжали находиться в подчинении Горьковских архиереев. 29 сент. 1934 г. Горьковский митр. *Евгений (Зернов)* направил еп. Авраамию письмо, обращенное к духовенству, приходским советам и верующим Марийской епархии. В послании митрополит призывал духовенство и мирян ради сохранения «мира церковной жизни» не допустить протестов «против законных распоряжений гражданской власти относительно снятия колоколов с колоколен церквей». 20 окт. 1934 г. еп. Авраамий в свою очередь обратился к духовенству и пастве с посланием, в котором «вследствие того, что в состав Горьковской митрополии входит и Марийская епархия», обязывал подчиненное ему духовенство огласить обращение митрополита и принять его «к руководству по разъяснению своим пасомым о необходимости безусловного подчинения распоряжению гражданской власти и сохранения со стороны верующих мира и тишины при снятии с колоколен приходских храмов церковных колоколов на нужды государства». 8 мая 1935 г. еп. Авраамий был назначен на Пензенскую кафедру, а на его место определен еп. Сергий (Куминский). Однако еп. Авраамий выехать из Йошкар-Олы не успел, т. к. 23 мая того же года был арестован, обвинен в «пропаганде контрреволюционных монархических идей», устроении «тайных собраний верующих в честь монархистов-погромщиков» (имелись в виду отслуженные архиереем панихиды по прав. *Иоанну Кронштадтскому*), призывах к молитве «о гибели советской власти» (так был расценен новогодний молебен 14 янв. 1935 в Вознесенской ц. Йошкар-Олы) и приговорен к ссылке в Северный край. Вероятно, еп. Сергий в управление Марийской епископией не вступил.

9 июня 1935 г. на Марийскую кафедру был переведен викарий Пермской епархии Осинский еп. *Варлаам (Козуля)*. Он был зарегистрирован в Марийском облисполкоме с правом совершения богослужений в Богородице-Рождественской ц. с. Семёновка Йошкар-Олинского р-на (ныне входит в городской округ г. Йошкар-Ола), поскольку в июне 1935 г. Вознесенская кафедральная ц. была передана обновленцам. Архиерей пребывал в Йошкар-Оле. Летом 1935 г. обновленческий церковный совет Вознесенской ц. Йошкар-Олы направил в горсовет заявление с требованием передать им дом, в к-ром жил еп. Варлаам. Авторы заявления среди прочего сообщали властям, что «тихоновский старый

отжитый штаб не перестает действовать в пределах г. Йошкар-Олы. Всюду ведется тихоновская агитация, держатся за старое. Ходят ихние священники по домам исповедовать, отпевать покойников и на кладбище, крестить младенцев на дому». Известно также, что после изъятия в 1936 г. под зернохранилища храмов сел Оршанка (ныне поселок Оршанского р-на), Мамсинер Мари-Турекского р-на и Орша (ныне Советского р-на) их клирики продолжали окормлять свою паству, совершая богослужения на дому.

При еп. Варлааме М. в. продолжало упоминаться в документах как самостоятельная епископия, подчинявшаяся Горьковскому областному архиерею. В заявлении о перерегистрации Горьковского митр. *Феофана (Тулякова)* от 26 апр. 1936 г. последний указывал, что ему подчинены Богородское и Сергачское викариатства, а также Арзамасская, Ветлужская, Муромская, Марийская и Чувашско-Чебоксарская епископии. В июне 1936 г. под омофором епископа Марийского находились 92 прихода, на к-рых служили 96 штатных священников, 18 диаконов и 15 псаломщиков; 9 священников, 3 диакона и 1 псаломщик находились за штатом. 11 июня 1936 г. из Яранской в Марийскую епископию был переведен приход с. Килемары (ныне поселок Килемарского р-на).

Еп. Варлаам стремился замещать вакантные приходы с целью недопущения их перехода в обновленчество. Так, 21 дек. 1936 г. он издал указ о назначении архим. Серафима (Павловского) на священническое место к церкви с. Кужмара Звениговского р-на. К документу прилагалось письмо, в к-ром архипастырь, убеждая архим. Серафима принять назначение, отмечал: «Приход очень хороший, прихожане все марийцы, к церкви очень прилежные. Там священник умер еще в начале ноября, прихожане жаждут священника и с нетерпением ждут его, и я боюсь, как бы не захватили приход неправославные батюшки, грех будет».

29 янв. 1937 г. еп. Варлаам был назначен на Сызранскую кафедру и 21 февр. покинул Йошкар-Олу. В марте того же года Марийским архиереем был определен еп. сщмч. *Леонид (Антощенко)*. Первоначально он поселился в Йошкар-Оле, а с 1 окт. 1937 г. жил в с. Семёновка, где служил в Богородице-Рождественской ц. Храм посещали верующие из многих соседних населенных пунктов, он стал важным центром противостояния обновленчеству. В документах гос. и партийных органов отмечалось, что с приездом еп. Леонида в Марийскую АССР религ. жизнь населения активизировалась. Это вызвало беспокойство органов госбезопасности. 21 дек. 1937 г. архиерей был арестован, 29 дек. приговорен к расстрелу и 7 янв. 1938 г. казнен в Йошкар-Оле. Марийская епископия прекратила существование. До 1957 г. приходы Марийского края находились под омофором Горьковских архиереев, а затем вошли в состав Казанской епархии. В 1957–1960 гг. в Воскресенской ц. Йошкар-Олы в связи с переименованием Казанской и Чистопольской епархии в Казанскую и Марийскую располагалась 2-я кафедра Казанского архиерея. После закрытия Воскресенской ц. в 1960 г. статус 2-го кафедрального собора получила Богородице-Рождественская ц. с. Семёновка. 11 июня 1993 г. от Казанской и Марийской была отделена *Йошкар-Олинская и Марийская епархия*.

Архиереи: еп. Арсений (Денисов; 25 сент.– 11 окт. 1929), еп. Иоанн (Широков; 4 нояб. 1929 – сент. 1931), еп. Авраамий (Чурилин; 29 сент. 1931 – 8 мая 1935), еп. Сергий (Куминский; 21 мая – 9 июня 1935), еп. Варлаам (Козуля; 9 июня 1935 – 29 января 1937), еп. сщмч. Леонид (Антощенко; март 1937 – 21 дек. 1937).

Арх.: ГА Респ. Марий Эл. Ф. 86. Оп. 1. Д. 100; Ф. Р–168. Оп. 1. Д. 1054; Ф. Р–250. Оп. 1. Д. 432, 1165, 1609; Ф. Р–317. Оп. 1. Д. 304; Ф. Р–384. Оп. 1. Д. 86; Оп. 2. Д. 2; Ф. Р–652. Оп. 1. Д. 159; Ф. Р–873. Оп. 1. Д. 14; Ф. П–1. Оп. 1. Д. 217, 302; Оп. 4. Д. 222; ЦАНО. Ф. Р–2626. Оп. 1. Д. 1352, 3220; ГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 77. Д. 1, 60; Арх. отд. администрации г. Сарапула. Ф. 64. Оп. 1. Д. 287; ГАСПИ КО. Ф. 6799. Оп. 8. Д. СУ–10292. Т. 1; Архив УФСБ по Респ. Марий Эл. Д. П–1915, П–2251; Архив УФСБ по Архангельской обл. Д. 15504; Архив УФСБ по Красноярскому краю. Д. П–8611.

Ист.: Положение об областных Преосвященных. 12 марта 1934 г. № 14 // ЖМП, 1931–1935. С. 218–222.

Лит: Акты свт. Тихона. С. 933, 957, 964, 975, 978, 992; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 210, 510; Еп. Волоколамский Иоанн (Широков) // Мироносицкий вестн. Йошкар-Ола, 2003. № 8. С. 3; *Попов Н. С.* Православие в марийских приходах Вятской епархии в 20-х гг. XX ст. // Марийский археогр. вестн. Йошкар-Ола, 2003. № 13. С. 67–85; Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева. Н. Новг., 2003. С. 470, 484–485, 497, 505, 534–536; *Журавский А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды сщмч. Кирилла Казанского в контексте ист. событий и церк. разделений XX в. М., 2004. С. 632, 647; *Ерошкин Ю. В.* Еп. Сергий (Куминский) // Христ. просвещение и рус. культура: Докл. и сообщ. VIII науч.-богосл. конф. (26 мая 2005). Йошкар-Ола, 2005. С. 70–76; *он же.* Еп. Авраамий (Чурилин) // Христ. просвещение и рус. культура: Докл. и сообщ. X науч.-богосл. конф. (24–25 мая 2007). Йошкар-Ола, 2007. С. 68–76; *он же.* Еп. Варлаам (Козуля) // Христ. просвещение и рус. культура: Докл. и сообщ. XI науч.-богосл. конф. (26–27 мая 2008 г.). Йошкар-Ола, 2008. С. 80–88; *он же.* Из истории Марийского викариатства Нижегородской епархии: Епископы Арсений (Денисов) и Иоанн (Широков) // Христ. просвещение и рус. культура: Докл. и сообщ. XIV науч.-богосл. конф. (16–17 мая 2011). Йошкар-Ола, 2011. С. 9–31; *Романова С. Н.* Архивные док-ты к жизнеописанию еп. Арсения (Денисова) // ЕжБК. 2008. Т. 1. С. 344–348; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 175–176, 596, 630.

Ю. В. Ерошкин

МАРИ́Н [греч. Μαρῖνος] (ок. 930), прп. (пам. греч. 2 июня). Сведения о М. содержатся в Житии прп. Марии Новой (BHG, N 1164). Святой был 3-м по старшинству сыном прп. *Марии Новой* и друнгария Никифора, в крещении он получил имя Ваан (эллинизированная форма арм. имени Ваган). При рождении Ваан был отмечен особым знаком — воинским поясом, идущим от правого плеча к левому боку, что являлось предзнаменованием его военной карьеры. Детство Ваан провел в Визии, женился на девушке из знатного рода, а затем служил в визант. армии в Силиврии, получив, как и отец, должность друнгария. Ваан отличался храбростью и благочестием. Как и его мать, он презирал материальные блага. Он раздавал щедрую милостыню, а свою часть военных трофеев делил между товарищами. Несмотря на житейские невзгоды, Ваан никогда не переставал славить Бога. Каждый день по окончании служебных обязанностей он совершал последование 12 часов, вычитывал всю Псалтирь, а ночью пел 40 канонов Пресв. Богородице, к-рые знал наизусть. В конце своей жизни Ваан заболел и отправился в К-поль. Там в тот момент находился его брат Симеон, подвизавшийся в мон-ре на горе Кимин (М. Азия). Он постриг Ваана в монашество с именем М. Через нек-рое время святой скончался и был похоронен в к-польском мон-ре Пресв. Богородицы «та Коронис» рядом с цистерной Аспара. Эта обитель упоминается только в Житии прп. Марии Новой; иером. Макарий Симонопетрит ошибочно считает, что она находилась на Пелопоннесе.

Память М. отсутствует в визант. календарях, впервые она появляется в «Византийском Эортологии» М. Гедеона.

Ист.: BHG, N 1164; ActaSS. Nov. T. 4. P. 692–705; *Laiou A.* Life of Saint Mary the Younger // Holy Women of Byzantium: 10 Saints' Lives in Transl. Wash., 1996. P. 261, 278–281, 284–286. (Byzantine Saints' Lives in Translation; 1).

Лит.: *Γεδεών.* Ἑορτολόγιον. Σ. 110; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 165; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 297; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Τ. 10: Ἰούνιος. Ἀθῆναι, 2008. Σ. 30.

О. В. Л.

МАРИ́Н, мч. (пам. 17 марта). Житие М. сохранилось в составе визант. Синаксарей. В Синаксаре К-польской ц. говорится, что М., увидев человеческие жертвоприношения, опрокинул и разбил алтарь в святилище. Язычники схватили его и начали истязать: били дреколием, камнями выбили зубы, волокли по земле за волосы. После этого М. связали и привели к архонту, который, подвергнув мученика различным пыткам, велел его обезглавить (SynCP. Col. 544). В Житии, содержащемся в Минологии имп. Василия II, уточняется, что архонт приказал бить М. воловьими жилами, подвесить и строгать ему бока, а затем отсечь мечом голову (PG. 117. Col. 357). Ни в одном из текстов не уточняются время и место мученической кончины М.

В славяно-рус. нестишные Прологи вошел сокращенный вариант Жития из Минология Василия II (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С. 186–187), а в стишные Прологи — тот же текст в отредактированном виде (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 53–54). Оба Жития включены в ВМЧ (ВМЧ. Март, дни 12–25. Стб. 399 ав). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского помещена только память М. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 102), а в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» — память и пересказ проложного Жития (ЖСв. Март. С. 342).

Ист.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 4. Σ. 100.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 77; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 297; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Τ. 7: Μάρτιος. Σ. 175.

О. В. Л.

МАРИ́Н († 285), мч. (пам. 18 окт.; пам. визант. 8 авг. и 18 окт.; пам. древнерус. 8 авг. и 19 окт.). Греч. Мученичество BHG, N 1171 повествует о том, как в гонения имп. *Диоклетиана* старец М. из Аназарва был схвачен за исповедание христ. веры и привезен в Тарс к игемону Киликии Лисию. В тексте приводится диалог М. и Лисия. Из слов святого мы узнаем о его жизни только то, что он с юности победил греховные страсти. Затем дается описание пыток: святого секли свежими розгами, потом заковали в тяжелые цепи и бросили в темницу, а на следующий день подвесили за ноги на дереве, рубили мечами и опаляли огнем. Видя непреклонность мученика, Лисий велел обезглавить М. за городом и оставить его тело на растерзание псам и диким зверям, чтобы христиане не могли забрать его. Однако ночью по молитвам благочестивых мужей Ксанфия и Саприкия началась гроза с такими яркими молниями, громом и вихрями, что стража разбежалась, а они унесли невредимое тело М. и похоронили в местности Радамн, в 6 милях от Аназарва (ActaSS. Aug. T. 2. P. 347–348).

Пространная версия этого Мученичества сохранилась в древнерусском переводе, который содержится под 19 окт. как в домакариевских Четьих-Минеях (РГБ. Вол. № 591. Л. 143 об.– 146, посл. четв. XV в.), так и в ВМЧ (ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1542–1545). Оно отличается от Мученичества BHG, N 1171 не только большей подробностью, но и разногласиями в ряде деталей (напр., диалог М. и Лисия). Согласно древнерус. Мученичеству, старец М. пострадал в правление Диоклетиана и Аристобула. В 285 г. Тит Клавдий Марк Аврелий Аристобул был консулом и префектом претория, поэтому болландист И. Пиний отнес казнь М. к этой дате (ActaSS. Oct. T. 8. P. 274). В древнерус. Мученичестве говорится, что М. был казнен «прежде четырех дний октоврия» (ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1542), эта дата не совпадает ни с одной из синаксарных дней памяти М. Уточняется, что святого схватили и привели к Лисию «слуги» Евсевий и Евдоксий. Из др. лиц, подчиненных Лисию, по именам названы «контарисий» (видимо, комментарисий — чиновник, ведущий протоколы допросов) Евфалий и «сечец» Архелай. При этом в древнерус. Мученичестве не указаны Аназарв как место происхождения М. и Тарс как место его страдания.

Краткие Жития М. содержатся в визант. Синаксарях. Они основаны на вышеперечисленных Мученичествах. Синаксарь К-польской ц. приводит Житие М. дважды: 8 авг. и 18 окт. Версия, содержащаяся под 8 авг. (SynCP. Col. 875), излагает события согласно Мученичеству BHG, N 1171: старец М., представший перед игемоном Лисием, смело исповедал Христа и отказался принести жертву идолам. Его распростерли на земле и били тростями, наносили удары клинками и опаляли огнем, а затем ему отсекли голову. Согласно др. версии, изложенной под 18 окт., мучителем М. был не Лисий, а Аристовул (SynCP. Col. 148). Перечисление пыток М. дано в соответствии с предыдущими источниками, но изложено др. словами (Ibid. Col. 149–150). Нек-рые Синаксари под 8 авг. добавляют сведения о погребении тела мученика Ксанфием (в ркп. Ксанфином) и Саприкием в поместье Рандамон (напр., Lips. R II 25, 1172 г.). В Синаксарях семейства В упоминается, что до ареста М. обратил ко Христу и крестил многих язычников; вместо ударов мечами говорится о бичевании; уточняется, что раны М. прижигали свечами (PG. 117. Col. 576).

Еще одна версия, содержащаяся в ряде Синаксарей под 18 окт. (напр., Ambros. D 74 Sup., XII в.), приводит ряд деталей, почерпнутых из утраченного греч. оригинала древнерус. Мученичества (диалог между М. и Лисием, указание на то, что М. привели к Лисию ординарии (т. е. начальники небольшого отряда) Евдоксий и Евсевий и др.). Согласно этому тексту, М. раздели и избили, затем подвесили, строгали тело, обжигали бока, а потом обезглавили за городом. Мощи М. были погребены благочестивыми мужами Анфием (так в ркп.) и Саприкием в Аназарве (SynCP. Col. 147–150). В некоторых Синаксарях сведения об М. содержатся под 7 авг. (Ibid. Col. 871–872).

В «Хронике» Иоанна Малалы сообщается, что ок. 529 г. близ сир. г. Гиндар (ныне Джандарис) благодаря видениям были обретены мощи некоего мч. Марина, к-рые были прибиты гвоздями к доске. Их перенесли в предместье Антиохии и поместили в ц. св. Иулиана (*Ioan. Malal.* Chron. 1831. P. 452). Ж. М. Со-

же высказал гипотезу о тождестве этого мученика с М., но при этом считал более вероятным, что обретенные мощи принадлежали др. мученику, пострадавшему в Сирии (см. ст. *Марин,* мч. Антиохийский). А. Аморе предполагал, что сообщение Иоанна Малалы относится к др. мч. Марину, хотя оговаривал, что достоверно это не известно (*Amore A.* Marino, santo, martire // BiblSS. Vol. 8. Col. 1172).

В поздних греч. агиографических сводах память М. утвердилась под 18 окт. (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 373).

В славяно-рус. нестишных Прологах краткое Житие М. приводится под 8 авг. (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999; С. 315), оно наиболее близко к Житию, представленному в греч. Синаксаре Lips. R II 25, 1172 г. В нек-рых рукописях Житие помещено под 7 авг. (напр., РНБ. Соф. № 1345). Под 18 окт. в нестишных Прологах указана только память М. (Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 224). В стишных Прологах упоминание М. под 8 авг. отсутствует, а под 18 окт. помещены память и двустишие, посвященные этому святому (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2009.Т. 2. С. 54). В ВМЧ помимо пространного Мученичества (19 окт.) под 18 окт. включены память М. без Жития (приведена дважды – ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 1109, 1532), под 8 авг.– краткие проложные Жития (повторены дважды – *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 406 (2-я паг.)). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского и в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» под 18 окт. указана только память М. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 131), а под 8 авг. нет даже упоминания о М. В совр. календаре РПЦ празднование памяти М. утвердилось под 18 окт.

В XVI в. кард. Цезарь Бароний внес память М. в Римский Мартиролог под 8 авг. (MartRom. Comment. P. 329).

Ист.: BHG, N 1171; PG. 117. Col. 576; SynCP. Col. 147–150, 871–872, 875; ActaSS. Aug. T. 2. P. 347–348; Oct. T. 8. P. 274.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 77, 239–240, 323; Т. 3. С. 430; *Sauget J.-M.* Marino, santo, martire di Anazarbo // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 1172–1173; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 297; *Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 80; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ιερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2009². Т. 2: Ὀκτώβριος. Σ. 203.

О. В. Л.

МАРИ́Н [лат. Marinus], мч. Антиохийский (пам. зап. 22 авг., 16 нояб., 26 дек.; пам. сир. 24 авг.). В Иеронимовом Мартирологе 22 авг. отмечена память «в Антиохии Марина» (MartHieron. P. 456). Болландисты считают (MartHieron. Comment. P. 458), что в Сирийском бревиарии 411 г. под 24 авг. отмечена память того же мученика (в этом календаре указано лишь имя святого в род. падеже — «Марина», без к.-л. пояснений: Breviarium Syriacum, seu Martyrologium Syriacum saec. IV iuxta Cod. S. M. Musaei Britannici Add. 12150 / Ed. B. Mariani. R., 1956. P. 44). Кроме того, в Иеронимовом Мартирологе под 16 нояб. содержится память «Марина, Секундина, Фронтона в Антиохии» (MartHieron. P. 601). По всей видимости, в этой записи речь также идет о М. (MartHieron. Comment. P. 602). Упоминание вместе Марина и Фронтона заставило исследователей обратить внимание на Похвальное слово Псевдо-Евсевия Кесарийского BHO, N 700, где они также фигурируют среди антиохийских мучеников (*Delehaye.* Origines. P. 193–194; MartHieron. Comment. P. 458, 602).

С М. болландисты связывают еще одну память в Иеронимовом Мартирологе: 26 дек. «Антиохии, [в церкви святого] Иулиана, Марина» (MartHieron. Comment. P. 11). Для трактовки толкования этой записи привлекают сообщение «Хроники» Иоанна Малалы об обретении ок. 529 г. близ сир. г. Гиндар (ныне Джандарис, Сирия) мощей некоего мч. Марина и их перенесении в предместье Антиохии в ц. св. Иулиана (*Ioan. Malal.* Chron. 1831. P. 452). Исследователи осторожно высказывали предположения о тождестве этого святого с мч. *Мариной* Аназарвским или мч. *Мариной* Римским, однако наиболее вероятной представлялась гипотеза о сир. происхождении этого мученика (MartHieron. Comment. P. 11; *Amore A.* Marino, santo, martire // BiblSS. Vol. 8. Col. 1171–1172; *Sauget J.-M.* Marino, santo, martire di Anazarbo // Ibid. Col. 1172–1173).

Лит.: *Delehaye.* Origines. P. 86, 193–194; *Sauget J.-M.* Marino, Secondino e Frontone, santi, martiri di Antiochia // BiblSS. Vol. 8. Col. 1182; *Saxer V.* Marinus // EEC. P. 525.

МАРИ́Н, мч. Кесарийский (пам. греч. 10, 11 дек.) — см. *Евгений и Марин,* мученики Кесарийские.

МАРИ́Н [греч. Μαρῖνος], мч. Римский (пам. 16 дек.; пам. зап. 26 дек.). Пространное греч. Мученичество BHG, N 2256 (древнейшая рукопись Paris. gr. 1491, IX–X вв., изд.: *Franchi de' Cavalieri.* Appendice. 1915. P. 85–93) начинается с допроса юного сенатора М. имп. Маркианом (неизвестен историческим источникам). Мученик отказался принести жертвы идолам, и император приказал стегать его сырыми кожаными ремнями, а затем в тяжелых оковах бросить в темницу. На следующий день Маркиан велел привести М. в театр, за дерзкие ответы мученика прибили к деревянному кресту и рубили мечами. Затем слуги принесли каменный куб, деревянную пилу, отточенные клинья, и император приказал пилить святого, но тот с Божией помощью оставался невредимым. Тогда Маркиан велел снова отвести святого в темницу и стал размышлять, какой казни предать его. Утром в театре был приготовлен вертел, для того чтобы зажарить М. Но по молитве святого на него снизошел поток воды. Затем по предложению капиклария (темничного стража) Симвликия М. положили на раскаленную сковороду, но Господь и в этот раз обратил жар в прохладу, ниспослав с неба росу. Игемон Кумбрикий посоветовал бросить М. в котел с раскаленной смолой, но тот раскололся на 2 части. После этого Маркиан решил казнить М., отдав его на растерзание диким зверям. Выпущенные на арену лев и леопард покорно легли у ног святого. Этих зверей увели, а на М. натравили медведицу и львицу, но они, приблизившись к святому, погибли. Приведенные же следом за ними леопард, тигр и бык мирно окружили М. и стали слизывать пот с его лица. На следующий день святого поместили в горящую печь, но сошедшие с небес ангелы остудили пламень. Спустя сутки слуги открыли печь и с удивлением обнаружили М. живым. В гневе Маркиан велел обезглавить святого.

Отец и мать М. скорбели о предстоящей потере сына, но уговаривали его не отказываться от мученического венца. После казни Маркиан

велел стеречь тело святого, чтобы христиане не забрали его для погребения. Внезапно наступила тьма, хлынул ливень, и стража ушла. Благочестивые мужи, пришедшие за телом М., еп. Феофил, Оптим, Ампелохий, Иаков, Александр, Феоген, Марк, Евстохий, Филит, Руф, Филипп, Македоний, Опсим, Евфирий, Поликарп, Пионий, Сострат, Арист и др., смогли унести его и похоронить на рим. возвышенности Фитон (Φυτών). Спустившиеся с небес ангелы и архангелы освятили это место, получившее название Калистаса, посадили в изголовье мученика финиковую пальму, в ногах — оливу, по сторонам — виноградные лозы. В лат. версии BHL, N 5538 это место названо Колумнас (Columnas), а казнь датирована не 16, а 26 дек. Имп. Маркиана и главного жреца постигла Божия кара. Имена христиан, похоронивших М., указывают на связь этого текста с Антиохией: Антиохийский епископ свт. *Феофил* (ок. 176 — ок. 188; рим. епископ с таким именем неизвестен) и антиохийские мученики Александр, Опсим, Сострат, Филит. Кроме того, почитание М. было распространено в Антиохии и совсем неизвестно в Риме. Зап. исследователи считают «фантастическими» и «легендарными» греч. Мученичество BHG, N 2256 и его лат. версии: неизданное Мученичество BHL, N 5538, согласно к-рому М. пострадал при имп. Мартиане (в нек-рых списках при Маркиане: Сборник житий из б-ки Аугсбургского ун-та — Cod. I.2.4°16, XII в.: *Hilg H.* Lateinische mittelalterliche Handschriften in Quarto der Universitäsbibliothek Augsburg. Wiesbaden, 2007. P. 73), и Эпитому BHL, N 5539 (*Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae sanctorum. P., 1910². T. 2. P. 284–285, где император-мучитель назван Мартианом). По их мнению, рим. мученика М. не существовало, а его почитание возникло под влиянием культа одноименного сир. мученика (MartRom. Comment. P. 602; *Franchi de' Cavalieri.* Assum est. 1915. P. 72–73; *Amore.* 1966. Col. 1172). В свою очередь Мученичество М. вдохновило авторов на составление текста о святых, пострадавших в Мере (Фригия) и о сщмч. Лаврентии Римском (*Franchi de' Cavalieri.* Assum est. 1915. P. 73).

Краткие Жития М. содержатся в визант. Синаксарях, в т. ч. в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 313) и в Минологии имп. Василия II (PG. 117. Col. 208). В них говорится, что М. пострадал в Риме при имп. Макрине (217–218), но П. Франки де Кавальери считал правление этого императора слишком кратковременным для масштабных гонений христиан (*Franchi de Cavalieri.* Assum est. 1915. P. 73). Согласно синаксарным Житиям, М. происходил из знатного рим. рода и поэтому, несмотря на юный возраст, являлся членом сената. Он был схвачен как христианин, и его разными способами принуждали принести жертвы языческим богам: подвешивали, наносили удары мечом, помещали на раскаленный вертел, клали на сковороду и бросали в кипящий котел, но огонь не причинил ему вреда, а дикие звери, к-рых натравили на него, не тронули святого. Притворившись перед императором, что он хочет принести жертву идолам, М. отправился в святилище, и по его молитве статуи богов упали и разбились. После этого М. приговорили к усечению главы. К месту казни его сопровождали отец и мать, укрепляя на мученический подвиг. Мощи святого были погребены благочестивыми христианами.

Нет возможности определить имя императора, указанное в греч. стишных Синаксарях, т. к. они остаются неизданными. Однако в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца, который основывался на житиях стишного Синаксаря, имя Макрина было заменено именем имп. Карина (283–285), а казнь М. датирована ок. 283 г. (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 330). Эту т. зр. разделяют и греч. агиографы XX в. (напр., митр. Софроний (Евстратиадис)).

Версия Жития, изложенная в Минологии имп. Василия II, была переведена и включена в славяно-рус. нестишной Пролог, где сохраняется упоминание имп. Макрина (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 478–480), и впосл. использована при составлении ВМЧ, где имя Макрин исправлено на Маркиан (ВМЧ. Дек. Дни 6–17. Стб. 1046, 1083), и «Житий святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского», где император назван Карином и предложена дата смерти ок. 283 г. (ЖСв. Дек. С. 445; в Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского указана только память М.— *Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 121). Стишной Пролог содержит память и двустишие М. без Жития (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2010. Т. 4. С. 57).

В Мартирологе Узуарда (IX в.) под 26 дек. отмечена память мч. Марина, «славнейшего мужа» (клариссим, сенаторский титул в Римской империи), пострадавшего в Риме при имп. Мартиане (!) (MartUsuard. 1965. P. 148). Эту информацию Узуард взял из лат. редакции легендарного Мученичества М. Составитель Римского Мартиролога (XVI в.) кард. Цезарь Бароний исправил датировку т. о.: казнь М. произошла в Риме при имп. Нумериане (283–284) и Маркиане префекте (MartRom. P. 601).

В значительном числе списков сохранился канон М., написанный прп. Иосифом Песнописцем (AHG. T. 4. P. 319–330). Др. канон — гимнографа Георгия — содержится в служебных Минеях Crypt. D. a. XIV, XI в., и Mess. gr. 135, XIII в. (AHG. T. 4. P. 331–341). В рукописях Sinait. gr. 583 (XI в.) и Paris. gr. 1623 (XIV в.) под 16 дек. помещен общий канон всем святым, память к-рых празднуется в этот день: прор. Аггею, М., прмч. Вакху, блгв. имп. Феофано и мученикам Евстафию, Анатолию и Феспесию (Ταμεῖον. Σ. 127. N 355).

Ист.: BHG, N 2256; *Franchi de' Cavalieri P.* Appendice: Martirium S. Marini (ex Cod. Paris. gr. 1491, saec. IX–X) // *Idem.* Note agiografiche. R., 1915. Fasc. 5. P. 83–93. (ST; 27).

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 385; Т. 3. С. 508; *Franchi de' Cavalieri P.* Assum est, versa et manduca // *Idem.* Note agiografiche. R., 1915. Fasc. 5. P. 65–82; *Delehaye.* Origines. P. 86, 193–194; *Amore A.* Marino, santo, martire // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 1171–1172; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 297; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2005. Т. 4: Δεκέμβριος. Σ. 171.

МАРИ́Н [лат. Marinus] (V–VI вв.?), св. (пам. зап. 3 (4) сент.), почитается как основатель и покровитель Республики Сан-Марино.

Житие. Главный источник сведений о М.— Житие святых М. и Льва (BHL, N 4830–4831). В начале Жития повествуется о жестоком гонении на христиан при императорах *Диоклетиане* (284–305) и *Максимиане Геркулии.* Мн. христиане приняли мученическую смерть, другие бежали и скрывались от гонителей. Во время гонения императоры издали указ о восстановлении городских стен Аримина (ныне Римини, Ита-

лия), к-рые были разрушены Демосфеном, «царем либурнов» и предводителем иллирийских пиратов. В 257 г. по Р. Х. архитекторам, скульпторам, каменщикам и др. мастерам, жившим в Галлии, Германии, Италии, Далмации, «римлянам и варварам, а также обитателям Македонии» было велено собраться в Аримине и трудиться во славу «победоносных принцепсов Диоклетиана и Максимиана». Среди работников, прибывших из Далмации, были друзья Лев и М., благочестивые христиане. В Житии подробно описаны личные и профессиональные качества М., великодушного, терпеливого и трудолюбивого человека; он сочувствовал товарищам, труд к-рых был тяжелым, и всегда был готов помочь им. Вскоре Льва и М. вместе с др. работниками послали в каменоломню на горе, к-рая «в просторечии именуется Титан» (гора Титано в совр. Республике Сан-Марино, примерно в 20 км от Римини). Через 3 года Лев с неск. товарищами отправился «на гору Фелициан, которую в народе называют Монтефельтро» (ныне Сан-Лео, пров. Римини); там они построили церковь и основали монастырь. М. вернулся в Аримин и 2 с половиной месяца трудился на строительстве акведука. Он работал даже ночью, когда все спали, и только по воскресеньям прекращал труды, чтобы присутствовать на мессе. М. заслужил одобрение начальников; когда строительство было окончено и работники отправились домой, они разнесли по всей Европе молву о добром и трудолюбивом строителе-христианине. Оставшись в Аримине, М. прожил там 12 лет и 3 месяца, проповедовал и занимался добрыми делами, подготовив почти всех горожан к принятию христианства.

Труды М. встревожили сатану, который стал досаждать святому и попытался опорочить его перед горожанами. Он одурманил некую «пустую и глупую» женщину, жившую в Далмации, внушив ей, что М.— ее муж. Женщина приехала в Аримин, разыскала святого и приветствовала его со слезами радости. Однако М. распознал козни сатаны и прогнал женщину. Рыдая, она пожаловалась наместнику города на М., к-рый принял христианство и отверг «законную супругу». При этом присутствовал христианин Таций;

Богоматерь во славе, со святыми Марином, Антонием Падуанским, Франциском и Кларой. Ок. 1640 г. Худож. Дж. Б. Урбинелли (Национальный музей, Сан-Марино)

он поспешил предупредить святого о грозившей ему опасности. Ночью М. отправился на гору Титан и нашел в безлюдном месте пещеру с источником, к-рая, как он решил, была предназначена ему Богом. Словно прор. Илия, бежавший от царицы Иезавели, он стал отшельником, спал на голой земле и питался овощами. Сатана насылал на М. ужасающие видения, по ночам пугал рыком кабанов, ревом медведей и слонов и воем волков, но святой не обращал на это внимания и постоянно молился. Через 2 месяца свинопасы, пришедшие на гору из Аримина, случайно обнаружили М., к-рый при виде людей скрылся в пещере. Пастухи последовали за ним, но святой знаками велел им уйти. Вернувшись в город, они рассказали о встрече с отшельником. «Жена» М. узнала об этом и попросила пастухов отвести ее к святому, пообещав заплатить им 12 серебряных монет. Увидев «мужа», работавшего в огороде, женщина обратилась к нему: «Как поживаешь, учитель Марин, чем ты занят? Неужели собираешь овощи нам на обед?» Услышав ее голос, святой перекрестился и ушел в пещеру, закрыв вход; 6 суток он не выходил оттуда и постоянно молился, чтобы Бог избавил его от искушения. Тем временем женщина поняла, что была обманута сатаной. Вернувшись в город, она поведала людям правду; за это диавол, разъяренный поражением, лишил ее жизни.

После этого к М. стали приходить посетители. Чтобы избежать общения с людьми, он поселился на вершине горы и провел границу, к-рую запретил пересекать всем, особенно «женщинам и вообще существам женского пола». Затем святой построил келью и ц. св. Петра. Это вызвало негодование некоего Вериссима, сына благородной вдовы Фелициссимы. Он пришел к М. и стал ругать его, но по молитве святого был сразу же разбит параличом и онемел. Слуги отнесли его к матери, к-рая догадалась, что Вериссим оскорбил отшельника. Фелициссима поднялась на вершину горы и попросила М. вернуть ее сыну здоровье. Святой согласился, но потребовал, чтобы мать и сын приняли крещение и передали ему ту часть горы, где он жил. Женщина обещала подарить ему всю гору и даже окрестные земли. М. исцелил Вериссима; тот раскаялся в содеянном и принял крещение вместе с матерью, с родственниками и со слугами («уверовали во Христа примерно 53 человека»).

Для проповеди христианства из Рима в Аримин был прислан св. Гауденций, к-рый узнал о подвигах М. и Льва. Епископ призвал их и рукоположил Льва во пресвитера, а М.— во диакона, чтобы они помогали ему в миссионерских трудах. Вернувшись на гору Титан, М. обнаружил в саду свирепого медведя, пожиравшего его единственного осла. Святой велел зверю выполнять работу, к-рую выполнял осел; с этого времени медведь стал таким кротким, что слушался даже детей, он, подобно травоядным животным, пасся на лугу. Вскоре св. Лев скончался, а на христ. общину Аримина обрушились бедствия. Пресв. Марциан стал проповедовать ересь; св. Гауденций созвал Собор, предал еретика анафеме и отлучил его от Церкви. Наместник города, родственник Марциана, велел убить всех ариминских христиан, к-рые из-за этого бежали в горы и леса. Св. Гауденцию также пришлось 3 суток скрываться в пещере св. Меркуриала, еп. г. Форум Ливия (ныне Форли). М. оставался в своей келье, не обращая внимания на эти события, и проводил время в молитвах и трудах. Когда святой скончался (3 сент.), его похоронили в построенной им ц. св. Петра.

Рукописи и издания текста. В публикации А. Донати и П. Дзанфини (*Donati.* 2010) использовано 11 рукописей и 5 изданий Жития. По мнению издателей, к архетипу ближе всего стоят рукописи 1-го класса: легендарии из аббатства *Боббио* (Taurin. F. III. 16. Fol. 182r—190v, X в. (T1); F. II. 10. Fol. 165r — 167v, XI в. (T2)) и из цистерцианского аббатства Моримондо (Como. Bibl. del Seminario. 6, рубеж XII и XIII вв. (C); подробнее см.: *Donati.* 2010. P. 237–357). По рукописи C текст Жития был впервые опубликован миланским гуманистом Б. Момбрицием (не позднее 1478; см.: *Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. P., 1910. T. 2. P. 95–102, 674). В 1748 г. *болландисты* издали Житие по легендарию из мон-ря Бёддекен (Münster. Univ. Bibl. 23. Fol. 35–38v, 3-я четв. XV в.; ркп. утрачена в 1945) с разночтениями по рукописи из Римини (Rimini. Bibl. Civica Gambalunga. SC-MS. 1 (R)) (ActaSS. Sept. T. 2. P. 215–219). В XX в. издатели Жития находились под влиянием гипотезы Ф. Ланцони о существовании 2 редакций текста: краткой, представленной в рукописи R, и пространной, более поздней, к-рая сохранилась в др. рукописях (см.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 707–710). В действительности в рукописи R содержится сокращенный текст, из к-рого изъяты эпизоды, связанные с церковной историей Римини (см.: *Donati.* 2010. P. 201; *Savigni.* 2010. P. 56–57). Публикация П. Эбишера (1974) выполнена по древнейшей рукописи T1, текст к-рой выборочно сопоставлен с манускриптом R и изданием Момбриция. Исследователь высказал предположение о существовании 3-й редакции Жития, составленной в Сан-Марино (*Aebischer.* 1980; критику издания см.: *Dolcini.* 1983. P. 10–12; *Donati.* 2010. P. 202–203). На рукописи T1 основано также издание P. Буриганы, к-рый попытался реконструировать «окончательную редакцию» Жития, датированную им кон. IX в. (*Burigana.* 1992). Основными недостатками этих публикаций Донати и Дзанфини считают опору на манускрипт T1 (хотя он является самым ранним, при издании текста следовало в большей мере учитывать чтения из др. рукописей) и на необоснованную гипотезу о наличии неск. редакций Жития (подробнее см.: *Donati.* 2010. P. 198–203). В подготовленном ими издании Донати и Дзанфини доказали, что существует лишь одна редакция Жития, хотя в некоторых рукописях текст искажен или сохранился не полностью (изд.: Ibid. P. 195–235).

Эпитомы Жития содержатся в легендарии доминиканца Пьетро Кало (1-я пол. XIV в.; ркп. Marc. IX. 19 (2946). Fol. 143v — 145v) и в «Перечне святых и их деяний» еп. Петра Наталиса (ок. 1370), к-рый использовал некую рукопись 2-го класса (свод Петра Наталиса был напечатан в 1493 в Виченце; см.: *Petr. Natal.* CatSS. VIII 36). Болландисты опубликовали краткое Житие св. Льва (Лея), к-рое является выборкой текста из Жития святых М. и Льва, сделанной, вероятно в XVI в. (BHL, N 4832; ActaSS. Aug. T. 1. P. 48–49; о рукописях см.: *Donati.* 2010. P. 209).

Время и обстоятельства создания Жития. По мнению Л. С. Ле Нена де *Тиймона* и болландистов, Житие святых М. и Льва было составлено в IX–X вв.; совр. исследователи датируют его рубежом IX и X вв. (напр.: *Frioli.* 2010. P. 100; *Savigni.* 2010. P. 53, 55). Ланцони предположил, что Житие редактировалось под влиянием агиографических сказаний о св. епископах, почитавшихся в разных городах обл. Романья. Исследователь связывал эти сказания с росписями базилики в Форли, сгоревшей в 1173 г., к-рые интерпретировались как изображения победы христ. миссионеров над язычеством и арианством (*Lanzoni F.* San Mercuriale vescovo di Forlì nella leggenda e nella storia. R., 1905). Одно из этих сказаний было посвящено св. Гауденцию, еп. Ариминскому, о к-ром не сохранилось точных сведений (с VII–VIII вв. его почитали как покровителя Римини). По мнению Ланцони, первоначально св. Гауденция считали 1-м епископом города, жившим в эпоху гонений на христиан, при императорах Диоклетиане и Максимиане. Это предание повлияло на «краткую редакцию» Жития святых М. и Льва, сохранившуюся, как полагал исследователь, в рукописи R. Впосл. возобладало мнение, что Гауденций жил в IV в. и защищал правосл. веру во времена арианского кризиса; после Собора, созванного имп. *Констанцием II* (см. ст. *Аримино-Селевкийский Собор*), епископ бежал из города и впосл. был убит арианами. Поэтому в «интерполированную редакцию» Жития М. и Льва было внесено упоминание о еретике Марциане и гонениях на православных (см.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 707–710). Однако Донати и Дзанфини доказали несостоятельность гипотезы Ланцони, к-рый ошибочно считал искаженный текст в рукописи R ранней редакцией Жития (*Donati.* 2010. P. 201). Сохранившиеся Жития св. Гауденция были составлены не ранее XI в. (BHL, N 3275–3276; см.: *Frioli.* 2010. P. 91–96; *Simonetti A.* Santi romagnoli tra antichità e medioevo: Gaudenzio da Rimini // Hagiographica. 2010. Vol. 17. P. 1–37). Т. о., нет оснований считать, что эти произведения могли повлиять на Житие М. и Льва, хотя можно согласиться с мнением Ланцони о том, что рассказ о еретике Марциане основан на воспоминаниях об арианстве и Ариминском Соборе (*Donati.* 2009. P. 124).

По мнению Донати и Дзанфини, создание Жития святых М. и Льва можно соотнести с упоминаниями о мон-ре и крепости в Сан-Марино в IX в. Первоначальная версия предания о М. «восходит к середине IX в.» (*Idem.* 2010. P. 73), тогда как сохранившийся текст был составлен скорее всего в 1-й пол. X в. (Ibid. P. 203–204). Не позднее 2-й пол. X в. он был включен в легендарий из мон-ря Боббио (ркп. T1). Рукописи из Болоньи, Равенны и Римини свидетельствуют о том, что в XII в. Житие получило распространение в обл. Романья, гл. обр. среди монахов.

Исследователи полагают, что автор Жития был монахом, хорошо знакомым с топографией Романьи и местными реалиями (см.: Ibid. P. 204–205). Так, он знал о рим. каменоломнях на горе Титан (Ibid. P. 72–73) и, возможно, видел в Римини надпись с упоминанием Марка Либурния, руководившего строительством городских стен в I в. до Р. Х. (*Idem.* 2009. P. 122, 129; *Idem.* 2010. P. 8, 10). Агиограф был начитанным человеком и обладал лит. способностями. Так, кроме Свящ. Писания он цитировал, скорее всего по памяти, «Энеиду» Вергилия и «Жизнь двенадцати цезарей» Светония: из нее заимствовано высказывание «Я не потратил ни дня, не совершив доброе дело» (Nullum diem perdidi in quo nichil boni fecerim; ср.: *Suet.* Titus. 8. 1) (см.: *Donnini.* 1994; *idem.* 1995). Имп. Диоклетиан назван в Житии редким словом biothanatus — «умерший насильственной смертью» (The-

saurus linguae Latinae. Lpz., 1900–1906. Vol. 2. Col. 1953, 1999; см.: *Grilli A.* Biaeothanatus/Biothanatus // Paideia. Brescia, 1982. Vol. 37. P. 41–44). Вероятно, эти сведения восходят к «Эпитоме о цезарях», где говорится о самоубийстве отрекшегося императора (*Aur. Vict.* Epitom. 39. 7), хотя в др. источниках сообщается о его естественной смерти.

В жанровом отношении Житие святых М. и Льва отличается двойственностью: оно начинается как сказание о подвиге мученика (passio), но 2-я часть представляет собой житие (vita) отшельника и духовного наставника. Эта особенность произведения повлияла на рукописные заголовки (в нек-рых манускриптах Житие названо Passio sanctorum Leonis et Marini; см.: *Donati.* 2010. P. 205). По-видимому, автор творчески использовал более ранние агиографические сказания. Так, в 1-й части Жития он ориентировался на легенду об Увенчанных мучениках (см. ст. *Клавдий, Никострат, Семпрониан, Касторий и Симплиций*), в к-рой также фигурируют каменщики и скульпторы, к-рых имп. Диоклетиан созвал на общественные работы (*Lanzoni.* Diocesi. P. 708). В сказании об Увенчанных мучениках действие происходит в Паннонии, хотя в основу легенды могли быть положены воспоминания о строительстве дворца Диоклетиана в Сплите, на территории пров. Далмация. Т. о., представление о М. и Льве как о каменщиках и строителях, происходивших из Далмации, скорее всего было связано с творческим переосмыслением более раннего предания об Увенчанных мучениках. Повествование об искушениях М., в т. ч. о его т. н. жене, скорее всего вдохновлено вост. монашескими сказаниями о св. подвижниках (ср. историю мон. Апеллеса, к-рый раскаленным железом изуродовал демона, явившегося в облике женщины — Hist. mon. Aeg. XIII 1–2). Некоторые эпизоды могли восходить к Житию св. Северина (CPL, N 678), в к-ром описано исцеление немого от мощей св. *Северина,* находившихся в то время «в крепости, именуемой гора Фелетр» (Монтефельтро), а также переселение монашеской общины Северина во главе с пресв. Марцианом в Неаполь, к-рое организовала знатная матрона Барбария (*Eugipp.* Vita Severini. 44. 7–46. 2; см.: *Donati.* 2010. P. 25, 206). Тем не менее речь идет не о прямых заимствованиях или «плагиате», а об использовании мотивов, к-рые агиограф самостоятельно развил, следуя известным ему лит. образцам.

Почитание. Изложенное в Житии святых М. и Льва предание об отшельнике, жившем на горе Титан, согласуется с данными о существовании монашеских поселений в окрестностях совр. Сан-Марино. По свидетельству *Евгиппия,* автора Жития св. Северина, на составление Жития его вдохновило прочитанное им в 509 г. письмо некоего знатного мирянина, в к-ром рассказывалось о мон. Бассе. Этот подвижник жил «в монастыре на горе, имя которой Титас, над городом Аримином», но впосл. переселился в Луканию и там скончался. Автор письма одобрил намерение Евгиппия составить Житие св. Северина (*Eugipp.* Vita Severini. Ep. ad Paschasium. 1–2). Т. о., мон-рь на горе Титан, основателем к-рого впосл. считали М., существовал уже в нач. VI в. (*Lanzoni.* Diocesi. P. 705; *Donati.* 2010. P. 53–54). Евгиппий оставил также самое раннее свидетельство начала монашеской жизни в Монтефельтро, где, согласно Житию святых М. и Льва, находился мон-рь, основанный Львом. В 488 г. по приказу кор. Одоакра рим. население Норика (территория совр. Австрии) было эвакуировано в Италию. Ученики св. Северина, забрав его тело, также отправились в Италию и поселились на «горе Фелетр». Впосл. матрона Барбария, почитавшая св. Северина, с разрешения папы *Геласия I* (492–496) предоставила им крепость Лукуллан (ныне Кастель-дель-Ово, в черте Неаполя), в к-рую был перенесен мон-рь (*Eugipp.* Vita Severini. 44. 7; см.: *Donati.* 2010. P. 22–28).

Согласно цитате из регистра папы *Григория II* (715–731), приведенной в «Собрании канонов» кард. Деусдедита, в Монтефельтро существовали мон-ри св. Льва, «исповедника и епископа» (confessoris et pontificis), и св. Северина, к-рые понтифик пожаловал пресв. Лупицину (*Deusdedit.* Collectio canonum III 217 // Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit / Hrsg. V. Wolf von Glanvell. Paderborn, 1905. Bd. 1. S. 365; Le Liber Censuum de l'Église romaine / Éd. P. Fabre, L. Duchesne. P., 1889. T. 1. P. 351). Предположительно к VIII в. относится надпись на крышке саркофага св. Льва, в к-рой святой назван пресвитером и «чужестранцем» (peregrinus; крышка находится в крипте собора св. Льва в Сан-Лео, см.: *Donati.* 2010. P. 89). Вероятно, на основе мон-ря св. Льва в Монтефельтро была учреждена епископская кафедра, в юрисдикцию к-рой входила и гора Титано. Самое раннее упоминание о ней относится к 826 г., когда еп. Агафон присутствовал на Соборе в Риме (MGH. Capit. T. 1. P. 371; см.: *Donati.* 2010. P. 59). *Лиутпранд Кремонский* упоминает об осаде имп. *Оттоном I* крепости Монтефельтро, или горы Св. Льва, в к-рой укрылся итал. кор. Беренгарий II (montem Feretratum, qui sancti Leonis dicitur — *Liudprandus.* Historia Ottonis. 5–6 // Die Werke Liudprands von Cremona / Hrsg. J. Becker. Hannover; Lpz., 1915. S. 162. (MGH. Script. rer. Germ.; [41])). В ряде грамот Оттона I упоминается, что с мая по сент. 963 г. император находился «в Монтефельтро, у св. Льва» (Actum monte Feretrano ad sanctum Leonem — Die Urkunden Konrad I., Heinrich I. und Otto I. Hannover, 1879/1884. S. 361–362, 364. N 253, 255. (MGH. Dipl. reg. imp.; 1)) или «на скале св. Льва» (ad petram sancti Leonis — Ibid. S. 363–371. N 254, 256–260; см.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 706). Согласно позднейшему преданию, в 1016 г. имп. *Генрих II* попытался увезти мощи св. Льва в Германию, но чудесным образом был остановлен в Вогенце (Вогьере, пров. Феррара; см.: ActaSS. Aug. T. 1. P. 47–48). В XI–XII вв. в Сан-Лео была построена епископская резиденция, в состав к-рой входили романская ц. Пресв. Девы Марии (XI в.) и собор св. Льва (освящен в 1173; см. также: Italia Pontificia / Ed. P. F. Kehr. B., 1909. Vol. 4. P. 227–229).

На горе Титано находились крепость и мон-рь, к-рые, как и Монтефельтро, со временем стали именоваться в честь почитавшегося там святого. Среди городов и укреплений, переданных лангобардским кор. Айстульфом папе *Стефану II (III)* (752–757) по требованию *Пипина Короткого,* названы Монтефельтро и «крепость св. Марина» (castellum Sancti Marini — LP. T. 1. P. 454, 460). Мон-рь упомянут в судебном решении от 20 февр. 885 г., вынесенном Иоанном, аббатом и еп. Монтефельтро, и Урсом, дуксом Римини, с представителями знати и должностными лицами (т. н. Placitum Feretranum; изд.: *Donati.* 2010. P. 189–194). Судьи

разбирали имущественный спор Дельтона, еп. Римини, с пресв. Стефаном, «аббатом монастыря св. Марина». Аббат Стефан заявил, что спорные земельные владения в окрестностях Титано принадлежат ему «по праву св. Марина, исповедника Господа нашего Иисуса Христа, расположенного на горе Титано» (Quia abeo et teneo ipse suprascripte res ad iure sancti Marini confessoris domini nostri Iesu Christi, qui est sito in monte Titano). Предположительно к IX в. относятся элементы резного декора церквей М. и св. Петра в Сан-Марино (средневек. храмы утрачены в XIX в.). Однако в X в. мон-рь, вероятно, прекратил существование. Известна грамота королей Беренгария II и Адальберта, изданная 26 сент. 951 г. в приходе М. (actum in plebe sancti Marini — I diplomi di Ugo e di Lotario, di Berengario II e di Adalberto / Ed. L. Schiaparelli. R., 1924. P. 301–304). Скорее всего на месте монастыря находилась приходская церковь (пьеве). В папской грамоте 1125 г. среди владений епископа Монтефельтро назван «приход св. Марина вместе с замком» (plebem sancti Marini cum castello — PL. 166. Col. 1232; см.: Italia Pontificia / Ed. P. F. Kehr. B., 1909. Vol. 4. P. 228).

История Сан-Марино в средние века была связана с борьбой за автономию, а затем и за независимость от духовных и светских сеньоров. В XIII в. сложилась коммуна, автономия к-рой была закреплена статутами 1352–1353 гг. Однако жителям Сан-Марино пришлось отстаивать независимость от епископов Монтефельтро, правителей Римини и Урбино, затем и от Чезаре Борджа. До 1463 г. под контролем коммуны находилась только гора Титано, но затем папа *Пий II* передал «коммуне и жителям Земли св. Марина» окрестные поселения (с этого времени границы республики не менялись). В этот период сложилось представление о том, что права и свободы коммуны восходили к эпохе М. Так, во время спора между властями коммуны и подеста Монтефельтро (1296) свидетели утверждали, что святой получил замок и территорию Сан-Марино от их владелицы Фелициссимы. Упоминалось также о неких грамотах, якобы полученных М. от папы и императора (*Delfico M.* Memorie storiche della Repubblica di S. Marino. Mil., 1804. P. XII–XIV). Согласно позднейшей традиции, М. завещал гору Титано ее жителям, сказав им перед смертью: «Дети, оставляю вас свободными от одного и от другого» (Filii relinquo vos liberos utroque homine — *Ughellus F.* Italia Sacra. Venetiis, 1717. T. 2. Col. 844; ср.: *Contarini G. M.* De episcopatu Feretrano dissertatio. Venetiis, 1753. P. 71, 77–78). Эти слова, ставшие неофиц. девизом республики, понимались как политическое завещание ее «основателя», освободившего жителей Сан-Марино от подчинения папе Римскому и императору.

Католический св. Марин, покровитель Республики Сан-Марино. 1740 г. Худож. П. Батони (Музей Сан-Марино)

Почитание М. укрепилось после того, как архипресв. Марино Бонетти обнаружил под алтарем приходской церкви мощи святого в мраморном ковчеге (3 марта 1586) (см.: ActaSS. Sept. T. 2. P. 211). В 1602 г. для хранения черепа М. был изготовлен серебряный бюст-реликварий. В 1713 г. еп. Пьетро Валерио Марторелли освидетельствовал мощи и поместил их в алтарь храма. Согласно описаниям XVII в., на горе Титано указывали место, где жил святой, а в церквах М. и св. Петра – каменные «ложа» святых Льва и М. (ActaSS. Sept. T. 2. P. 211–212, 215; *Donati.* 2010. P. 70–71). В 1774 г. с разрешения еп. Джованни Перголини было основано братство во имя М., а в 1778 г. папа *Пий VI* утвердил проприй мессы и оффиций в день памяти М., диакона и исповедника. По решению Генерального совета Сан-Марино на месте старой приходской церкви был построен храм в стиле неоклассицизма (1826–1838, архит. А. Серра), на фасаде к-рого помещена надпись: «От сената и народа св. Марину, покровителю и основоположнику свободы» (Divo Marino patrono et libertatis auctori Sen. P. Q.). В 1926 г. церковь, в к-рой хранятся мощи М., получила статус малой базилики.

В средние века возникло предание о том, что М. был уроженцем г. Арбе (ныне Раб, Хорватия). Об этом впервые упоминается в «Перечне святых» Петра Наталиса. В 1595 г. еп. Паскуале из Падуи получил частицу мощей святого, к-рая была помещена в соборе Пресв. Девы Марии в Арбе (ActaSS. Sept. T. 2. P. 213–214; см.: *Donati.* 2010. P. 73, 90). Однако мощи М. почитались и в др. местах. Так, св. останки святых Льва и М. находились в базилике Санто-Стефано-Маджоре в Милане (напр.: *Morigia P.* La nobiltà di Milano. Mil., 1595. P. 34). Их освидетельствование в 1940 г. вызвало полемику между кард. Альфредо Ильдефонсо *Шустером* и учеными из Сан-Марино. По другой версии, мощи Льва и М. хранились в ц. Сан-Марино в Павии, основанной лангобардским кор. Айстульфом (*Anonymi Ticinensis* Liber de laudibus civitatis Ticinensis / Ed. R. Maiocchi, F. Quintavalle. Città di Castello, 1903. P. 8, 56).

Базилика св. Марина (1826–1838) с колокольней (XVII в.) на горе Титано в Сан-Марино

В Сан-Марино М. считается не только св. покровителем, но и основоположником независимого государства; в день его памяти (3 сент.) отмечается праздник основания республики. Вместе со св. Львом М. по-

читается как покровитель диоцеза Сан-Марино—Монтефельтро. В Римском Мартирологе поминовение святого указано под 4 сент.

Ист.: BHL, N 4830–4833b; ActaSS. Aug. T. 1. P. 46–51; Sept. T. 2. P. 208–220; *Aebischer P.* La «Vita Sancti Marini»: Testo del manoscritto F.III.16 della Biblioteca Nazionale di Torino. S. Marino, 1980; *Burigana R.* La leggenda «Sancti Marini»: La storia religiosa tra Rimini e il Monte Titano. S. Marino, 1992; *Donati A.* San Marino tra storia e leggenda da Omero a S. Pier Damiani: Ed. critica della «Vita sanctorum Marini et Leonis»: Fonti, documenti, manoscritti, incunaboli. S. Marino, 2010.

Лит.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 707–710; MartRom. Comment. P. 379–380; *Aebischer P.* Essai sur l'histoire de St.-Marin des origines à l'an mille. S. Marino, 1962; *Bartolini A.* Marino // BiblSS. Vol. 8. Col. 1175–1180; *Gattucci A.* Codici agiografici riminesi: Studi, testi e documenti. Spoleto, 1973. P. 50–59, 75–76; *Dolcini C.* Il Placito feretrano (885) e le relazioni fra Pier Damiani e il vescovo di Rimini (1070): Nuove ipotesi sull'origine di San Marino // Studi montefeltrani. Pesaro, 1981. Vol. 8. P. 97–131; *idem.* Ancora ipotesi sulle origini di S. Marino: Storia e critica della «Vita sancti Marini» // Romagna arte e storia. 1983. Anno 3. N 7. P. 5–14; *Burigana R.* Note in margine alla «Vita Sancti Marini» // Ibid. 1990. Anno 10. N 30. P. 5–16; *Donnini M.* Riecheggiamenti virgiliani nella «Vita sancti Marini» // Hagiographica. P., 1994. Vol. 1. P. 101–115; *idem.* In margine alla «doctrina» e alla «ratio imitandi» dell'agiografi di san Marino // Ibid. 1995. Vol. 2. P. 137–143; *Donati A.* Sulle origini del cristianesimo a Rimini // Ariminum: Storia e archeologia / Ed. L. Braccesi, C. Ravara Montebelli. R., 2009. Vol. 2. P. 117–146; *Frioli D.* Le origini della Chiesa Riminese e il culto dei suoi santi // Storia della Chiesa Riminese / Ed. R. Savigni. Rimini, 2010. Vol. 1. P. 89–128; *Savigni R.* La Chiesa di Rimini nella tarda antichità e nell'alto medioevo // Ibid. P. 29–68.

А. А. Королёв

МАРИ́Н, еп. Юрьевский (1090/91 – 1095/1114). Согласно *Киево-Печерскому патерику,* М. был пострижеником Киево-Печерского мон-ря (см. *Киево-Печерская лавра*). Хиротонию М. во епископа Юрьевского (г. Юрьев, древнерус. Гюргев, ныне Белая Церковь Киевской обл., Украина) возглавил, вероятнее всего, митр. Киевский *Иоанн III* Скопец, занимавший кафедру ок. года в 1090/91 г. (предшественник М., Антоний, упом. в 1089).

14 авг. 1091 г. М. участвовал наряду с др. южнорус. епископами (митрополичья кафедра в это время была уже вакантной) в перенесении мощей прп. *Феодосия* Печерского в Киево-Печерском мон-ре из пещеры к новому месту погребения в Успенском соборе.

В качестве епископа «Порьского» (т. е. Поросского, от р. Рось) в патериковом известии об этом событии (Патерик. 1911. С. 60) и более поздних летописных сводах (не ранее XV в.) указывается также Антоний, признаваемый в историографии бывш. Юрьевским епископом. По гипотезе М. Д. *Присёлкова,* поскольку Белгородский епископ в сообщении о перенесении мощей святого не упоминается, в 1089–1091 гг. существовала объединившая Белгородскую и Юрьевскую епископию викарная Поросская епархия, упраздненная после поставления на воссозданную Юрьевскую кафедру М., но с сохранением титула епископа Поросского за Антонием.

Заслуживает внимания основанное на привлечении летописных и патериковых данных предположение Я. Н. *Щапова,* что «юрьевский епископ... был ближайшим помощником и заместителем главы русской церкви, что сближает его с положением белгородского епископа... Можно думать, что юрьевский епископ выполнял функции викария тогда, когда это не мог делать белгородский, являвшийся и администратором над территорией Киевской земли, кем юрьевский иерарх не был» (*Щапов.* 1989. С. 44–45). Данное наблюдение важно для периода ок. 1091–1093 гг., когда митрополичья кафедра скорее всего была вакантна.

В 1095 г. г. Юрьев «лето все» осаждали половцы. М. все это время, очевидно, находился в городе. После достижения кн. Святополком Изяславичем договоренности с половцами юрьевцы покинули свой город, к-рый вскоре был сожжен кочевниками, и вместе со своим епископом пришли в Киев, откуда были переведены киевским князем в построенный им недалеко от столицы и названный в свою честь г. Святополч (Витичев). Вероятно, в этом городе М. и окончил свои дни. Следующий известный Юрьевский епископ, Даниил, упоминается в связи с его поставлением на кафедру только в 1114 г.

Ист.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 202–203, 219; Т. 1. Стб. 211, 229; Патерик Киевского Печерского мон-ря / Подгот. к изд.: Д. И. Абрамович. СПб., 1911. С. 76; *Абрамович Д. И.* Киво-Печерський патерик. К., 1931. С. 103; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 22.

Лит.: *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Древней Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 37, 43, 195, 210; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 242, 262, 372; *Приселков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003² (по указ.); *Поппэ А.* Студиты на Руси: Истоки и начальная история Киево-Печерского мон-ря. К., 2011. С. 47, 63, 78.

М. В. П.

МАРИ́Н I [лат. Marinus] († 15.05. 884), папа Римский (с дек. 882). Основные сведения о М. содержатся в продолжении Фульдских анналов и в «Истории Реймсской Церкви» каноника *Флодоарда Реймсского,* в сочинениях неаполитанских писателей Ауксилия и *Евгения Вульгария* (нач. X в.), защитников папы *Формоза,* и в Актах К-польского Собора 869–870 гг., осудившего патриарха *Фотия I* (в католич. традиции — VIII Вселенский собор). В *Liber Pontificalis* жизнеописание М. отсутствует. Сохранились 3 послания папы и фрагменты неск. утраченных посланий.

Согласно Liber Pontificalis в редакции кард. Пандульфа (XII в.), М. род. в небольшом г. Галлезе, находившемся на дороге из Рима в Равенну; его отцом был пресв. Палумб (LP. T. 2. P. 224). Папа *Лев IV* (847–855) назначил его субдиаконом, вероятно, в рим. базилике Пресв. Девы Марии (Санта-Мария-Маджоре). В качестве субдиакона М. участвовал в приеме папой *Николаем I* послов визант. имп. *Михаила III* в этой базилике (860). В 866 г. М., получивший сан диакона, вместе с Донатом, еп. Остии, и пресв. Львом отправился в качестве папского легата в К-поль, чтобы провести переговоры о признании юрисдикции Папского престола над Болгарией. Однако папские послы были задержаны на границе Византии и Болгарии, им пришлось вернуться в Рим. Впосл. М. был одним из папских легатов, участвовавших в работе К-польского Собора 869–870 гг. Он пользовался доверием папы *Иоанна VIII* (872–882), к-рый назначил его на епископскую кафедру Черветери, сохранив за ним статус архидиакона и казначея Римской Церкви. Иоанн VIII также поручал М. дипломатические миссии. В 880 г. М. отправился в К-поль к имп. *Василию I Македонянину,* чтобы наладить отношения с Фотием, восстановленным на Патриаршем престоле. Однако патриарх, памятуя о роли М. на осудившем его Соборе, велел арестовать посланника и продержал его в заточении 3 дня. В 882 г. по поручению папы М. посетил Афанасия II, еп. Неаполя, к-рый был также дуксом города, формально подчинявшегося Византийской империи.

После кончины Иоанна VIII (16 дек. 882) М. был единогласно избран на Папский престол. Согласно Liber

Pontificalis в редакции Пандульфа, его понтификат продолжался 1 год и 5 месяцев. Возможно, избрание М. состоялось в день кончины Иоанна VIII. В герм. Фульдских анналах утверждается, что М. незаконно занял Папский престол; подчеркивая наличие в Риме оппозиции понтифику, летописец сообщает, что начальник папской охраны Григорий был убит в саду (in paradiso) при Ватиканской базилике св. Петра.

Избрание М. произошло без одобрения имп. Карла III Толстого (881–887) и маркграфа Сполето, к-рому еще имп. Лотарь I поручил быть своим представителем при папской курии и защищать интересы императора в Риме. Однако в тот момент сполетский маркгр. Гвидон (Видон) II враждовал с Карлом Толстым, поэтому папа мог рассчитывать на поддержку императора (Гвидон II вступил в конфликт еще с папой Иоанном VIII, захватил нек-рые папские владения и самовольно заключил союз с Византией). После Пасхи 883 г. Карл Толстый прибыл в Италию и в качестве короля Италии созвал ассамблею в Вероне, на к-рой Гвидон был осужден как изменник и лишен всех бенефициев. 20 июня Карл встретился с М. в аббатстве Нонантола. Тем временем Гвидон нанял сарацин, чтобы те терроризировали папские владения. Император поручил Беренгарию, маркграфу Фриули (буд. король Италии и император), усмирить мятежника. После удачного начала кампании в войске Беренгария началась эпидемия, и маркграфу пришлось отступить. В кон. лета Карл вернулся в Германию, ничего не добившись ни для себя, ни для папы. Весной следующего года он послал против Гвидона баварские войска и Беренгария, к-рые, впрочем, также не смогли изменить ситуацию.

М. разрешил вернуться в Рим еп. Формозу, к-рый обещал папе Иоанну VIII не появляться в городе, и признал его субурбикарным епископом Римского Порта (Порто). Кроме того, М. не следовал политике своего предшественника в отношении Византии. Вопреки решениям «Собора примирения» 879–880 гг. М. подтвердил осуждение Фотия и постановления К-польского Собора 869–870 гг. К сожалению, его переписка по этому вопросу с Византией утеряна, однако ситуацию в какой-то мере проясняет послание папы *Стефана V (VI)* к имп. Василию Македонянину. Это послание является ответом на письмо имп. Василия преемнику М., *Адриану III* (884–885), но в нем упоминается и о действиях М. Из послания известно, что Фотий в ответ на папское осуждение поставил под вопрос каноничность возведения на Римскую кафедру самого М., бывшего до этого епископом Черветери (согласно канонам, епископ не мог переходить на др. кафедру); т. о., осуждение Фотия не имело силы. Стефан V был вынужден включить в свое послание настоящую апологию М., доказывая его достоинства, за к-рые он был избран на Папский престол.

Флодоард в «Истории Реймсской Церкви» сообщает о нек-рых действиях М. в отношении Церкви Западно-Франкского королевства. В частности, М. направил Реймсскому архиеп. Фулькону *паллий*. Фулькон также просил о посредничестве папы в вопросе о мон-ре, находившемся в диоцезе Санса, но принадлежавшем Реймсской кафедре; мон-рь был захвачен неким Эрменфридом. Папа написал архиепископам Эврарду Сансскому и Иоанну I Руанскому, к-рому подчинялся Эрменфрид, о возвращении мон-ря законному владельцу — Реймсскому архиепископу. Чем окончился этот имущественный спор, неизвестно.

В «Жизни короля Альфреда», составленной мон. Ассером, и в Англосаксонской хронике упоминается о связях М. с англосаксами. Папа освободил от всех податей и поборов рим. «школу англов», основанную еще в VIII в. кор. *Ине*. Он послал кор. Альфреду Великому дары, среди которых была частица Св. Креста. В Англосаксонской хронике под 883 г. (рукописи D и E) или под 884 г. (рукописи B и C) сообщается о прибытии в Рим Сигхельма и Этельстана, послов кор. Альфреда, с дарами для папы.

Каноник Петр Маллий в «Описании Ватиканской базилики» (2-я пол. XII в.) сообщает, что гробница М. (ошибочно приписанная им папе Иоанну) находилась в портике храма между Серебряными и Римскими вратами. Над ней была помещена стихотворная эпитафия, в к-рой М. прославлялся как усердный пастырь, одержавший победу над «схизмой греков» и присоединивший некоторых из них к Церкви (Codice topografico della città di Roma / Ed. R. Valentini, G. Zucchetti. R., 1946. Vol. 3. P. 415).

Соч.: Epistulae // PL. 126. Col. 967–969.
Ист.: *Jaffé*. RPR, N 2614–2622; LP. T. 2. P. 224; *Flodoardus Remensis*. Historiae Remensis Ecclesiae. VI 1 // PL. 135. Col. 261–267; Annales Fuldenses // MGH. SS. T. 1. P. 397–398; *Eugenius Volgaris*. De causa Formosi // PL. 129. Col. 1111; *Auxilius*. De ordinationibus a Formoso papa factis // PL. 129. Col. 1101–1102; *Asser's* Life of King Alfred / Ed. W. H. Stevenson. Oxf., 1904. P. 53–54, 286–293.
Лит.: *Duchesne L.* The Beginnings of the Temporal Sovereignty of the Popes, A. D. 754–1073. L., 1908. P. 187–188; *Mann H. K.* The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1910. Vol. 4. P. 354–360; *Dvornik F.* Le second schisme de Photius: Une mystification historique // Byz. 1933. T. 8. P. 425–474; *Kelly J. N. D.* Marinus I // The Oxford Dictionary of Popes. Oxf.; N. Y., 1986. P. 111–112; *Bonaccorsi I.* Marino I // Enciclopedia dei papi. R., 2007. Vol. 2. P. 34–37.

Д. В. Зайцев

МАРИ́Н II († нач. мая 946), папа Римский (с 942). По происхождению римлянин, кардинал-пресвитер титула св. Кириака. Избран на Папский престол 30 окт. 942 г. при поддержке принцепса Альберика, к-рый с 932 г. управлял Римом в качестве «первого сенатора» и «дукса римлян». Рукоположение М. состоялось до 11 нояб. 942 г. (папская грамота от 11 нояб. 943 датирована 2-м годом его понтификата). Находясь в зависимости от Альберика, он не мог проводить самостоятельную политику и осуществлял свои полномочия за пределами города. Почти все сохранившиеся грамоты М. содержат привилегии различным мон-рям. Так, 4 февр. 943 г. по просьбе аббата Гвидона понтифик подтвердил привилегии монастыря Везле в Бургундии; 27 марта того же года по просьбе аббата Адемара (Хадамара) были подтверждены привилегии *Фульды;* 11 нояб. М. издал грамоту на имя Иоанна II, еп. Беневенто, закрепив права кафедры на паломническую ц. св. Михаила на п-ове *Гаргано*. Понтифик даровал Балдуину, аббату *Монте-Кассино,* право проповедовать, которое обычно принадлежало клирикам, а не монахам (21 янв. 944). В 945 г. М. передал под управление Балдуина рим. базилику и мон-рь св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура). Папа оказал поддержку монахам Монте-Кассино во время их конфликта с Сиконом, еп. Капуи, который захватил ц. Сант-Анджело-ин-Формис, принадлежавшую мон-рю. Обвинив Сикона в том, что он обманул герц. Ландульфа II, незаконно заняв епископскую кафедру, и чаще общался с мирянами, чем

с клириками, под угрозой отлучения от Церкви понтифик велел ему вернуть храм, подаренный монахам его предшественником еп. Петром. Однако угрозы М. остались без последствий; церковь была возвращена монте-кассинским монахам лишь в 1072 г. В марте 944 г. по просьбе аббата Льва папа подтвердил привилегии мон-ря Сан-Винченцо-аль-Вольтурно. В мае того же года по просьбе Иоанна, еп. Сабины, понтифик определил границы его диоцеза и разрешил разместить кафедру в Нов. Форуме (Весковио, ныне Торри-ин-Сабина, пров. Риети). Сохранилась также папская привилегия Петру IV, архиеп. Равенны; М. уступил ему часть графства Феррара и подтвердил, что в его церковную провинцию Равенны входило еп-ство Червия.

Из др. источников известно, что М. подтвердил грамоту своего предшественника *Стефана VIII (IX)* в пользу аббатства св. Маврикия в Магдебурге, основанного имп. *Оттоном I.* Также понтифик утвердил имущественные права и привилегии жен. мон-ря Шильдеше (ныне в черте г. Билефельд, Вестфалия), основанного в 939 г. и находившегося под покровительством Оттона I. В послании папы *Агапита II* Вильгельму, архиеп. Майнцскому (*Jaffé.* RPR. N 2815), упоминается, что М. назначил его предшественника архиеп. Фридриха (937–954) папским викарием и представителем (missus) в Галлии и Германии и предоставил ему право созывать Соборы и налагать церковные прещения. Фактически речь шла о подтверждении привилегии, полученной Фридрихом от папы *Льва VII* (936–939), согласно к-рой архиепископы Майнца унаследовали свои исключительные полномочия от св. *Бонифация,* «апостола Германии». М. распространил юрисдикцию архиеп. Фридриха на Галлию, под которой, вероятно, следует понимать Лотарингию, находившуюся под контролем короля Германии.

В Житии св. Ульриха (Удальриха), еп. Аугсбургского (923–973) (BHL, N 8359–8360), упоминается о паломничестве святого в Рим и о его встрече с М. Когда в Риме стало известно о кончине еп. Адальберона (887–909), родственника Ульриха, понтифик предложил святому занять Аугсбургскую кафедру, но тот отказался. Тогда М. предсказал, что Ульрих станет епископом, когда Аугсбургское еп-ство будет «лежать в руинах». По мнению автора Жития, пресв. Герхарда, предсказание папы сбылось, когда территория диоцеза была разорена венграми. В житийном повествовании содержится ряд анахронизмов. Ульрих трижды посещал Рим; его встреча с М., состоявшаяся якобы во время его 1-го путешествия, соотнесена с кончиной еп. Адальберона, но в то время М. еще не занимал Папский престол. Т. о., сведения о предсказании понтифика следует признать легендарными, хотя Ульрих мог встречаться с М. По свидетельству Герхарда, в 965 г. Ульрих вновь отправился в Рим, где его с честью принял принцепс Альберик. Но Альберик скончался в 954 г., поэтому 2-е путешествие Ульриха могло состояться ранее, возможно в понтификат М.

В средневек. списках Римских пап указано, что М. занимал кафедру 3 года 6 месяцев и 13 дней. Неясно, какой день составители перечней принимали за начало его понтификата: избрания (30 окт. 942) или епископского рукоположения (между 30 окт. и 11 нояб.). Поэтому точную дату кончины М. трудно установить. В перечнях Римских пап и в др. источниках имя Марин смешивали с именем Мартин, поэтому понтификов *Марина I* и М. нередко называли Мартином II и Мартином III соответственно (см.: LP. T. 2. P. 245). К кон. XIII в. ошибка настолько укоренилась, что кард. Симон де Брион, избранный в 1281 г. на Папский престол, принял имя *Мартин IV* (вместо Мартин II).

Соч.: Epistulae et privilegia // PL. 133. Col. 863–879.

Ист.: *Jaffé.* RPR. N 2774–2782; *Böhmer.* Reg. Imp. Bd. 2. Abt. 5. S. 64–72; Papsturkunden 896–1046 / Hrsg. H. Zimmermann. W., 1988. Bd. 1. S. 172–191, 237–238; LP. T. 2. P. 245; Pontificum Romanorum... vitae ab aequalibus conscriptae / Ed. I. M. B. Watterich. Lpz., 1862. P. 34, 671; Il Chronicon di Benedetto monaco di S. Andrea del Soratte e il «Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma» / Ed. G. Zucchetti. R., 1920. P. 167; Vita S. Udalrichi. 1 // PL. 135. Col. 1012.

Лит.: *Tosti L.* Storia della Badia di Montecassino. R., 1888. Vol. 1. P. 86–87, 327–329; *Mann H. K.* The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1925. Vol. 4. P. 218–223; *Seppelt F. X.* Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im Frühen Mittelalter. Münch., 1955. S. 357; *Kelly J. N. D.* Marinus II // The Oxford Dictionary of Popes. Oxf.; N. Y., 1986. P. 124–125; *Piazzoni A. M.* Biografie dei papi del secolo X nelle continuazioni del Liber Pontificalis // Mittellateinisches Jb. 1989/1990. Bd. 24/25. S. 369–382; *idem.* Marino II // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 2. P. 76–77; *Zimmermann H.* Marin II, alias Martin III // Dictionnaire hist. de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 1090–1091.

Д. В. Зайцев

МАРИ́Н И АСТЕ́РИЙ [греч. Μαρῖνος καὶ Ἀστέριος; лат. Marinus et Asterius] († 260 или 261), мученики Кесарие-Палестинские (пам. 7 авг.; пам. зап. 3 марта). О мучении М. и А. сообщается в «Церковной истории» *Евсевия* Кесарийского. М. «принадлежал к военной знати, был родовит и богат» (*Euseb.* Hist. eccl. VII 15. 1). Когда его назначили центурионом, один из язычников заявил, что М. не имеет права занимать это место, потому что как христианин не приносит жертв императорам. Легат Сирии и Палестины Ахей в суде расспросил М. о его вероисповедании и, убедившись, что тот действительно христианин, дал ему 3 часа на размышление, что ему выбрать: жизнь или смерть. Когда М. вышел из здания суда, Кесарийский еп. Феотекн отвел его в церковь, поставил у алтаря и, показав святому меч и Евангелие, предложил сделать выбор между служением земному или Небесному царю. М. не задумываясь протянул правую руку и взял Свящ. Писание. Представ перед судьей, М. «явил еще большее усердие к вере» и был немедленно казнен (Ibid. VII 15. 5). Вслед за описанием мученичества М. Евсевий Кесарийский повествует о знатном и богатом рим. сенаторе Астирии (в более поздних памятниках он назван А.), к-рый был любимцем императоров. Однажды Астирий присутствовал при казни некоего христ. мученика. Он взвалил его тело себе на спину, обвил дорогими одеждами и похоронил в особой гробнице (Ibid. VII 16. 1). Далее Евсевий Кесарийский сообщает, что Астирий был известен также благодаря чуду, к-рое сотворил в Кесарии Филипповой. Там, у источников под горой Панейон, откуда берет начало Иордан, совершались жертвоприношения. Демон делал брошенное в воду жертвенное животное невидимым, и присутствующие считали это чудом. Астирий, оказавшись свидетелем жертвоприношения, стал молить Бога изобличить демона. Жертва сразу всплыла, и ничего необыкновенного в том месте больше не происходило (Ibid. VII 17. 1).

Г. Э. Музурилло с сомнением относится к датировке мучения М.

260 г., т. к. Евсевий Кесарийский подчеркивает, что это событие произошло сразу после известия об эдикте имп. *Галлиена,* изданном, видимо, в 260/1 г. (*Musurillo.* 1972. P. XXXVI), «когда повсюду для Церквей наступил мир» (*Euseb.* Hist. eccl. VII 15. 1), и предполагает, что М. был казнен в 261 г. (*Musurillo.* 1972. P. LVIII).

Памяти М. и А. отмечены в лат. Мартирологах под 3 марта (Mart. Hieron. Comment. P. 124). В IX в. составители Мартирологов объединили их памяти в общую (напр., MartUsuard. 1965. P. 189). Исследователи считают, что это сделано под влиянием лат. редакции «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, выполненной *Руфином Аквилейским,* где не названный по имени мученик, погребенный А., отождествлен с М. (*Rufin.* Hist. eccl. VII 16 // *Eusebius* Werke. Lpz., 1908. Bd. 2. Teil. 2. P. 671). Традиция общего празднования памяти М. и А. закреплена в Римском Мартирологе, составленном в XVI в. кард. Цезарем Баронием (MartRom. P. 83).

Память синклитика (т. е. сенатора) А. без Жития и посвященное этому святому двустишие содержатся в визант. стишных Синаксарях под 7 авг. Об А. говорится только то, что он был усечен мечом (SynCP. Col. 874). Впосл. эти сведения были включены прп. Никодимом Святогорцем в составленный им «Синаксарист» (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 177), где святой назван преподобномучеником и чудотворцем. Информация из стишных Синаксарей перешла в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 12. С. 24), а затем в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 405 (2-я паг.)).

Упоминание мученика М. в греч. Евангелии (РГБ. Рум. 13, XI–XII вв. (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 238, 242)) скорее всего относится к др. святому — мч. *Марину* Аназарвскому, память к-рого отмечена во мн. календарях под 8 авг.

Свт. *Димитрий* Ростовский, согласуясь с зап. агиографической традицией, внес в свои Четьи-Минеи общую память М. и А., но поместил ее не под 3 марта, а под 7 авг. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга жития святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 469–470 об.), сопроводив сведениями из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского и «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. VI 13–15 // PG. 145. Col. 1157–1160). Повествование скомпоновано в др. хронологической последовательности по сравнению с изложением Евсевия Кесарийского: сначала говорится о чуде А. в Кесарии Филипповой, затем о страдании М. и о том, что А., бывший свидетелем его казни, завернул тело святого в свою драгоценную одежду и предал погребению, а затем и сам принял мученический конец, будучи обезглавлен. В заключение сообщается о гибели имп. *Валериана* и об указе его сына Галлиена, который предписывал прекратить гонения на христиан. Но прежде чем указ был доставлен в Кесарию Палестинскую, святые М. и А. приняли мученическую кончину за Христа. На рус. языке эта история приведена в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» (ЖСв. Авг. С. 121–125).

В греч. Церквах до сих пор отмечается только память А. (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 61; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2009. Т. 12. Σ. 66).

Ист.: ActaSS. Mart. T. 1. P. 224; *Musurillo H.* The Acts of the Christian Martyrs. Oxf., 1972. P. 240–243.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 238, 242; *Amore A.* Marino e Asterio, santi, martiri di Cesarea di Cappadocia // BiblSS. Vol. 8. Col. 1181–1182; *Musurillo H.* The Acts of the Christian Martyrs. Oxf., 1972. P. XXXVI, LV, LVIII.

О. В. Л.

МА́РИН (МА́РИЙ), МА́РФА, АВДИФА́КС И АВВАКУ́М [лат. Marius, Martha, Audifax, Habacuc (Abacuc, Abacum)], мученики (пам. 6 июля; пам. зап. 19 янв.), по преданию, пострадали в Риме при имп. *Клавдии II Готском* (268–270). Сведения о них содержатся в лат. «Страстях святых мучеников Мария и Марфы, Авдифакса и Аввакума» (Passio sanctorum martyrum Marii et Marthae, Audifax et Abbacuc; BHL, N 5543), в к-рых Марий и Марфа представлены как знатная супружеская пара из Персии, Авдифакс и Аввакум — как их сыновья. Согласно «Страстям...», в годы правления имп. Клавдия они прибыли из Персии в Рим, чтобы поклониться гробницам апостолов. В то время рим. власти преследовали христиан, поэтому знатные персы стали помогать исповедникам, находившимся в заключении, и хоронить казненных мучеников. Познакомившись со старцем Кирином, к-рого содержали в тюрьме за Тибром, персы провели с ним некоторое время, ухаживая за ним и др. заключенными христианами. Тем временем по приказу императора на Соляной дороге казнили 260 христиан. Марий, его жена и сыновья вместе с пресв. Иоанном достойно похоронили мучеников. Узнав об этом, император велел разыскать их. Когда персы вернулись к Кирину, они обнаружили, что его нет в тюрьме; пресв. Пастор поведал им, что в их отсутствие воины казнили Кирина и бросили его тело в Тибр. При помощи Пастора персы нашли тело Кирина и похоронили его (это произошло 25 марта).

Когда Марий и его родные шли по улице в затибрской части Рима, они услышали пение христ. гимнов, доносившееся из многоэтажного дома. Поднявшись в квартиру, они оказались на молитвенном собрании христиан, к-рое возглавлял еп. (папа) *Каллист I;* с ним персы провели 2 месяца, скрываясь от гонителей. Далее в «Страстях...» повествуется об аресте рим. властями пресв. Валентина (см. ст. *Валентин,* мч. Римский), к-рого после допроса у императора передали под стражу принцепсу Астерию. Однако Валентин исцелил слепую дочь Астерия; тот уверовал во Христа и вместе со всей семьей и домочадцами принял крещение. Каллист пришел в дом Астерия, чтобы совершить *конфирмацию* новокрещенных; епископа сопровождали персы, к-рые остались с Астерием и провели в его доме 32 дня.

Узнав о крещении Астерия, император велел схватить всех, находившихся в его доме; среди арестованных христиан были Марий, Марфа и их сыновья. Расправившись с Валентином и Астерием (после жестоких пыток Астерий, члены его семьи и слуги были казнены 18 янв. в Остии по приговору судьи Геласия; Валентин был обезглавлен 14 февр. на Фламиниевой дороге), император решил лично допросить персов, надеясь завладеть их богатствами. Во время допроса Марий назвал себя сыном персид. имп. Маромена, а Марфу — дочерью сатрапа (subreguli) Кузинита. Родители Мария и Марфы были недовольны их обращением в христианство, поэтому им пришлось покинуть родину и отправиться в Рим. Выяснив, что персы истратили все богатство на помощь

христианам, разочарованный император велел викарию Мусциану пытать их, пока они не отрекутся от Христа. Во время допроса в городской префектуре (in Tellude) Мусциан пообещал персам богатства и почести, если они принесут жертву языческим богам, но мученики с негодованием отказались это сделать. Тогда Мария и его сыновей избили палками, вздернули на дыбу, пытали огнем и железными «когтями» (ungulis ferreis). Марфа, к-рую палачи заставили смотреть на мучения мужа и детей, ободряла их, а они, несмотря на страдания, восхваляли Христа. Не сумев сломить мучеников пытками, викарий велел отрубить им руки (при этом Марфа помазала голову кровью мужа и сыновей) и провезти по улицам Рима в назидание горожанам. Однако мученики громко призывали римлян отречься от демонов и уверовать во Христа. Персов вывели из города на 13-ю милю Корнелиевой дороги и обезглавили близ нимфея (ad nymphas Catabassi); палачи бросили их тела в песчаный карьер и попытались сжечь. Благочестивая матрона Фелицитата похитила обгоревшие останки мучеников и подняла тело Марфы из колодца, куда его бросили гонители; 17 февр. она похоронила мучеников в своем владении, вероятно находившемся поблизости. В заключительной фразе «Страстей...» сообщается, что на месте погребения мучеников совершаются чудеса.

Время создания «Страстей...» трудно установить. Исследователи предлагали датировать текст кон. V — нач. VI в. (*Perrot J.-P.* Le Passionnaire français au Moyen Âge. Gen., 1992. P. 36), но более вероятно, что «Страсти...» были составлены примерно в VI в. или, возможно, позднее (*Lanzoni.* Diocesi. P. 410, 511; *Ussani V.* Index latinitatis Italicae medii aevi antiquioris per litterarum ordinem digestus // ALMA. 1931. T. 6. P. 74. N 1022; ср.: ICIt. T. 6. Regio VI: Umbria / Ed. G. Binazzi. Bari, 1989. P. 29). «Страсти...» относятся к категории составных «агиографических романов», авторы к-рых произвольно объединяли мучеников, пострадавших в разное время и при разных обстоятельствах (их представляли как современников, родственников и т. д.). Вероятно, предание о Марии и Марфе сложилось под влиянием рим. «Страстей Полихрония», к-рые, по мнению И. Делеэ, были составлены на рубеже V и VI вв. (*Delehaye H.* Recherches sur le légendier romain // AnBoll. 1933. T. 51. P. 34–98; см. также: *idem.* 1936. P. 29–30). Среди героев «Страстей Полихрония» — знатные персы Абдон и Сеннен, захваченные имп. *Децием* на Востоке и привезенные в Рим для казни; возможно, их образы оказали влияние на «Страсти...», в к-рых также говорится о мучениках-персах (*Dufourcq A.* Étude sur les Gesta martyrum romains. P., 1900. P. 232). Некоторые персонажи «Страстей...» упоминаются в др. рим. агиографических сказаниях, напр., пресв. Иоанн, погребавший тела мучеников (см.: *Amore.* 2013. P. 33–34), и, возможно, Астерий, к-рый представлен как пресвитер, похоронивший папу Каллиста I (Ibid. P. 226). Персид. происхождение Мария и Марфы, родственные связи мучеников и др. подробности скорее всего вымышлены агиографами. На недостоверность «Страстей...» впервые указал кард. Цезарь *Бароний,* хотя он полагал, что данным о гибели Мария и Марфы при имп. Клавдии II в целом можно доверять (*Baronius C.* Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Barri-Ducis, 1864. T. 3. P. 219). Однако агиографические предания о гонении на христиан при этом императоре не находят подтверждения в достоверных источниках (*Delehaye.* 1936. P. 38). Марий и Марфа могли быть казнены при имп. *Диоклетиане* (284–305) (см.: BiblSS. Vol. 8. Col. 1187), но это предположение трудно доказать.

Самые ранние рукописи, в к-рых содержатся «Страсти...», относятся к IX в. (напр., легендарии Paris. lat. 5299. Fol. 15v — 21v, из Шартра; Valenciennes. Bibl. municip. 173 (165). Fol. 108v — 113v, из аббатства Эльнон (Сент-Аман-лез-О)). Текст был впервые опубликован Б. Момбрицием (не позднее 1478 — *Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. P., 1910². P. 241–244, 694–695), затем — Иоанном Болландом в «*Acta Sanctorum*» (ActaSS. Ian. T. 2. P. 216–219). На «Страстях...» основано более позднее агиографическое сказание о мч. Валентине Римском, сохранившееся в виде богослужебных чтений (BHL, N 8463–8466; изд.: ActaSS. Febr. T. 2. P. 753–754). Эпитомы «Страстей...» включены в энциклопедический свод Винцентия из Бове (*Vincent. Bellovac.* Spec. hist. XI 98–100) и в «Перечень святых и их деяний» Петра Наталиса (*Petr. Natal.* CatSS. II 100). В XIX в. предание о Марии и др. мучениках получило известность в Италии благодаря созданию католич. св. Джованни *Боско* и гр. Карло Каисом нового Жития, основанного на «Страстях...» (*Bosco G.* Una famiglia di martiri ossia vita de' santi Mario, Marta, Audiface ed Abaco. Torino, 1861).

Поминовение мучеников указано в Иеронимовом мартирологе. Под 20 янв. в этом источнике содержится искаженная запись о памяти «на Корнелиевой дороге, на 12-м милиарии от города, Мария и Аввакума... на кладбище Марии и Марфы, Авдифакса и Аввакума» (MartHieron. Comment. P. 50–51). Схожая запись, подвергшаяся еще более сильному искажению, приведена под 16 янв., скорее всего ошибочно: «...на Аппиевой дороге, на кладбище Каллиста, страсти святых Анания, Мария; на 9-м милиарии Корнелиевой дороги, на кладбище, прочих 13, чьи имена знает Бог... и на Аппиевой дороге, на кладбище Каллиста, страсти святой Марфы, мученика Авдеина. На Корнелиевой [Corniua] дороге, на кладбище, на 9-м милиарии, и прочих 13, чьи имена записаны в книге жизни» (MartHieron. Comment. P. 42–43). Под 20 янв. в *Геласия Сакраментарии* содержится проприй мессы в день памяти мучеников Себастиана, Мария, Марфы, Авдифакса и Аввакума (Sacr. Gelas. P. 131). Молитвы Марию и др. мученикам содержатся также в смешанном франко-геласианском Сакраментарии из Ангулема (рубеж VIII и IX вв.); здесь поминовение мучеников перенесено на 19 янв., вероятно, чтобы отделить его от поминовения мч. Себастиана, а молитвы, в к-рых упоминается Себастиан, заменены др. текстами (Liber Sacramentorum Engolismensis / Ed. P. Saint-Roch. Turnhout, 1987. P. 20. (CCSL; 159C)).

Беда Достопочтенный, использовавший «Страсти...» при составлении своего мартиролога, поместил краткие сказания о Марии и др. мучениках под 20 янв., о мч. Кирине — под 25 марта, о мч. Валентине — под 14 февр. (см.: *Quentin.* 1908. P. 86–87, 113). Также под 20 янв. память Мария, Марфы, Авдифакса и Аввакума указана в мартирологе Лионского анонима, составленном в нач. IX в. (Paris. lat. 3879. Fol. 70v). Флор Лионский перенес ее на 19 янв., но Адон

Вьеннский и Узуард поместили сказания о мучениках под 20 янв. В раннесредневек. календарях поминовение мучеников указано под 19 или 20 янв. (см.: Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 1. S. 488–489, 491, 493. (MGH. Mem.; 2)). Согласно Римскому Мартирологу, память Мария, Марфы, Авдифакса и Аввакума совершается 19 янв. (MartRom. Comment. P. 27; MartRom. (Vat.). P. 100).

Гробница мучеников почиталась на Корнелиевой дороге, к-рая вела из Рима в Цере (ныне Черветери) и проходила рядом с Ватиканским холмом. Впервые о ней упоминается в паломнических *итинерариях* VII в. В итинерарии «De locis sanctis martyrum qui sunt foris ciuitatis Romae» Марий, Марфа, Авдифакс и Аввакум названы среди мучеников, чьи гробницы находились близ Корнелиевой дороги; в Малмсберийском итинерарии уточняется, что на этом месте стояла церковь (Codice topografico della città di Roma / Ed. R. Valentini, G. Zucchetti. R., 1942. Vol. 2. P. 106–107, 142). Согласно грамоте папы *Льва IV* от 10 авг. 854 г., храм находился на территории поместья Боччеа (fundus... qui uocatur Buccege — *Schiaparelli*. 1901. P. 435). В грамоте папы *Адриана IV* (10 февр. 1158) церковь упоминается среди владений капитула Ватиканской базилики св. Петра. В более поздних средневек. перечнях храмов, принадлежавших этой базилике, указано, что ц. св. Марфы находилась близ замка Боччеа (*Stocchi*. 2010. P. 27, 44, 64, 86, 98). Впосл. храм был разрушен; его точное местоположение не определено. В 1779 г. по просьбе местных жителей в имении Боччеа была освящена небольшая церковь во имя Мария, Марфы и др. мучеников, приписанная к ватиканскому капитулу (до 1873). После строительства приходской ц. Девы Марии Лоретской (1951–1952) старый храм был передан в частное владение.

Мощи Мария, Марфы, Авдифакса и Аввакума были среди святынь, перенесенных по указанию папы Римского *Пасхалия I* (817–824) из пригородных усыпальниц в рим. ц. св. Пракседы (Санта-Прасседе) (LP. T. 2. P. 64; см.: *Goodson C. J.* The Rome of Pope Paschal I: Papal Power, Urban Renovation, Church Rebuilding, and Relic Translation, 817–824. Camb.; N. Y., 2010. P. 228–234, 327–333). Кард. Цезарь Бароний утверждал, что мощи мучеников хранились в ц. св. Адриана на Форуме, где они были обнаружены в 1590 г. кард. Агостино Кузани. Была найдена также мраморная плита с надписью об освидетельствовании мощей папой *Григорием IX* в 1228 г. (*Baronius C.* Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Barri-Ducis, 1864. T. 3. P. 220). По др. сведениям, обретение мощей мучеников, хранившихся под алтарем храма, состоялось в 1212 г., а в 1228 г. папа Григорий IX освятил обновленную ц. св. Адриана. Саркофаг с мощами мучеников находился также под алтарем ц. Сан-Джованни-Калибита (см.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 214–215).

Сохранились сведения о перенесении мощей Мария и др. мучеников в империю *Каролингов*. По свидетельству Эйнхарда, в 827 г. вместе с мощами мучеников Марцеллина и Петра, к-рые он велел перенести из Рима в Мулинхейм (ныне Зелигенштадт, земля Гессен, Германия), туда были доставлены мощи неизвестных мучеников. Впосл. выяснилось, что мощи принадлежали Марию, Марфе и их сыновьям (*Einhardi* Translatio et miracula SS. Marcellini et Petri. 12 // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 252). По др. версии, к-рую отстаивали монахи аббатства *Сен-Медар* в Суасоне, в 828 г. посланники аббата Хильдуина похитили мощи мучеников из рим. катакомб и доставили их в этот мон-рь (Translatio SS. Tiburtii, Marcellini et Petri ad S. Medardum // Ibid. P. 393–395). В средние века и Новое время мощи мучеников почитались также в др. местах (см.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 216).

В визант. и слав. традиции нет сведений о почитании мучеников. Пересказ «Страстей...» был включен свт. *Димитрием*, митр. Ростовским, в «Книгу Житий святых» под 6 июля как «Страдание святых мучеников Марина, Марфы, Авдифакса и Аввакума, а с ними Кирина, Уалентина пресвитера, Астериа и иных многих» (Книга Житий святых. Июнь—август. К., 1764. Л. 235–237 об.). Свт. Димитрий работал над 4-й кн. в 1703–1704 гг.; текст «Страстей...» он заимствовал скорее всего из «Acta Sanctorum» (с 1693 в его распоряжении были тома с янв. по май). По-видимому, в данном случае он не использовал «Жития святых Ветхого и Нового Завета» Петра Скарги (*Skarga P.* Żywoty Świętych Starego y Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok. Kraków, 1933. T. 1. S. 134–137). Неясно, почему свт. Димитрий обозначил мч. Мария как «Марина» и сменил день памяти святых (6 июля вместо 19 янв.). На выбор даты могла повлиять скудость пространных агиографических сказаний для летних месяцев, на к-рую Димитрий Ростовский жаловался чудовскому мон. Феологу (см.: *Thompson F. J.* St. Demetrius Tuptalo and His «Liber Vitarum Sanctorum» // AnBoll. 2014. T. 132. P. 345–346).

Ист.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 214–219.

Лит.: *Schiaparelli L.* Le carte antiche dell'Archivio capitolare di S. Pietro in Vaticano // ARSRSP. 1901. Vol. 24. P. 393–496; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908; *Kirsch J. P.* Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924. S. 47–49, 222; *idem.* Le memorie dei martiri sulla via Aurelia e Cornelia // Scritti di storia e paleografia: Miscellanea F. Ehrle. T. 2. R., 1924. P. 96–99. (ST; 38); *Lanzoni.* Diocesi. P. 99–100, 410–412, 507–508, 511–512, 648–649; *Delehaye H.* Étude sur le légendier romain: Les saints de novembre et de décembre. Brux., 1936. (SH; 23); MartHieron. Comment. P. 42–43, 50–51; MartRom. Comment. P. 27; *Gordini G. D.* Mario, Marta, Audiface e Abaco // BiblSS. Vol. 8. Col. 1186–1188; *Stocchi M.* Il Capitolo Vaticano e le «ecclesiae subiectae» nel Medioevo: I cataloghi dei secoli XIII–XIV. Vat., 2010; *Amore A.* I Martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013. P. 286–287.

А. А. Королёв

МАРИ́НА [греч. Μαρίνα] (упом. в 1062), прп. Сицилийская (пам. южноитал. визант. 20 июля и 16 авг.; пам. зап. 17 июля). Греч. Житие прп. Марины BHG, N 1170 сохранилось в рукописи Messan. gr. 29, 1307–1308 гг., написанной мон. Даниилом, скевофилаксом мон-ря Сан-Сальваторе на Сицилии. Оно было составлено, по всей видимости, в XII в. и по жанру скорее является панегириком. Копия этого Жития содержится в рукописи из бывш. Национальной б-ки Палермо (ныне Biblioteca centrale. Panorm. Cod. II. E. 15, XVII в.). Оно было переведено на латынь Агостино Фьорито (1580–1613) и опубликовано в книге О. Каэтана «Жития сицилийских святых» (*Caietanus O.* Vitae Sanctorum Siculorum. Panormi, 1657. T. 2. P. 109–111).

В Житии говорится, что М. «просияла» в 1062 г., «когда в помощь христианам высшим провидением был послан Рогерий», т. е. Рожер I Сицилийский, к-рый в 1061–1091 гг. освободил Сицилию от арабов. Большинство исследователей считают,

что «просияла» означает «преставилась», и датируют кончину М. 1062 г. (BHG. T. 2. P. 86). Др. подразумевают под этим словом рождение святой (Martirio. 1959. P. 76). Она происходила из сел. Сканио (близ совр. г. Термини-Имересе) на Сицилии из семьи Пандаритов и в крещении получила имя Мария. В 7 лет стало видно, что девочка отличается необычайной красотой и благочестием. Мать обучала ее рукоделию, в т. ч. художественной вышивке, и основам правосл. веры. Мария всегда помогала беднякам. Однажды она увидела путников с пальмовыми ветвями и спросила у матери, что это значит. Та объяснила дочери, что это паломники, вернувшиеся из Иерусалима. Мысль о паломничестве запала в сердце Марии, и она неоднократно повторяла: «Блаженны поклонившиеся св. местам» и просила Господа дать и ей возможность посетить Св. землю (Martirio. 1959. P. 84, 86). Когда Мария достигла брачного возраста, родители хотели выдать ее замуж. Но святая желала сохранить девство. Чтобы избежать брака, она притворилась юродивой. Спустя 4 года Мария уговорила родителей разрешить ей принять монашеский постриг. В монашестве она была наречена именем Марина. Через 2 года суровой аскезы святая получила от Бога благодать исцелять людей от болезней. Надеясь избежать почестей и людской славы, М. надела муж. иноческую одежду и, назвав себя монахом Марином, отплыла на корабле в Триполи (Сирия). Группа моряков заподозрила, что у М. есть золото, и они решили присвоить его, сбросив ее ночью за борт, но Господь не допустил этого. Триполийский епископ получил откровение о прибытии М. и гостеприимно принял ее. Отдохнув неделю, она отправилась в Иерусалим. Обойдя св. места Палестины, М. поступила в один из муж. мон-рей, где неустанно служила братии 3 года и не была никем узнана. Затем она совершила поездку на родину и снова вернулась в тот же мон-рь. Спустя 5 лет М. получила откровение вернуться на Сицилию в связи с приближающейся кончиной. Она получила благословение игумена и Триполийского епископа и отправилась в путь. Прожив на родине 6 месяцев, М. преставилась. Она была похоронена в Сканио в ц. Пресв. Богородицы, и от ее мощей происходили исцеления. Через нек-рое время она явилась благочестивым христианам и велела построить во имя ее часовню.

Мн. исследователи считали, что Житие прп. Марины Сицилийской является переработкой Жития преподобных Марии (Марина) и Евгения. Однако не все разделяют эту т. зр. (*Stelladoro, Armerina*. 1998. S. 65). Данное Житие занимает особое место в итало-греч. агиографии, т. к. является единственным посвященным св. жене после произведений, написанных в честь мучениц первых веков христианства *Агафии* (пам. 5 февр.) и *Лукии* (пам. 13 дек.).

Относительно дня памяти М. имеются противоречивые сведения. BHG указывает 20 июля, Дж. Росси Таибби — 16 авг. (Martirio. 1959. P. 76), зап. традиция относит празднование М. к 17 июля.

Ист.: BHG, N 1170; ActaSS. Iul. T. 4. P. 288–289; Martirio di Santa Lucia. Vita di Santa Marina / Testi greci e trad.: G. Rossi Taibbi. Palermo, 1959. P. 74–107.

Лит.: *Stelladoro M., Armerina P.* Agiografia e Agiologia nel Βίος di S. Marina di Scanio (BHG 1170) // JÖB. 1998. Bd. 48. S. 57–66; The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham, 2011. Vol. 1. P. 236–237, 251.

МАРИ́НА [Маргарита; греч. Μαρίνα] (III–IV (?) вв.), вмц. Антиохийская (пам. 17 июля). Единственный источник сведений о жизни М.— ранневизант. Мученичество, к к-рому восходят все ее последующие жизнеописания. Составленное в IV в. (судя по упоминанию пров. Писидия), оно было издано и изучено Г. Узенером (*Usener*. 1886). Мученичество сохранилось в 2 основных редакциях (BHG, N 1055–1056 и 1057), относящихся как минимум к IX в. (Paris. gr. 1470, восходящий к списку 1-й трети IX в., и Sin. МГ 66, VIII–IX вв.), вопрос взаимосвязи и времени возникновения которых нуждается в дальнейшем исследовании, и 3-й, имеющей сходство с 2 первыми (Vat. Ottob. gr. 12, 422; Lesb. S. Ioan. 57; Lond. Brit. Lib. Add. 25881), а также в древнем латинском (BHL, № 5303) и слав. переводах (*Творогов*. 2008. С. 80; *Иванова*. 2008. С. 584–585).

Автором Жития и Мученичества является, согласно тексту, некий христианин по имени Феотим, к-рый навещал М. в тюрьме, был очевидцем явлений Божественной силы во время страдания М. и присутствовал при ее казни. Согласно Мученичеству, М. род. в Антиохии Писидийской, была дочерью языческого жреца по имени Эдесий, который отдал ее на воспитание кормилице, жившей в 15 милях от города. После смерти матери М. кормилица, сильно привязанная к девочке, обратила ее ко Христу (согласно одной из версий, когда М. было 12 лет). Узнав об этом, отец стал гнушаться М., перестал считать ее своей дочерью. Когда М. исполнилось 15 лет, ее, вышедшую стеречь стадо овец, случайно увидел проезжавший мимо наместник провинции Олибрий (Олимврий), преследователь христиан. Он влюбился в М., но, узнав, что она христианка, заключил под стражу.

Вмц. Марина. Икона. 1-я пол. XV в. (Византийский музей, Афины)

На следующий день он публично допросил ее в Антиохии, предлагая ей вступить в законный брак и осыпать ее богатствами взамен на отречение от веры. Но, не добившись согласия, предал пыткам: М. растянули на лавке и били до крови палками, драли ее тело железными крюками. Раны ее были так ужасны, что Олибрий не смог вынести их вида. М. во время мучений молилась и славила Христа.

После пыток девушку отвели в тюрьму, где она одолела устрашавших ее бесов — одного в виде огромного змея, другого в виде черного человека, которого она забила медным молотом, найденным в углу тюремной камеры. После того как М. победила бесов, ей явилась белоснежная голубица, к-рая человеческим голосом ободрила девушку. Раны мученицы затянулись, и она вновь стала такой же красивой, как

была до ареста. На следующее утро, удивившись тому, что М. здорова и красива, как прежде, Олибрий решил, что это чудо совершили языческие боги, и вновь начал убеждать

Вмц. Марина, с житием. Икона. Сер. XVIII в. (Галерея икон, Охрид)

М. принести им жертву. После ее отказа пытки возобновились: М. растянули на дыбе и стали прижигать светильниками, а затем бросили в пифос (сосуд) с водой, чтобы утопить. Святая, не успевшая креститься (во время гонения на христиан трудно было найти священника), молилась, чтобы этот сосуд стал для нее купелью крещения. В это время произошло землетрясение, и над М. снова появился голубь и возник столп света с крестом; видение было открыто тайным христианам, находившимся в толпе, наблюдавшей за страданиями М. Увидев, что девушка, вышедшая из пифоса, невредима несмотря на страшные ожоги, тысячи мужчин и женщин уверовали во Христа. Разгневанный Олибрий приказал воинам рубить мечами всех, кто открыто славил Христа, и многие из вновь обратившихся тут же приняли мученический венец (в версиях Мученичества приводится разное число уверовавших и казненных: от 85 чел. до 5 и даже 15 тыс. чел.).

После массовой казни Олибрий приказал обезглавить М., и воины вывели ее за город для исполнения приговора. Едва святая закончила предсмертные молитвы, как снова случилось землетрясение и явился Сам Господь с ангелами. Она попросила Господа помиловать всех, кто будет поминать ее и читать о ее страданиях, а затем велела воину побыстрее исполнять приказ. Этот человек по имени Малх также узрел Господа и не хотел причинять мученице вред. Но, вынужденный исполнить приказ, он отсек голову М. и тотчас сам бросился на меч, раскаиваясь в содеянном. Голову мученицы подняли с земли ангелы и с пением понесли перед собой. Тело М. похоронили в Антиохии в доме некоего сенатора. Феотим (в *Sauget.* 1966. Col. 1150 он ошибочно назван Тимофеем), кормивший ее в тюрьме и записавший ее Мученичество, вскоре построил храм, куда были перенесены ее честные мощи.

В Мученичестве приводится число кончины, однако не указаны ни год, ни хотя бы приблизительное время (упоминание провинции Писидия, возникшей в нач. IV в., указывает на время его составления). Неясно, на чем основано распространенное мнение о том, что М. пострадала при имп. Диоклетиане (284–305) (Ibid. Col. 1152). В Александрийском араб. Синаксаре еп. Михаила Атрибского (Ibid. Col. 1153) ее страдания отнесены ко времени правления имп. Деция (249–251), в нек-рых греч. синаксарях — имп. Клавдия II (268–270) (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 297).

Мученичество М. содержит типичные черты passions épiques: в нем указывается имя автора — свидетеля мучений и борений с дьяволом в темнице, приводятся обширные диалоги и молитвы (в т. ч. предсмертные, в к-рых упоминается о ее Мученичестве), рассказывается о чудесных явлениях и об исцелениях. О неисторичности Мученичества М. говорит и обозначение в нем Антиохии как «города Первой Писидии», тогда как рим. провинция Писидия никогда не делилась на части, а Антиохия была ее столицей. Большие смущения у читателей и переписчиков Мученичества М. вызывало изложение речей демона, побежденного М. в тюрьме, которые содержали явно апокрифические пассажи. Поэтому эта часть текста часто подвергалась сокращению или комментированию. Так, свт. Мефодий I, патриарх К-польский (IX в.), который переписал Мученичество М. в Риме (BHG, N 1167m), символически истолковывал его реалии: напр., медный молот, найденный М.,— «это непорочная благодать божественной надежды, к-рую она, обернувшись, то есть помыслив, нашла, то есть обрела, или взяла». Мученичество М. легло в основу позднейших переработок (BHG, N 1167x–1168f) и похвальных слов (Григория II Кипрского, патриарха К-польского (XIII в.), прп. Неофита Затворника (XII–XIII вв.), Феодора Метохита (XIII–XIV вв.) — BHG, N 1169, 1169b, 1169d), не содержащих нового фактического материала.

О культе М. в ее родной Антиохии Писидийской ничего неизвестно: судя по тому, что М. умерла за городом, ей могла быть посвящена базилика в 4,5 км к юго-востоку от Антиохии Писидийской, а ее гробница в самом городе, возможно, находилась в одной из двух городских базилик (*Belke K., Mersich N.* Phrigien und Pisidien // TIB. 1990. T. 7. P. 187).

Память М. впервые встречается в Палестинском груз. Синаксаре под 17 июля (*Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 282). Под тем же числом она упоминается и в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 825), где уточняется, что ее синаксис в К-поле совершался в храме св. Мины. В арм. Синаксаре Тер-Исраэля ее память помещена под 18 июля (*Sauget.* 1966. Col. 1154). Особо почитали М. на Кипре. На фреске из Перистреммы в Каппадокии М. изображена как победительница беса (*Lafontaine-Dosogne.* 1962). Средневизант. реликварий с частицей руки М., происходящий из некоего мон-ря под К-полем, хранится в Венеции, в Музее Коррер (*Ross, Downey.* 1962). Подробнее о мощах М. в Греции, Палестине, на Кипре см.: *Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Vol. 54. P. 211–212.

Почитание на Западе. М. почиталась на Западе под именем Маргарита: возможно, это было не сохранившееся в греч. традиции ее христ. прозвище (от греч. ὁ Μαργαρίτης – «жемчужина»; ср. прп. Евфросинию (Смарагд (Измарагд)) (см. в ст. *Евфросиния,* прп. Александрийская). Считается, что еще в кон. V в. папа Римский Геласий I объявил Житие Маргариты-Марины апокрифом, но путаница с именами и наличие неск. Марин (Маргарит) среди почитаемых в то время святых не позволяют ответить на вопрос, относился ли папский вердикт к М. Возможно, из-за канонов Геласия имя Мар-

гариты-Марины исчезает из документов и не встречается в них до кон. VIII в. В то время оно снова появляется в Мартирологах, легендариях, церковных посвящениях и отдельных Житиях.

Рост популярности Маргариты в Зап. Европе зачастую объясняется возникшим интересом к широко почитаемым восточным святым, таким как вмц. Екатерина и вмч. Георгий Победоносец. Такой интерес связывают с 1-м крестовым походом и с захватом крестоносцами Антиохии Великой. Но поскольку мученичество М. произошло в М. Антиохии и упоминание о ней отсутствует в источниках крестоносцев, интерес к святой скорее связан с распространением ее реликвий по Европе из М. Азии через К-поль, а затем в Италию. Основная информация о мощах Маргариты собрана в Acta Sanctorum, где, в частности, описывается история перенесения тела Маргариты в 1145 г. в г. Монтефьясконе (близ Рима), который стал центром поклонения святой в католической Европе вплоть до 2-й пол. XX в. Огромное количество мощей святой в Европе вы-

Вмц. Марина. Серебряный реликварий. До 1213 г. (Музей Коррер, Венеция)

звало беспокойство у болландистов (ActaSS. Iul. T. 5 P. 44).

В нек-рых версиях Мученичества М. сказано, что по ее молитвам этот текст обладает теми же чудодейственными свойствами, что и сами мощи. Поэтому Мученичество по количеству копий было одним из самых распространенных в Европе как на латыни, так и на местных языках и диалектах и сохранилось до наших дней в сотнях списков — как отдельных, так и в составе легендариев. К XIII в. Маргарита стала одной из наиболее часто изображаемых святых Зап. Европы (только в Англии ей было посвящено более 200 церквей), а имя Маргарита вошло в пятерку самых популярных жен. имен. Святая оставалась одной из наиболее почитаемых в католич. странах до 1969 г., когда Ватикан снова признал ее Житие апокрифом (наряду с легендой о св. Георгии) и изъял ее имя из литургических календарей.

А. Ю. Виноградов, Ю. Дресвина

Почитание у южных славян и на Руси. Пространное Мученичество М. по меньшей мере трижды переводилось на слав. язык. Древнейший перевод (возможно, восходящий к BHG, N 1165) представлен и южнославянскими, и многочисленными древнерусскими списками (*Иванова.* 2008. С. 584; *Творогов.* 2008. С. 80). Он был выполнен, очевидно, в X в. в Болгарии. Самый ранний южнослав. список (сербский с болг. оригинала 1360 г.) находится в составе Бдинского сборника кон. XIV в.; один из древнейших русских — в июльском томе Волоколамского комплекта Четьих-Миней посл. четв. XV в. (РГБ. Вол. № 598). Во 2-й четв. XVI в. текст был включен в Новгороде в Великие Минеи-Четьи свт. Макария. Версия, лишь в начальной своей части совпадающая с предыдущей, помещена в серб. минейном Торжественнике 1381 г. (Белград. Патриаршая б-ка. № 219). Во 2-й пол. XIV в., вероятно в Болгарии, был переведен др. вариант Мученичества М. (BHG, N 1168), самый ранний список к-рого представлен в Сборнике житий и слов нач. XV в. (РГАДА. Ф. 187. № 60). Та же рукопись содержит и древнейший из известных списков Похвального слова М., авторство к-рого в слав. версии приписывается К-польскому патриарху Григорию II Кипрскому (*Иванова.* 2008. С. 584–585). На Руси эти 2 перевода Мученичества М. и Похвального слова ей не получили распространения.

Краткое Житие М. переведено на Руси (или для Руси) не позднее XII в. в составе нестишного Пролога. Данная редакция Жития М. начиная с 1642–1643 гг. (1-е полное изд.) довольно регулярно издавалась Московским Печатным двором в составе Пролога. В 1-й пол.— сер. XIV в. Житие было дважды переведено в составе стишного Пролога болг. и серб. книжниками (возможно, на Афоне). Помимо стишного Пролога оно входит в состав чтений по 6-й песни канона в многочисленных списках служебных Миней южнослав. и славяно-румын. происхождения XIV–XVII вв. (в славяно-молдав. традиции оно встречается только в составе Миней, т. к. там Пролог как тип книги отсутствует). Болг. перевод (т. н. тырновская редакция) при

Вмц. Марина. Икона. XVIII в. (Церковный историко-археологический музей, София)

посредстве сербов не позднее кон. XIV в. попал на Русь (самый ранний список — ГИМ. Чуд. № 17-перг., рубеж XIV и XV вв.), где в XV–XVI вв. получил распространение преимущественно в монастырях.

Служба М. с каноном 8-го гласа («Ликующия мученица о Бозе») была переведена на слав. язык не позднее XI в., очевидно в составе комплекта служебных Миней; старшие списки имеют древнерус. (новгородское) происхождение: РГАДА. Тип. № 121, кон. XI — нач. XII в., Тип. № 122, XII в. В 1-й пол.— сер. XIV в. в связи с распространением у юж. славян Иерусалимского устава был осуществлен новый перевод службы М. в составе служебных Миней. В Сев.-Вост. Руси он получил распространение в 1-й четв. XV в., в Новгороде и Пскове — не ранее 30-х гг. XV в., в Великом княжестве Литовском и на восточнослав.

землях Польского королевства — вероятно, к посл. четв. XV в.

Частицы мощей М. привозились с правосл. Востока в 1588 г. К-польским патриархом Иеремией II Траносом в подарок царице Ирине Феодоровне Годуновой и в 1630 г.— Вифлеемским митр. Афанасием (*Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Т. 1. С. 195; 1860. Т. 2. С. 87). Видимо, эти частицы значатся в описи Образной палаты 1669 г. (Христианские реликвии в Московском

Мученичество Марины. Роспись ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны. 1335–1350 гг.

Кремле. М., 2000. С. 115). В наст. время частицы мощей М. находятся в Свято-Троицкой Сергиевой лавре и в храме Воскресения Христова в Сокольниках — в ларце, привезенном в 1863 г. с Афона старцем иером. Арсением. В Велики-Преславе (Болгария) в сев. части храма рубежа IX и X вв., где находится погребение Мостича, сподвижника царей Бориса (Михаила) (852–889) и Симеона (893–927), в погребальной камере обнаружены костные останки с надписями, свидетельствующими, что это мощи М. («рука и глава Мариина Антиохийска») (*Popkonstantinov K., Kronsteiner O.* Altbulgarische Inschriften. W., 1994. Bd. 1. S. 190–194).

Двойное имя Марина-Маргарита включено в заключительную часть инвокации, обращенной к мученицам, в старослав. Молитве против диавола (*Конзал.* 2002. С. 77), к-рая в новейшей лит-ре с большой степенью вероятности атрибутируется слав. первоучителю равноап. *Мефодию*.

О монастырях, носящих имя М., сведения отсутствуют. Посвящения этой святой храмов, в т. ч. придельных, очевидно, было большой редкостью даже применительно к крупнейшим русским городам.

В народных верованиях балканских славян М. (именуемая Огненной Марией) считается ввиду близости дней памяти сестрой прор. *Илии* и почитается как защитница от огня (пожаров) и засухи, «хозяйка над змеями» и целительница от змеиных укусов и глазных болезней. В день ее памяти запрещались полевые и тяжелые домашние работы, разведение домашнего очага и приготовление горячей пищи (*Плотникова.* 2004). В восточнослав. народных заговорах имя М., как правило, не фигурирует. Вплоть до кон. XIX в. оно преобладало в монашеской среде, хотя известно в Др. Руси и как княжеское.

А. А. Турилов

Ист.: *Usener H.* Acta S. Marinae et S. Christophori: FS zur 5. Säcularfeier d. Carl-Ruprechts Universität zu Heidelberg. Bonn, 1886; ActaSS. Iul. T. 5. P. 26–44; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 74–77.

Лит.: ЖСв. Июль. С. 376–386; *Lafontaine-Dosogne J.* Une thème iconographique peu connu: Marina assommant Belzébuth // Byz. 1962. Vol. 22. P. 251–259; *Ross M. C., Downey G.* A Reliquary of St. Marina // Bsl. 1962. Т. 23. P. 41–44; *Sauget J.-M.* Marina (Margherita) // BiblSS. 1966. Т. 8. Col. 1150–1160; *Бугаевский А. В., Владимир (Зорин), игум.* Житие и страдание св. вмц. Марины. Страдания и чудеса св. вмц. Параскевы. М., 1999. С. 5–21; *Конзал В.* Старослав. молитва против дьявола. М., 2002; *Плотникова А. А.* Мария (Марина) Огненная // Слав. древности. М., 2004. Т. 3. С. 182–183; *Иванова К.* Bibliotheca hagiographica Balcano-slavica. София, 2008. С. 584–585; *Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 6. С. 225–229; *Dresvina J.* A Maid with a Dragon: The Cult of St. Margaret of Antioch in Medieval England. Oxf., 2016.

Иконография. В восточнохристианском византийском, древнерусском, болгарском и сербском, западноевропейском средневек. искусстве встречается неск. основных иконографических изводов М. В большинстве случаев М. представляют молодой, с округлым лицом, в красном мафории, синем, голубом или зеленом хитоне, в традиц. иконографии мучеников — с крестом в правой руке; левая поднята на уровне груди, ладонь ее раскрыта и развернута вовне в жесте приятия благодати. М. могут также изображать в позе оранты или побивающей молотом беса. В Ерминии мон. Дионисия Фурноаграфиота под 19 июля сообщается, что «святая Марина была усечена мечом» (Ерминия ДФ. С. 213).

Самые ранние известные изображения святой находятся: на лицевой стороне 2-сторонней иконы «Св. Марина, в житии» (VIII–IX вв., см.: *Sophocleous.* 1994. Cat. N 1a; на оборотной стороне образ вмч. Георгия XIII в.) из Византийского музея в Пафосе (поясной образ, оранта); в росписи 1-й пол. IX в. ц. Мерьемана (в рост, оранта) и кон. X в. в Токалы-килисе (в рост, с крестом в правой руке, левая в жесте приятия благодати) в Гёреме, Каппадокия; в мозаиках 30–40 гг. XI в. нартекса ц. Осиос Лукас в Греции (фронтальный поясной образ в медальоне, с крестом в руке).

Вмц. Марина. Икона. XIII в. (коллекция Дж. и Д. де Менил, Хьюстон, США)

Встречаются единоличные поясные и ростовые изображения М. на иконах,

Вмц. Марина. Роспись церкви Сливницкого мон-ря Рождества Пресв. Богородицы, Македония. XVII в.

на миниатюрах, в настенных росписях. Поясной образ М. находится на лицевой стороне 2-сторонней иконы «Св. Марина и св. Виктор», XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае), на иконе XIII в.

из коллекции Джона и Доменики де Менил (Хьюстон, США), на визант. серебряном реликварии (до 1213, Музей Коррер, Венеция), на иконе 1-й пол. XV в. (Византийский музей, Афины), на иконе 2-й пол. XV в. (Византийский музей, Никосия); в росписях церквей вмч. Георгия в Старо-Нагоричино в Македонии (1317/18) и вмч. Георгия в с. Убиси в Грузии (кон. XIV в.; изображена на юж. стене вместе с равноап. Феклой Иконийской). В рост, фронтально М. представлена, напр., на житийной иконе XIII в. (Провинциальная пинакотека, Бари) в позе оранты; на иконе XVI в. из ц. Агия-Лара в Лимасоле; во фресках церквей Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница в Сербии (ок. 1320; на столбе) и Рождества Пресв. Богородицы Сливницкого мон-ря в Македонии (XVII в.).

На нек-рых иконах изображения М. сопровождаются житийными сценами на полях: на иконе из Византийского музея в Пафосе; на иконе XIII в. из ц. Честного Креста в Педуласе на Кипре (Музей Бенаки, Афины; М. представлена по пояс, с крестом в правой руке); на иконе из Провинциальной пинакотеки в Бари; на иконе XIII в. с 12 сценами Жития из ц. Св. Креста в Киперунде на Кипре; на иконе 1-й пол. XV в. из монастыря прп. Иоанна Лампадиста в Калопанайотисе.

Житийные циклы М. в визант. монументальном искусстве встречаются редко; уникальным примером является роспись церкви на о-ве Крит (ок. 1300). Напротив, на территории Зап. Европы сохранился целый ряд ансамблей монументальной живописи, включающий изображения М. и цикл ее Жития: росписи итальянских церквей Сан-Винченцо-ин-Галлиано в Канту (нач. XI в.), Санта-Мария-делла-Кроче в Казаранелло (2-я пол. XIII в.), Санта-Маргерита в Лане (XIII в.), кафедрального собора в Турне, Бельгия (кон. XII в.). Монументальные образы М. иконного типа, окруженные сценами Жития, получили распространение в настенных росписях церквей Юж. Италии. Изображение такого типа сер.— 3-й четв. XIII в. лучше всего сохранилось в пещерной ц. Санта-Маргерита в Моттоле; оно есть также и в ц. Санта-Мария-деи-Мираколи в Андрии (2-я пол. XIII в.), в пещерной ц. Сант-Антонио-дель-Фуоко в Латерце (нач. XIV в.), в церквах Сант-Анна в Бриндизи (кон. XIII в.), Санта-Мария-ди-Кампо в Сант-Андреа-Апостоло-делло-Ионио (1-я пол. XIII в.). Житийные циклы М. были распространены в росписях XIV в. англ. церквей, напр. в ц. св. Девы Марии в дер. Таррант-Кроуфорд, графство Дорсет. В зап. иконографии принято изображать М. в красного цвета плаще, богато украшенном драгоценными камнями и жемчугом, с короной на голове.

Сцена мученичества М. «Усечение главы мечом» использована в греч. минологиях, напр., в росписи зап. стены притвора ц. Вознесения мон-ря Дечаны в Косово и Метохии (ок. 1350); ц. Пресв. Богородицы Одигитрии в Печской Патриархии (ок. 1337); в рукописном Минологии на год с циклами двунадесятых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского 1322–1340 гг. (Oxon. Bodl. gr. f. 1. Fol. 47v).

М. может быть представлена на иконах и в стенописи среди избранных святых. Напр., вместе со святыми женами Варварой, Параскевой, Кириакией, Анастасией, св. Мамантом в монументальных росписях храмов на Кипре, где великомученица изображается в рост: на зап. стене в нижнем ярусе росписей ц. Пресв. Богородицы в Мутуласе (1280); в росписи нартекса ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) (1333); ц. Честного Креста (Ставрос-ту-Агиасмати) в Пелендри (3-я четв. XIV в.); на сев. стене ц. вмц. Марины в Пирге (XIV–XV вв.); на юго-зап. столпе кафоликона мон-ря прп. Иоанна Лампадиста в Калопанайотисе (XII–XV вв.); на сев. стене ц. арх. Михаила в Педуласе (1474); на внешней западной стене ц. Честного Креста (Ставрос-ту-Агиасмати) около Платанистасы (1494); на западной стене ц. св. Маманта в Луварасе (1495); на западной стене ц. Преображения в Палехори (20-е гг. XVI в.). На синайских иконах М. (в рост) изображена с вмц. Екатериной (на одной иконе XI (?) в. и на двух XIII в.), с вмц. Евфимией (на иконе XIII в.), с великомученицами Екатериной и Варварой (на иконе XIII (?) в.). Поясное изображение М. помещено на синайских иконах «Богоматерь Одигитрия со святыми Варварой и Мариной» (XIII в.) и «Богоматерь Одигитрия с избранными святыми» (2-я пол. XV в.), среди евангелистов и мучеников на окладе иконы Божией Матери «Одигитрия» из мон-ря Ватопед (кон. XIV — нач. XV в.).

Мученичество Марины. Миниатюра из Минология деспота Димитрия Палеолога. 1322–1340 гг. (Oxon. Bodl. gr. f. 1. Fol. 47v)

В XII в. появляется и в следующие столетия, в т. ч. в поствизант. время, получает распространение иконография М., побивающей молотом беса. Самый ранний пример — росписи 1191 г. юж. стены ц. вмч. Георгия в Курбинове (Македония) и кон. XII в. вост. стены нартекса ц. св. Врачей в Кастории. Единственным примером подобного изображения в стенописи Др. Руси является образ святой в псковской ц. Рождества Христова в Довмонтовом городе (кон. XIV в.). М., побивающая беса, представлена: на синайской иконе XIII в. из монастыря вмц. Екатерины на Синае; в росписи западной стены Белой ц. Каранской в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Сербии (1340–1342), ц. вмц. Марины в Карлуковском монастыре в Болгарии (посл. треть XIV в.); на иконе 1-й пол. XIX в. (Галерея икон, Охрид); на иконе 1857 г. мастера Лазароса (Византийский музей, Афины). На большинстве таких изображений М. представлена в рост; на житийной иконе сер. XVIII в. из ц. Св. Софии в Охриде мастера Константина Спатараку (Галерея икон, Охрид) М. восседает на престоле; ее одежды традиционны: красный мафорий и сине-зеленый хитон, левой рукой она держит за волосы или рога плененного беса, правой наносит ему удары молотом.

Вмц. Марина, побивающая беса. Икона. 1-я пол. XIX в. (Галерея икон, Охрид)

Рус. иконы М.— явление крайне редкое. В «Руководстве к писанию икон» В. Д. Фартусова под 17 июля помещено следующее описание облика М.: «...типа греческого, ей 15 лет, чрезвычайно красива собой, лицом бела, станом стройна; в белой длинной тунике и мантии, волосы подвязаны, концы их рассыпаны локонами по плечам; одежды богатые, как у дочери начальника жрецов. Можно писать хартию с изречением...» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 355). На рус. минейных иконах XVI–XIX вв. (кон. XVI в., ВОКМ; нач. XVII в., ЦАК МДА; XIX в., частное собрание, Нидерланды) и гравированных листах XVIII в. Г. П. Терпчегорского (1722) и И. К. Любецкого (1730) ее изображение помещено под 17 июля. Традиционно М. представлена в рост, в красном мафории и сине-зеленом хитоне (на иконах), с крестом в правой руке (на иконах и гравюрах). Необычно по иконографии изображение М. в монашеском облачении на минейной иконе нач. XVII в. из монастыря св. Павла на Афоне. Икона М. со сценами мучений датируется XIX в. (частное собрание, см.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 244). Образ М. также входит в состав избранных или патрональных святых, напр., на складне с изображением Тихвинской иконы Божией Матери и свт. Николая Чудотворца (XIX в., ГРМ) вместе с вмц. Параскевой, преподобными Сергием Радонежским, Зосимой и Савватием Соловецкими.

Вмц. Марина.
Икона. XIX в. (частное собрание)

Лит.: *Sotiriou G. et M.* Icônes du Mont Sinai. Athènes, 1956. Vol. 1. N 50, 183; LCI. Bd. 7. Sp. 494–499; *Mujović.* Менолог. 1973. С. 283, 341, 375, 389; Byzantine Icons from Cyprus: [Cat. of Exhibition] Benaki Museum (Sept. 10th — Nov. 30th, 1976). Athens, 1976. № 11, 35; *Weitzmann K.* Icon Painting in the Crusader Kingdom // Studies in the Arts at Sinai. Princeton, 1982. P. 325–386; *Sophocleous S.* Icons of Cyprus, 7th–20th Cent. Nicosia, 1994; *idem.* Icônes du Chypre: Diocése de Limassol 12-e — 16-e siècle. Nicosie, 2006. № 36, 98, 110, 227; *Рыбаков А.* Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. № 82; *Stylianou A., Stylianou J.* The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. Nicosia, 1997; The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era: A. D. 843–1261 / Ed. Y. C. Evans, W. D. Wixom. N. Y., 1997. P. 496–497; La Pinacoteca Provinciale di Bari: Opere dall'XI al XVIII secolo / A cura di C. Gelao. R., 1998. № 4. P. 41–42; *Попова О. С.* Нек-рые проблемы позднего визант. искусства: Образы св. жен Марины и Анастасии // ДРИ. 1999. [Вып.:] Византия и Древняя Русь: К 100-летию А. Н. Грабара (1896–1990). С. 348–358; *Vassilaki M., Tavlakis I., Tsigaridas E.* The Holy Monastery of Aghiou Pavlou: The Icons. Mount Athos, 1999; *Джурич В.* Византийские фрески: Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония. М., 2000; *Ермакова, Хромов.* Рус. гравюра. 2004. Кат. 33.11, 35.10; *Tzigaridas E. N., Loberdou-Tzigarida K.* The Byzantine Icones of Vatoped Monastery. Vatopediou, 2006; *Spatharakis I.* Dated Byzantine Wall Paintings of Crete. Leiden, 2011. P. 19–21; *Riccardi L.* Agiografie dipinte nella Calabria ellenofona: L'affresco di Santa Marina/Margherita nella Chiesa di Campo a Sant'Andrea Apostolo dello Jonio // Iconographica. 2015. Vol. 14. P. 52–71.

С. П. Заиграйкина

МАРИ́НА (МАРА́НА) И КИ́РА

[греч. Μαράνα καὶ Κύρα] († ок. 450), преподобные (пам. 28 февр.). Сведения об этих св. подвижницах содержатся в «Истории боголюбцев» блж. *Феодорита Кирского* (*Theodoret.* Hist. rel. 29). Он называет первую из них Марана. Преподобные были знатными жительницами г. Береи (ныне Халеб) в Сирии, но решили оставить богатство и стать затворницами. За городом Марана и К. устроили ограду. Они жили внутри нее под открытым небом, страдая от зноя, снега и дождей. Через небольшое отверстие в ограде преподобные получали пищу, а Марана давала духовные наставления служанкам, к-рые последовали за своими госпожами и поселились рядом с ними в небольшом домике. Кроме того, в дни Пятидесятницы Марана беседовала через это отверстие с женщинами-посетительницами. Когда к преподобным приходил блж. Феодорит, Марана и К. из уважения к его священному сану отворяли дверь и впускали его внутрь ограды. Подвижницы носили необыкновенно тяжелые вериги, под их весом К. склонялась до земли и не могла выпрямиться. Они 3 раза повторяли пост прор. *Моисея*, проведя 40 дней без еды, и 3 раза 3-недельный пост прор. *Даниила*. Во время паломничества в Иерусалим Марана и К. не принимали никакой пищи в пути до и после поклонения святыням. Такой же пост держали они во время паломничества к гробнице равноап. *Феклы* близ Селевкии в Киликии.

В такой аскезе Марана и К. провели, по словам блж. Феодорита, 42 года. Видимо, вскоре после написания «Истории боголюбцев» (ок. 444) они скончались.

Согласно синаксарному сказанию, Марана и К. вкушали пищу 1 раз за 40 дней на протяжении 3 лет, вместо ограды в нем говорится о хижине (SynCP. Col. 496), а в Минологии имп. Василия II — о келье (PG. 117. P. 332). В последнем источнике добавлены сведения, что Марана и К. при жизни сподобились дара чудотворения и исцеляли слепых, бесноватых и расслабленных. В славяно-рус. нестишные Прологи вошел текст из Минология Василия II, но имя одной из преподобных в них искажено: вместо К. в них читается «Корра» (Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 806). В сказании в стишном Прологе, представляющем перевод текста греч. стишного Синаксаря, Марана названа М., а имя К. приведено правильно (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2011. Т. 6. С. 78). ВМЧ содержат оба сказания (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 498–499). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского приведена только краткая заметка о М. и К. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 566 об.), а в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» — переработанное сказание из стишного Пролога (ЖСв. Февр. С. 494–495), оба источника называют преподобных жен М. и К. Эти формы имен закрепились и в современном календаре РПЦ.

Рассказ блж. Феодорита о Маране и К. включен в сб. «Добротолюбие» (ΕΠΕ. Φιλοκαλία. Т. 4. Σ. 452–457).

В XVI в. кард. Цезарь Бароний внес память Мараны и К. в Римский Мартиролог под 3 авг. (MartRom. Comment. P. 320).

Ист.: BHG, N 1025; ActaSS. Aug. T. 1. P. 225–227; PG. 82. Col. 1489–1492; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 340–341.
Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 57; Т. 3. С. 88; *Sauget J.-M.* Marana e Cira // BiblSS. Vol. 8. 641–642; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 293; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Т. 6: Φεβρουάριος. Σ. 310–311.

О. В. Л.

МАРИОЛО́ГИЯ, понятие, обозначающее раздел в догматическом богословии Римско-католической Церкви, посвященный учению о Пресв. Деве Марии (подробнее см. в статьях *Богородица, Католицизм*), а также богословскую дисциплину, изучающую историю развития и содержание этого учения. В широком смысле под М. также подразумевается особое литургическое и молитвенное почитание Пресв. Девы Марии, принятое в Римско-католической Церкви.

МАРИОНИ́ЛЛА, мц. (пам. 8 янв.) — см. ст. *Иулиан, Келсий, Антоний, Анастасий, Василисса, Марионилла* и др. мученики Египетские.

МАРИТЕ́Н [франц. Maritain] Жак (18.11.1882, Париж — 28.04.1973, Тулуза), франц. философ, один из главных представителей *неотомизма.*

Жизнь и сочинения. Дед М. по матери — Ж. Фавр, известный политический деятель, один из основателей Третьей республики. Родители Поль Маритен и Женевьева

Жак Маритен. Фотография. Сер. XX в.

Фавр придерживались идей либерального *протестантизма,* в связи с чем отношение юного М. к Церкви было почти враждебным. М. обучался в Лицее Анри IV, а с 1900 г.— сначала на философском, затем на естественнонаучном фак-те Сорбонны, где познакомился с Раисой Уманцовой, дочерью евр. эмигрантов из России, ставшей в 1904 г. его женой и оказавшей значительное влияние на его творчество.

М. был глубоко разочарован во всех господствовавших тогда в Сорбонне философских течениях, однако встреча с А. *Бергсоном,* лекции которого он посещал в Коллеж-де-Франс, возродила в нем интерес к философии. Впоследствии М. писал: «Бергсон был первым, кто ответил на нашу глубокую потребность в метафизической истине; он раскрыл в нас чувство абсолютного» (Œuvres complètes. 1991. Vol. 11. P. 27).

В 1905 г. М. получил академическую степень, дающую право преподавать философию. Знакомство в том же году с Л. Блуа привело М. и его супругу к обращению в католичество, в 1906 г. они приняли крещение. Вскоре М. уехал в Гейдельберг, где в течение 2 лет изучал биологию под рук. Х. Дриша.

С 1908 г. духовным наставником М. стал доминиканец Ю. Клериссак, по совету к-рого он начал изучать тексты *Фомы Аквинского,* определившие его дальнейшую философскую судьбу. С тех пор основой всех трудов М. стало стремление ответить на вопросы современных философии, искусства и политики с позиций томизма. Так, в томистском ключе были осмыслены идеи Бергсона: в 1914 г. было опубликовано 1-е самостоятельное философское произведение М. «Бергсоновская философия» (La philosophie bergsonienne).

В 1914 г. М. начал читать лекции по истории совр. философии в Католическом институте Парижа, где преподавал вплоть до 1938 г. По поручению церковных властей работал над составлением учебника по философии. В результате были изданы 2 тома: «Общее введение в философию» (Introduction générale à la philosophie, 1920) и «Малая логика» (Petite logique, 1923). В 1920 г. появилась 1-я книга М., посвященная искусству: «Искусство и схоластика» (Art et Scolastique).

Благодаря Клериссаку М. познакомился с Ш. Моррасом и сблизился с возглавляемой им правой партией «Action française». В 20-х гг. XX в. участвовал вместе с Ж. Бенвилем, А. Массисом и др. в издании «Revue universelle», ведя философскую рубрику, в которой были опубликованы его эссе под общим названием «Феона» (Théonas, 1920–1921). В изданном в 1922 г. сб. «Антимодерн» (Antimoderne) М. подверг критике главные идеи модерна. Эта критика с исследованием философских и религиозных основ современной культуры была продолжена в соч. «Три реформатора» (Trois réformateurs, 1925), посвященном М. *Лютеру,* Р. *Декарту* и Ж. Ж. *Руссо.*

С 1922 г. М. организовывал кружки по изучению томизма. В 1923 г. супруги Маритен поселились в Медоне, где на протяжении всего межвоенного периода устраивали регулярные встречи философов, богословов, ученых, художников, поэтов и музыкантов, среди к-рых были известные представители европ. интеллектуальной элиты того времени.

События, связанные с осуждением в 1926 г. Папским престолом партии «Action française», постепенно привели М. к разрыву с ней. Осмыслению проблем, выявившихся в связи с этим конфликтом, были посвящены соч. «Мнение о Шарле Моррасе и долге католиков» (Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques, 1926) и «Первенство духовного» (Primauté du spirituel, 1927). В 1932–1933 г. М. принимал активное участие в издании персоналистского ж. «Esprit». С этого времени М. в своих работах все чаще уделял внимание проблемам политики. В 30-х гг. XX в. были написаны «Религия и культура» (Religion et culture, 1930), «Письмо о независимости» (Lettre sur l'indépendance, 1935), «Вопросы сознания» (Questions de conscience, 1938). Наиболее важная книга этого периода — «Интегральный гуманизм» (Humanisme intégral, 1936).

В эти годы М. не переставал писать работы на сугубо философские темы. Посвященная Фоме Аквинскому кн. «Ангельский доктор» (Docteur angélique) появилась в 1930 г. В 1932 г. вышел главный эпистемологический труд М.— «Различать, чтобы объединить, или Ступени познания» (Distinguer pour unir: ou, Les degrés du savoir). Кроме того, были написаны книги «О христианской философии» (De la philosophie chrétienne, 1933), «Наука и мудрость» (Science et sagesse, 1935), «Философия природы» (La philosophie de la nature, 1935). Тогда же были опубликованы сочинения, посвященные философии искусства: «Границы поэзии» (Frontières de la poésie, 1935), «Положение поэзии» (Situation de la poésie, 1938 (в соавт. с женой)).

Когда в июне 1940 г. Париж был оккупирован нем. армией, М. вместе с Раисой и ее сестрой Верой, их неизменной спутницей на протяжении всей жизни, находились в США,

куда М. был приглашен для чтения лекций. В проведенные там годы войны появились произведения, посвященные политической философии: «Права человека и естественный закон» (Les Droits de l'homme et la loi naturelle, 1942), «Христианство и демократия» (Christianisme et démocratie, 1943), «Принципы гуманистической политики» (Principes d'une politique humaniste, 1944), которые были дополнены в послевоенный период работами «Личность и общее благо» (La Personne et le bien commun, 1947), «Человек и государство» (Man and the State, 1951).

С 1945 по 1947 г. М. по инициативе Ш. де Голля и Ж. Бидо занимал должность посла Франции в *Ватикане*. В Риме им был написан «Краткий очерк о существовании и существующем» (Court traité de l'existence et de l'existant, 1947). После окончания срока дипломатической службы М. вернулся в США, где стал профессором на кафедре философии Принстонского ун-та. Во 2-й амер. период жизни им были написаны книги «Значение современного атеизма» (La signification de l'athéisme contemporain, 1949), «Творческая интуиция в искусстве и поэзии» (Creative Intuition in Art and Poetry, 1953), «Пути к Богу» (Approches de Dieu, 1953) и др. работы.

После смерти жены 4 нояб. 1960 г. М. вернулся во Францию и поселился в общине малых братьев Иисуса, в 1971 г. после прохождения годичного новициата он принес вечные обеты и вступил в эту конгрегацию. В сочинениях, написанных в последнее десятилетие жизни,— «Бог и попущение зла» (Dieu et la permission du mal, 1963), «О благодати и о человечестве Иисуса» (De la grâce et de l'humanité de Jésus, 1967), «О Церкви Христа» (De l'Église du Christ, 1970) — М. уделял внимание в основном богословским темам.

Как христ. философ М. оказал значительное влияние на мн. художников, политиков и представителей Церкви. Папа *Павел VI*, считавший М. своим учителем (см.: *Chenaux*. 1994), именно ему вручил на церемонии закрытия *Ватиканского II Собора* послание к интеллектуалам и ученым (Aux hommes de la pensée et de la science // AAS. 1966. Vol. 58. P. 11–12).

Философские концепции. М. был убежден, что учение Фомы Аквинского актуально для любого времени, но совр. мир особенно нуждается в нем. В своей философии М. опирался на тексты Фомы Аквинского и его «великих комментаторов» (*Maritain*. Œuvres complètes. 1983. Vol. 4. P. 465) — *Каэтана*, Иоанна св. Фомы (Пуансо) († 1644) и др.

В эпистемологии М. уделял внимание 2 основным вопросам: о природе познания и о различных его видах. Согласно М., только в учении Фомы Аквинского проблема природы познания была сформулирована ясно.

Для исследования познания необходимо прояснение понятия истины. В философии Нового времени, по мысли М., существовало 2 противоположных заблуждения относительно истины. Одно происходило из парменидова принципа тождества *бытия* и мышления и проявилось в учениях Б. *Спинозы* и Г. В. Ф. *Гегеля*. Другое, представленное Декартом и И. *Кантом*, отделяло познающий разум от бытия. Томистский подход, называемый М. «критическим реализмом», исходит из признания определенной разобщенности бытия и мышления при их тождестве в акте познания.

Интеллект в операции познания «достигает чего-то иного, нежели он сам, того, что не зависит от него, а, напротив, ставит его в зависимость от себя» (Ibid. 1985. Vol. 3. P. 53). Познающая душа становится познаваемым объектом, но не в модусе собственного бытия (esse entitativum), в к-ром ни интеллект, ни вещь не претерпевают изменения, а в модусе интенционального бытия (esse intentionale). «Бытие вещей — это скрытая и как бы спящая способность быть схваченными умом» (Ibid. 1983. Vol. 4. P. 459). Т. о. преодолевается номинализм, свойственный всем философским системам современности, и становится возможной подлинная метафизика.

Вслед за *Аристотелем* и Фомой Аквинским и в противовес номинализму и сенсуализму М. говорит об отличии интеллектуального познания от чувственного. Если формальным объектом первого является бытие, то второе определяется физическими явлениями. В чувственном восприятии вещь схватывается именно как существующая. Затем ум, выделяя интеллигибельное из материального путем абстрагирования, постигает бытие вещи. По мере абстрагирования интеллект оказывается на разных ступенях познания. Вслед за Каэтаном М. признает 3 ступени, каждая из к-рых имеет свой объект и соответствует определенному типу научного знания.

Познание чувственных вещей — это 1-я ступень, на к-рой ум отделяет от познаваемого объекта «момент единичности и случайности чувственного восприятия», при этом «сама умопостигаемость объекта предполагает отсылку к чувственному» (Ibid. 1985. Vol. 3. P. 50–51). Это уровень экспериментальных наук и философии природы. Естествознание само по себе, имеющее дело с единичными, изменчивыми объектами, осуществляет познание путем «периноэтической интеллекции», к-рая находит в чувственных данных регулярность, однако не достигает сущности вещей. Для того чтобы стать наукой, эмпириологическому знанию нужна философия природы, которая характеризуется «дианоэтической интеллекцией», определяющей сущность объекта путем выявления универсального в единичном.

Вторая ступень познания — математическая. Ее объект — количество как таковое — отделен от чувственной материи. Третья, высшая ступень — метафизическая. На этом уровне ум постигает бытие как таковое не только через «дианоэтическую интеллекцию», но и благодаря «ананоэтической интеллекции», дающей возможность постигать трансцендентное божественное бытие. М. настаивает на несводимости различных типов знания к одному в силу их «ноэтической разнородности».

Эпистемология, согласно М., являясь частью метафизики, служит для нее рефлексией ее принципов. Он стремился показать, что томистская метафизика — это метафизика существования, поэтому она может быть названа экзистенциалистской. Однако ее принципы радикально отличаются от принципов совр. *экзистенциализма*. Особенностью подлинного томизма является признание «примата существования, но как предполагающего и сохраняющего сущности и природы, как знаменующего собой высшую победу интеллекта и интеллигибельности» (Избранное. 2004. С. 8). Целью метафизики является познание бытия как такового, невозможное без метафизической интуиции, т. е. способности интеллекта «видеть» бытие в ве-

щах. Бытие схватывается умом уже на уровне простого восприятия материальных вещей — 1-й операции духа, целью к-рой является объективирование полученных чувствами данных, т. е. схватывание интеллектом интеллигибельных сущностей вещей. Сущности «возвращаются» существованию актом суждения — 2-й операцией духа, к-рая утверждает существование. При всей дальнейшей концептуализации метафизической интуиции бытия, выявляя бытие «в его собственной ценности», интеллект выявляет и акт существования. «Бытие не просто то, что есть суть вещи, но также и сам акт их существования» (Там же. С. 24).

Важным понятием в метафизике М. является понятие субъекта (suppositum): «В мире существования есть лишь субъекты... и то, что приходит от них в бытие». Субъект обладает сущностью, субъект осуществляет акт существования, бытийствует. Объективируя субъекты, человек познаёт их, но никогда не сможет их познать до конца, поскольку в силу своего индивидуального существования они «представляют для нас неисчерпаемый источник знания» (Там же. С. 43). Только сам человек дан себе не как объект, а как субъект, и Бог знает человека в его субъективности.

Вершиной метафизики является познание Бога как причины бытия: «Метафизика... есть естественная теология» (Там же. С. 113). М. воспроизводит 5 путей доказательства бытия Бога, предложенных Фомой Аквинским, прибавляя к ним 6-й, к-рый исходит из нашего опыта быть мыслящими существами. В некой первичной интуиции мыслящее «Я» познаётся как нечто, чье существование должно выходить за пределы времени. При этом необходимо признать, что «дух может исходить только от духа, мысль может происходить только от мысли», из чего следует утверждение существования «мысли в чистом акте, от которой происходит всякая мысль» (Œuvres complètes. 1985. Vol. 10. P. 66). М. говорит и об иных путях познания Бога — путях практического интеллекта: через опыт искусства и поэзии и через моральный опыт, когда человек, создавая прекрасное произведение или осуществляя благой выбор, устремляется, не зная того, к самой Красоте или Благу. Если эти способы приближения к Богу суть «дофилософские», то мистическое познание Бога стоит выше философского, рационального познания.

Этика, согласно М., будучи знанием спекулятивно-практическим, не является сугубо философской дисциплиной. Поскольку человек не находится в состоянии чистой природы, он должен быть рассмотрен в его «экзистенциальном бытии», с учетом всех сторон его деятельности. Но более важно, чтобы моральный философ принимал во внимание, что человек есть существо, с одной стороны, падшее, с др. стороны — наделенное благодатью и стремящееся к своей предельной вневременной цели. Иначе говоря, та нравственная философия, к-рая действительно соответствует своему объекту, «тяготеет к богословию» (Знание и мудрость. 1999. С. 158). Но, подчиняясь ему, она тем не менее не изменяет своему специфическому методу.

Признание того, что предельная цель человека лежит вне его земной жизни, служит одним из тех положений, на к-рых основывается политическая философия М. Др. таким положением является различение понятий *индивида* и личности (см. в ст. *Лицо*). Как индивид человек является частью материального космоса и политического целого. Как личность он есть целое, стоящее по своей ценности выше всего материального мира и любого об-ва. Это должно учитывать гос-во, цель которого заключается в обеспечении наиболее благоприятных условий для духовного и нравственного развития личности.

Целостный взгляд на человека М. именовал «интегральным гуманизмом». На основе этого понятия им был выстроен проект «христиански инспирированного общества», к-рое могло бы усилиями христиан прийти на смену совр. общественным системам. «Интегральный гуманизм» противопоставлялся М. «антропоцентрическому гуманизму», зародившемуся еще в эпоху Возрождения и определяющему облик совр. зап. цивилизации. «Беда классического гуманизма в том, что он был антропоцентричен, а не в том, что он был гуманизмом» (Философ в мире. 1994. С. 68). Если теоцентрический христ. гуманизм говорит о том, что Бог есть центр человека, то антропоцентрический гуманизм, предполагающий натуралистическую концепцию человека, утверждает, что сам человек есть центр человека. Лишая его Бога, антропоцентрический гуманизм на деле «расчеловечивает» человека. В своей крайней, атеистической форме антропоцентризм разрушителен для цивилизации. М. считал, что совр. мир может быть преобразован в самых своих основах. Конкретный исторический идеал нового христ. мира (nouvelle chrétienté) предполагает признание различия временного и надвременного порядка существования человека. Хотя временный порядок подчинен надвременному, он обладает автономией. Его преобразование — задача христиан новой эпохи, к-рая возникнет благодаря героизму «новой святости». Это не будет, по мысли М., святость святых или отшельников. «Ее можно охарактеризовать прежде всего как святость и освящение мирской жизни (vie profane)» (Œuvres complètes. 1984. Vol. 6. P. 430–431).

М. выделяет 3 ключевых аспекта концепции новой христ. цивилизации. 1. Эта концепция общинная (communautaire), т. е. признаётся, что «собственной... целью гражданского общества и цивилизации является общее благо, отличное от простой суммы индивидуальных благ и высшее по отношению к благу индивидуума, поскольку он является частью социального целого». Но «это временное общее благо не есть высшая цель», оно подчинено вневременному благу личности. 2. Отсюда проистекает персоналистический аспект, или признание того, что общее земное благо есть цель промежуточная (infravalente), предполагающая верховенство вечности как высшей цели человеческой личности. Любое посягательство на примат личности по отношению к индивидуальности отсылает, как считает М., к тем политическим концепциям, в которых «политическое целое требует для себя всего человека полностью» (коммунизм, фашизм) (Ibid. P. 443–445). 3. Перегринальный аспект состоит в представлении о том, что земной град есть общество людей, не осевших на определенном месте, но странствующих. Отсюда понимание того, что в земной жизни человек не должен успокаиваться вплоть до самой смерти. Осознание того, что мир никогда не будет идеальным в силу человеческой греховности, не должно приводить к бездействию.

Христианин призван, по убеждению М., к неустанному преображению мира.

В своих работах М. развивает традицию философии естественного права. Он различает 4 вида права: вечный закон, естественное право, право народов и позитивное право. Вечный закон — это право Бога, Который есть «чистая Справедливость». От Него исходит естественное право, являющееся законом только в силу своей причастности вечному закону. Естественное право определяется как некий «порядок или последовательность, которые человеческий разум способен открыть и в соответствии с которыми человеческая воля должна действовать, дабы привести себя в соответствие с сущностными и необходимыми целями человеческого бытия» (Человек и государство. 2000. С. 83). М. выделяет 2 существенных элемента в естественном праве: онтологический и гносеологический. Первый имеет в виду связь естественного закона с целью, присущей природе человека, из чего следует универсальность закона, поскольку все люди обладают одной природой. Многообразие же правовых систем мы можем объяснить, если будем учитывать гносеологический элемент, который состоит в том, что естественный закон, будучи неписаным, познаётся не рациональным путем, а через склонность или соприродность, и степень его познания зависит от уровня развития морального сознания. «Право и знание о праве — две разные вещи» (Там же. С. 87), и знание это может разниться в зависимости от конкретной страны или исторической эпохи.

Право народов, или общий закон цивилизации, познаваемый через концептуализацию, является расширением естественного закона с учетом конкретных условий социальной жизни. Он рассматривает человека как социальное существо (напр., члена гражданского об-ва). Он так же универсален, по крайней мере настолько, насколько универсальны сами установления цивилизованной жизни. Позитивное право — это система законов, действующих в конкретном об-ве.

По убеждению М., естественные права человека неотъемлемы, потому что они основаны на человеческой природе, но фундаментом об-ва являются не они, а общее благо, с которым они связаны. Поэтому между правами существует иерархия: чем теснее связь с общим благом, тем более важными и неотъемлемыми являются права (напр., при отчуждении права на жизнь общее благо не может не пострадать).

Демократическая форма общественного устройства исходит из признания естественных прав человека. Отношение М. к демократии менялось от настороженного в ранний период творчества до полного приятия. Он считал, что «в своем основном принципе... этот идеал общественной жизни... исходит из евангельского вдохновения и не может без него поддерживать свое существование» (Œuvres complètes. 1988. Vol. 7. P. 714). Поскольку подлинным суверенитетом, т. е. естественным, абсолютным и неотъемлемым правом на верховную власть, обладает только Бог, то «никакой человек и никакая особенная группа людей сами по себе не имеют права управлять другими людьми. Правители получают это право» от Бога «через согласие и волю народа... и именно в качестве... представителей руководят множеством, направляя его к общему благу» (Ibid. P. 730 et sqq.).

В эстетике М. интересовала прежде всего природа искусства и поэтического познания. Творчество есть «производящее действие», соотносящееся не с интересами художника, а с самим создаваемым произведением. Искусство есть добродетель, или habitus, практического интеллекта, стремящаяся к созиданию. Она не является теоретической активностью. Цель ее — созидание прекрасных вещей, а художник — тот, кто стремится к такому созиданию.

Хотя прекрасное познаётся человеком через чувства и при этом не задействована абстрактивная способность разума, тем не менее красота — это то, что восхищает разум. Красота не есть нечто субъективное и относительное, она всегда связана с цельностью, соразмерностью и «сиянием», или ясностью. Она относительна в том лишь смысле, что «зависит от природы и цели произведения и от внешних условий ее проявления» (Избранное. 2004. С. 462). Красота и искусство связаны не только с миром, но и с духовным опытом. В конечном счете творческая активность связана с Творцом и имеет отношение к *трансценденталиям* блага, истины и единства.

Художественная активность, как считал М., предполагает *свободу*. Но свобода не может быть абсолютной, ибо в конечном итоге она подчинена *истине*. Когда М. говорит о независимости художника от политики или религ. авторитета, он отвергает и то, что художник ответствен только перед самим собой, ведь «творческое «Я» умирает для самого себя, чтобы жить в произведении» (Творческая интуиция. 2004. С. 132). Творческое, поэтическое познание — «это аффективное знание через соприродность», через творческую интуицию, в к-рой мир вещей и субъективность поэта неразрывно соединяются благодаря специфической «одухотворенной эмоции».

Соч.: *Maritain J., Mounier E.* Correspondance: (1929–1939). P., 1973; Œuvres complètes de *J. et R. Maritain*. P.; Fribourg, 1982–2008. 17 vol.; *Gilson É., Maritain J.* Correspondance, 1923–1971. P., 1991; *Journet Ch., Maritain J.* Correspondance. Fribourg; P., 1996–2008. 6 vol.; *Maritain J., Simon Y.* Correspondance. Tours, 2008–2012. 2 vol.; *Lubac H., de, Maritain J.* Correspondance et rencontres. P., 2012; ***рус. пер.:*** Метафизика и мистика // Путь. П., 1926. № 2. С. 88–100; Работы Ж. Маритена по культурологии и истории мысли: Реф. сб. / Сост.: Р. А. Гальцева. М., 1990. Вып. 1; 1992. Вып. 2; Ответственность художника / Пер., примеч.: С. С. Аверинцев, Р. А. Гальцева // Самосознание европ. культуры XX в.: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. обществе. М., 1991. С. 171–207; Письма к Н. А. Бердяеву (1926–1936) / Пер.: Н. Л. Трауберг // Путь: Междунар. филос. ж. М., 1992. № 2. С. 333–346; Философ в мире / Пер.: Б. Л. Губман. М., 1994; О человеческом знании / Пер.: А. В. Апполонов // ВФ. 1995. № 5. С. 106–117; Знание и мудрость / Пер.: Л. М. Степачев. М., 1999; Человек и государство / Пер.: Т. П. Лифинцева. М., 2000; Жорж Руо / Пер., коммент.: С. А. Дзикевич // Совр. западноевроп. и амер. эстетика.: Сб. ст. М., 2002. С. 124–138; Предисловие к кн. «Леон Блуа: Пилигрим Абсолюта» / Пер., коммент.: С. А. Дзикевич // Там же. С. 138–158; Избранное: Величие и нищета метафизики / Сост.: Р. А. Гальцева; пер.: В. П. Гайдамака. М., 2004; Творческая интуиция в искусстве и поэзии / Пер.: В. П. Гайдамака, И. А. Осиновская. М., 2004; От Бергсона к Фоме Аквинскому: Очерки метафизики и этики / Пер.: В. П. Гайдамака. М., 2006.

Лит.: *Bars H.* Maritain en notre temps. P., 1959; *idem.* La politique selon J. Maritain. P., 1961; *Аверинцев С. С.* Жак Маритен, неотомизм, католическая теология искусства // Вопросы лит-ры. М., 1968. № 10. С. 126–143; *Béneton Ph.* Jacques Maritain et l'Action française // Revue française de science politique. P., 1973. Vol. 23. N 6. P. 1202–1238; *Hanke J. W.* Maritain's Ontology of the Work of Art. The Hague, 1973; *Cottier G.* Le concept d'idéal historique concret chez J. Maritain // Nova et Vetera. Fribourg, 1981. T. 56. N 2. P. 96–120; *Губман Б. Л.* Кризис современного неотомизма: Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. М., 1983; Understanding Maritain: Philosopher and Friend / Ed. D. W. Hudson, M. J. Mancini. Macon (GA), 1987; Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics: Proc. of the Annual Meeting

of the American Maritain Association, Oct. 29 – Nov. 1, 1987, Montreal / Ed. J. F. X. Knasas. Bellaire, 1988; Jacques Maritain et ses contemporains / Éd. B. Hubert, Y. Floucat. P., 1991; *Поссенти В.* Традиции прав человека и идеи Ж. Маритена // Европ. альманах, 1992. М., 1992. С. 12–29; *Chenaux Ph.* Paul VI et Maritain: Les rapports du «montinianisme» et du «maritanisme». R., 1994; *Barré J.-L.* Jacques et Raïssa Maritain: Les mendiants du ciel. P., 1995, 2009²; Jacques Maritain en Europe: La réception de sa pensée / Éd. B. Hubert. P., 1996; *Floucat Y.* Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel. P., 1996; *idem.* Pour une restauration du politique: Maritain l'intransigeant, de la contre-révolution à la démocratie. P., 1999; *Gross R.* L'être et la beauté chez J. Maritain. Fribourg, 2001; Reassessing the Liberal State: Rading Maritain's «Man and the State». Wash., 2001; *Dougherty J. P.* Jacques Maritain: An Intellectual Profile. Wash., 2003; *Dickès-Lafargue G.* Le dilemme de J. Maritain. P., 2005; *Valadier P.* Maritain a contre-temps: Pour une démocratie. P., 2007; *Duvauchel M.* L'esthétique oubliée de J. Maritain: Un «chemin de poésie et de raison». P., 2009; *Mougel R.* Jacques Maritain et la déclaration universelle des Droits de l'Homme // Cahiers J. Maritain. Kolbsheim, 2010. N 61. P. 65–77; The Maritain Factor: Taking Religion into Interwar Modernism / Ed. J. de Maeyer, R. Heynickx. Leuven, 2010; *Durand J. D.* Jacques Maritain et la nation // Cahiers J. Maritain. 2013. N 67. P. 44–55.

Свящ. Георгий Михайлов

МАРИУ́ПОЛЬСКАЯ ЕПА́РХИЯ, существовала в 1929–1935 гг. с названием Мариупольская и Мелитопольская, в мае—сент. 1943 г. с названием Мариупольская и Приазовская. История Мариуполя (в 1948–1989 Жданов, Украина) началась в 1778 г., когда в устье р. Кальмиус в Приазовье был заложен уездный г. Павловск, который в 1779 г. был переименован в Мариуполь. Город был создан для размещения переселенных из Крыма греков. В 1780–1786 гг. Мариуполь являлся резиденцией митр. Готского и Кафского (Готфийского и Кефайского) св. *Игнатия (Газадини (Гозадино))*, возглавившего переселение христиан из Крыма в Россию; в 1779 г. святитель перешел в юрисдикцию Русской Церкви из К-польского Патриархата. 21 мая 1779 г. имп. Екатерина II подписала жалованную грамоту, согласно к-рой выходцам из Крыма даровались свободы и привилегии; в грамоте закреплялись положения указа императрицы Синоду от 14 марта 1779 г. об особых правах митр. Игнатия как автономного архиерея с экстерриториальной юрисдикцией над греч. переселенцами Приазовья и Причерноморья, к-рому предписывалось «состоять по смерть беспосредственно под Синодом». В 1779 г. был учрежден Мариупольский греч. у. Азовской губ., преобразованный 22 янв. 1784 г. в Мариупольский греч. округ, был создан Мариупольский греч. суд — орган, выполнявший адм., полицейские и судебные функции.

В апр. 1780 г. митр. Игнатий переселился из *Самарского Пустынного во имя святителя Николая Чудотворца монастыря,* где он жил в 1779–1780 гг., в устье Кальмиуса, где началось строительство Мариуполя. Первым храмом нового поселения стала каменная ц. во имя св. Марии Магдалины. В 1780–1782 гг. возводился главный храм Мариуполя — Харалампиевский собор, освященный митр. Игнатием 22 апр. 1782 г. (находился в черте Мариуполя, на территории совр. пос. Мирный). В нач. 80-х гг. XVIII в. в окрестностях Мариуполя по инициативе митр. Игнатия стал строиться муж. мон-рь во имя вмч. Георгия, на к-рый собирались пожертвования во всех греч. поселениях края. После смерти свт. Игнатия в 1786 г. строительство обители прекратилось. Позже на месте мон-ря в здании «митрополитского (Игнатиевского) подворья» было размещено муж. Мариупольское ДУ с домовым храмом вмч. Георгия.

После кончины митр. Игнатия Готская и Кафская епархия прекратила существование, вместо нее в 1787 г. было учреждено полусамостоятельное Феодосийское и Мариупольское викариатство Славянской и Херсонской (позже Екатеринославской и Херсонской) епархии (см. *Днепропетровская и Павлоградская епархия*) с кафедрой в Феодосии (см. в ст. *Кафское викариатство*). Викариатство упразднили в 1799 г. Императорским указом от 20 июня 1808 г. для греч. церквей было создано Мариупольское греч. духовное правление, к-рое возглавил свящ. Павел Дмитриевский, настоятель Мариe-Магдалининской ц. на окраине Мариуполя (ныне пос. Агробаза). 15 сент. 1820 г. начало работу 2-классное городское приходское уч-ще для греков, просуществовавшее до 1825 г. Преемником приходского стало Мариупольское уездное ДУ, располагавшееся в 1825–1831 гг. в церковном доме в с. Сартана, в 1831–1855 гг.— в здании на окраине Мариуполя, с 1857 г.— в бывшем митрополичьем подворье в центре Мариуполя. В 1910 г. в Мариуполе открылось епархиальное женское ДУ — 2-е в Екатеринославской губ., при нем в 1911 г. начала работу образцовая одноклассная церковноприходская школа. Оба уч-ща в Мариуполе просуществовали до 1918 г.

В 1912 г. духовенство выступило с инициативой создания на базе *Таганрогского викариатства* самостоятельной Таганрогско-Мариупольской епархии для усиления антисектантской миссии среди донских казаков и приазовских греков, однако Синод данную инициативу не поддержал.

С 1919 г. существовало полусамостоятельное Мариупольское и Бердянское викариатство Екатеринославской епархии. Мариупольским архиереем стал еп. Андрей (Одинцов). В 1923 г. в ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* он был судим по обвинению в сокрытии ценностей, что стало причиной перехода его в *обновленчество;* в том же году он стал «епископом Таганрогским», викарием раскольнической Донецкой епархии. В 1925–1927 гг. в документах упоминается прот. Павел Андреев, уполномоченный по управлению правосл. Мариупольским вик-ством. В составе обновленческой Äîíåöêîé епархии было образовано Мариупольское вик-ство, к-рое возглавил уездный уполномоченный *«Живой церкви»* прот. Георгий Доманицкий. Обновленческой Мариупольской епархией управляли: Августин Разумовский (1925–1926), Макарий Быстров (1926–1927), Амвросий Нагорский (1927–1928), Иоанн Славгородский (1928–1930), Рафаил Прозоровский (1930–1935). В Мариупольской округе с 1928 г. были учтены 53 общины РПЦ, 42 прихода обновленцев.

Точная дата образования самостоятельной канонической М. е. неизвестна, очевидно, она была организована приблизительно тогда же, когда из Александровского вик-ства Днепропетровской епархии была образована самостоятельная Александровская и Павлоградская епархия,— в 1927 г. (см. *Александровское и Павлоградское викариатство*), которой управлял еп. Стефан (Андриашенко). О существовании самостоятельной М. е. говорится в документе от 21 июля 1929 г., в к-ром Полтавский еп. *Сергий (Гришин)* назван временно управляющим М. е. Он издал распоряжение о переводе настоятеля Троицкого храма в с. Гуляйполе Запорожского окр. прот. Александра Лоскутова в Николаевский собор в г. Запорожье. К 15 мая 1930 г. М. е.

перешла в ведение экзарха Украины архиеп. сщмч. *Константина (Дьякова)*. Последний в своем заявлении от 15 мая 1930 г. в Мелитопольское окружное управление НКВД указывал следующее: «В делах управления подведомственного мне Мелитопольского округа Мариупольской епархии возникла необходимость в назначении наблюдателя по делам всего Мелитопольского округа» (ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 3. Д. 1961. Л. 74). На эту должность был назначен прот. Николай Улович, настоятель прихода в пос. Б. Токмак Мелитопольского окр. В принятом Синодом Русской Церкви «Положении об областных преосвященных» от 12 марта 1934 г. указано, что самостоятельный статус ранее был предоставлен и продолжает сохраняться за М. е., охватывающей территорию Донецкой обл. (в к-рую входила не только нынешняя Донецкая, но и почти вся совр. Луганская обл. Украины). Кафедрой М. е. являлся Харалампиевский собор, построенный в 1845 г. в рус. стиле по проекту архит. П. Македонского на месте прежнего греч. храма.

Главной святыней Харалампиевского собора была явленная рельефная икона вмч. Георгия, привезенная греч. переселенцами из крымского *Балаклавского во имя великомученика Георгия Победоносца монастыря* (с 1965 хранится в Национальном музее изобразительного искусства Украины в Киеве). В Рождество-Богородичном храме в Мариуполе особо почиталась чудотворная икона святых Космы и Дамиана, также происходившая из Крыма. До 30-х гг. XX в. в Успенском храме в Мариуполе находилась местночтимая чудотворная Мариупольская икона Богоматери «Одигитрия», образ был утрачен после разрушения храма, сохранились чтимые списки.

К 1938 г. все храмы Мариуполя были закрыты. 6 марта 1930 г. президиум Мариупольского горсовета постановил закрыть в числе первых 4 крупнейших храма города: Харалампиевский собор, Константино-Еленинскую, Марие-Магдалининскую и Рождество-Богородичную церкви. В апр. 1937 г. Харалампиевский собор был взорван. Последней в Мариуполе упразднили в сент. 1937 г. кладбищенскую ц. во имя Всех святых. Настоятель храма свящ. Михаил Арнаутов был арестован, расстрелян в марте 1938 г.

В окт. 1941 г., после начала немецко-фашистской оккупации, в условиях увеличения числа приходов на территории бывш. М. е. были образованы окружные церковные управления: в Мариуполе, Бердянске и Мелитополе. Мариупольский р-н по оккупационному делению относился к существовавшему краткое время Юзовскому генеральному округу рейхскомиссариата Украина. В его составе были образованы Мариупольский городской округ и Приазовский сельский округ с центром в пос. Будёновка (ныне г. Новоазовск Донецкой обл.), предназначенный для заселения нем. колонистами. С дек. 1942 г. Мариуполь состоял в Донецкой военной зоне с центром в г. Юзовка (Сталино, ныне Донецк), которая переняла функции гражданской администрации из-за усиления боевых действий. В авг. 1942 г. в качестве епископа Таганрогского и Приазовского в юрисдикции Автономной УПЦ был утвержден *Иосиф (Чернов)*, занимавший Таганрогскую кафедру до своего ареста в 1944 г.; приходы Мариуполя вошли в его юрисдикцию. Архиеп. Ростовский *Николай (Амасийский)* стал управляющим приходами Ростовского генерального округа рейхскомиссариата Украина и также вошел в состав епископата Автономной УПЦ.

Не позднее 15 мая 1943 г. была образована самостоятельная Мариупольская и Приазовская епархия, к-рую возглавил архиеп. Николай (Амасийский). Второй кафедрой архиерея в мае 1943 г. стал Бердянск. Статус 2-го кафедрального храма имел собор в честь Рождества Христова в Бердянске, настоятелем которого являлся прот. Вячеслав Попов (Церковне життя в Маріуполі // Світанок: Газ. Бердянськ, 1943, 20 мая). Мариупольская и Приазовская епархия занимала юго-вост. часть оккупационного округа Таврия (центр — Мелитополь) с городами Бердянск и Ногайск (ныне Приморск), к-рые стали центрами благочинических округов. Мелитополь с дек. 1942 г. (по др. данным, с нач. 1943) был центром самостоятельной епархии, к-рую возглавлял Таврийский и Херсонский еп. Серафим (Кушнерук) — правящий епископ для генерального округа Таврия.

Назначение архиеп. Николая в Мариуполь являлось для нем. властей исключением из общего порядка (запрещавшего замещение епископских кафедр). Одной из причин могло быть желание нейтрализовать активно действовавший в Мариуполе с 1942 г. приход *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ), пользовавшийся поддержкой Мариупольской городской управы, к-рую контролировали укр. орг-ции (бургомистром Мариуполя был А. Кальницкий, связанный с ОУН). В 1942 г. также был открыт автокефалистский приход в Бердянске. Настоятелями автокефалистских храмов в Мариуполе и в Бердянске являлись соответственно Киприан Оржицкий и Филипп Мефодовский, тесно связанные с ОУН. Возможно, желанием противостоять автокефалистам было обусловлено решение состоявшегося в Мариуполе в мае или июне 1943 г. съезда духовенства Приазовской епархии о присвоении Николаю (Амасийскому) титула «митрополит Приазовский», что противоречило канонам (единственным митрополитом в Автономной УПЦ был ее предстоятель). Таганрогский еп. Иосиф в показаниях на следствии в 1945 г. сообщил о своих встречах с архиеп. Николаем: «В Мариуполе я имел две встречи с архиепископом Николаем (Амасийским), во время которых были беседы о церковных делах. Архиепископ Николай сообщил мне о своей церковной службе и о том, как его два раза вызывали в гестапо по случаю его высказываний, направленных против немцев» (*Королёва В. В., сост.* Свет радости в мире печали: Митр. Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф. М., 2004. С. 76). В сент. 1943 г. митр. Николай уехал в Румынию, присоединился к Румынской Церкви. М. е. прекратила существование.

Под кафедральный Преображенский храм Мариуполя оккупационные власти передали здание бывш. главной городской синагоги, закрытой в 30-х гг. XX в. Собор действовал до нач. 50-х гг. XX в. В собор из Мариупольского краеведческого музея были переданы мощи свт. Игнатия (Газадини); они почти полностью были уничтожены пожаром в сент. 1943 г., при отступлении немцев из города. В пределах совр. Мариуполя в период оккупации действующими стали 9 храмов: Преображенский собор (в бывш. синагоге), Покровский (греч.) храм на Гамперском спуске, Покровский храм в Орджоникидзевском р-не, Успенский

в предместье Марьино Село (Марьинск), Георгиевский в пос. Сартана, Рождество-Богородичный в пос. Талаковка, Ильинский в пос. Ст. Крым Ильичёвского р-на, Николо-Преображенский храм в Портовском (ныне Приморском) р-не и Николаевский храм в пос. Новоселовка Октябрьского р-на. Из них сохранились в качестве действующих в послевоенные десятилетия 3 последние церкви, остальные были закрыты и почти все разрушены на рубеже 50-х и 60-х гг. XX в.

Во время оккупации были возобновлены приходы в бывш. греч. поселениях (Ильинский в пос. Чермалык (ныне Волновахского р-на), св. Варвары в с. Мелекино Мангушского р-на, Преображенский в г. Волноваха), однако немцы препятствовали возрождению греч. национального самосознания, не разрешали совершать богослужения на греч. языке, настоятелями становились, как правило, священники рус. или укр. происхождения. Оккупационные власти пресекли попытку создания греч. клириком Константином Агапиевым греч. общины при открытом в 1942 г. Покровском храме на Гамперском спуске в Мариуполе, настоятелем церкви стал укр. свящ. Андрей Василенко. В виде исключения настоятелем Георгиевского храма в пос. Сартана был назначен грек, свящ. Стефан Стамбула, а настоятелем храма Рождества св. Иоанна Предтечи в пос. Ялта Мангушского р-на стал грек прот. Василий Греков.

Во время оккупации в пределах М. е. существовали приходы старообрядческой *Белокриницкой иерархии:* в с. Мелекино и в с. Мироновка Приазовского р-на (ныне Запорожской обл.).

13 марта 1944 г. в Сталино состоялся 1-й съезд районных благочинных Сталинской обл., к-рый признал нецелесообразным открытие епископской кафедры в Мариуполе, где собор был разрушен, поэтому участники просили открыть епархию с центром в Сталино и постановили образовать «временное ЕУ по Сталинской обл.» (ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 6. Л. 26). Этим временным органом в марте—мае 1944 г. управлял прот. Иоанн Крещановский из Артемовска, затем его возглавил хиротонисанный 21 мая 1944 г. еп. Ворошиловградский и вик. Днепропетровской епархии (с 1945 епископ Донецкий и Ворошиловградский) Никон (Петин).

После завершения войны часть духовенства Мариуполя была репрессирована. В 1945 г. за антисоветскую пропаганду был арестован бывш. иподиакон архиеп. Мариупольского Николая и секретарь Мариупольского церковного управления грек Василий Мултых, с 1944 г. служивший при еп. Никоне (Петине). Его приговорили к ссылке на 5 лет в Казахстан, после возвращения на Украину Мултых стал священником. В 1946 г. медалями «За доблестный труд в Великой Отечественной войне» были награждены настоятель Покровского храма в Мариуполе свящ. Андрей Василенко и настоятель Преображенского храма в Мариуполе свящ. Симеон Морашко. В 1965 г. ввиду отсутствия архиерея в Донецкой обл. архиеп. Одесско-Херсонский *Сергий (Петров)* ставил перед властями вопрос о рукоположении настоятеля соборного храма в Мариуполе архим. Игнатия (Демченко) во епископа Мариупольского с возможностью осуществления им руководства приходами Донецкой обл. Совет по делам РПЦ ответил отказом. С 1994 г. Мариуполь являлся 2-й кафедрой Донецкой епархии.

14 окт. 1988 г. Совет по делам религий при СМ СССР принял решение о регистрации Никольской общины РПЦ в г. Жданове (ныне Мариуполь) и о проведении реконструкции молельного дома, рядом с к-рым с 1989 г. строился Никольский собор (закончен в 1993). В 2007–2015 гг. шло возведение Покровского собора в Орджоникидзевском (ныне Левобережном) р-не Мариуполя, самого крупного храма на юго-востоке Украины, с 2010 г. он имеет статус 2-го кафедрального храма Донецкой епархии. В наст. время из-за военных действий богослужение совершается только в нижнем храме собора — во имя свт. Игнатия Мариупольского.

Римо-католики и лютеране на территории М. е. В 1831–1872 гг. в Мариупольском у. существовал Мариупольский нем. колонистский округ, в состав к-рого входили 11 лютеранских и 6 римско-католич. поселений, а также ряд немецких хуторов. В 1852–1871 гг. существовал 3-й (Мариупольский) меннонитский округ, объединявший нем. поселения меннонитов. В 1853–1860 гг. для немцев-католиков в Мариуполе был построен костел Успения Божией Матери, разрушенный в 20-х гг. XX в. В 1910–1911 гг. в Мариуполе в колонии Никополь-Мариупольского металлургического завода была сооружена евангелическо-лютеранская церковь, к к-рой относились жители близлежащих нем. колоний. После Великой Отечественной войны все приазовские немцы были депортированы.

В 1996 г. в Мариуполе была зарегистрирована католич. Успенская община, в 2003 г. в Орджоникидзевском р-не Мариуполя открылся храм Ченстоховской иконы Божией Матери, с 2009 г. строится санктуарий с мон-рем паулинов.

В наст. время в Мариуполе действуют 23 общины УПЦ, 3 общины УПЦ (КП), по одной римско-католической, мусульманской и иудейской общине, а также 30 протестант. общин (из них 7 — баптистских, 18 — харизматического толка, 5 — др. направлений).

Арх.: ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 2, 3.
Ист.: *Мултых В. К., прот.* Мои воспоминания. Мариуполь, 2000.
Лит.: *Тимошевский Г.* Духовное и гражданское самоуправление: Православные храмы Мариуполя // Мариуполь и его окрестности. Мариуполь, 1892. С. 95–121; *Яруцкий Л. Д.* Мариупольские храмы вчера и сегодня. Мариуполь, 1991; *Джуха И. Г.* Одиссея мариупольских греков: Очерки истории. Вологда, 1993. С. 40–43; *Дынгес А. А.* Римско-католич. Церковь в Приазовье в нач. XX в. // Летопись Донбасса: Краевед. сб. Донецк, 1994. Вып. 2. С. 107–111; *Лаврів П.* Історія Південно-Східної України. К., 1996; *Гедьо А. В.* Церковна організація грецького населення Маріупольщини (кін. XVIII–XIX ст.) // Новые страницы истории Донбасса. Донецк, 1998. Кн. 6. С. 15–26; *она же.* До питання про церковний устрій маріупольських греків (80 рр. XVIII–XIX ст.) // Грецьке православ'я в Україні: Зб. наук. ст. та мат-лів. К., 2001. С. 70–84; *Якубова Л.* Маріупольські греки: (Етнічна історія): 1778 р.— початок 30-х рр. XX ст. К., 1999; *Ігнатуша О. М.* Конфесії Південної України в 20–30-х рр. XX ст. // Міжконфесійні взаємини на півдні України XVIII–XX ст. Запоріжжя, 1999. С. 106–133; *он же.* Православна Церква за умов державного атеїзму: Перший досвід співіснування в Запорізькому регіоні 1918–1920 рр. // Наук. праці іст. фак-ту Запорізького держ. ун-ту. 2004. Вип. 18. С. 165–173; *он же.* Єпархії та благочиння Українського екзархату Рос. правосл. Церкви у 20–30-х рр. XX ст. // Там же. 2010. Вип. 29. С. 145–152; *он же.* Релігійне життя Запорізького краю під час німецької окупації (1941–1944 рр.) // Там же. 2013. Вип. 36. С. 151–168; Грецьке Православ'я в Україні: Зб. наук. ст. та мат-лів. К., 2001; *Подгайко М. К.* Социально-политическое и духовное сосуществование различных этнических групп Сев. Приазовья // Наука. Релігія. Суспільство. № 1. Донецьк, 2002. С. 178–182; *она же.* Утворення грецького осередку у Північному Приазов'ї наприкінці XVIII ст. // Київська старовина. К., 2010. № 5(345). С. 171–179; *она же.* Ліквідація

Маріупольського грецького суду у другій половині XIX ст. // Схід. 2012. № 6(119). С. 131–137; *Арабаджи С. С.* Повсякденне життя грецького населення Північного Приазов'я кінця XVIII — початку XX ст.: Джерелознавчий аспект. Донецьк, 2012; История мариупольских православных храмов: (По мат-лам изд. «Мариуполь православный») / Сост.: Р. П. Божко. Мариуполь, 2013; *Табунщикова Л. В.* Особенности церк. жизни на территории Ростовской обл. в период немецкой оккупации в годы Великой Отеч. войны // Исторические, филос., полит. и юрид. науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. Вып. 10(60). Ч. 2. С. 175–178.

В. Г. Пидгайко

МАРИУ́ПОЛЬСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Екатеринославской епархии — см. в ст. *Мариупольская епархия.*

МАРИ́Я, Пресв. Дева — см. *Богородица.*

МАРИ́Я [греч. Μαρία; лат. Maria] (I в.), св. равноап. (пам. греч. 30 июня и 28 нояб.— в Соборе Киринских святых), мать ап. *Марка.* В кн. Деяния св. апостолов о М. говорится, что она проживала в Иерусалиме и предоставила свой дом для собраний христиан. Когда Ангел Господень освободил ап. *Петра* из темницы, тот «пришел к дому Марии, матери Иоанна, называемого Марком, где многие собрались и молились» (Деян 12. 12). О М. сказано, что она была матерью упомянутого в НЗ спутника ап. Павла в его 1-м миссионерском путешествии Иоанна Марка, племянника ап. *Варнавы* (Деян 12. 25; 13. 5; Флм 1. 24; Кол 4. 10; 2 Тим 4. 11 — *Fitzmyer.* 1998), отождествляемого в церковном Предании с евангелистом Марком (см., напр.: *Euseb.* Hist. eccl. III 39. 13 — *Левинская.* 2008. С. 173–174). Однако нек-рые поздние церковные авторы рассматривали это отождествление как предположение (см., напр.: *Theoph. Bulg.* Exp. ad Act. 12. 12). М. была состоятельной благодетельницей первохрист. апостольской общины, владелицей богатого дома как одного из мест, где собирались иерусалимские христиане (ср.: Деян 2. 46). Она могла принимать большое число людей, и у нее была как минимум одна служанка, Рода (Деян 12. 13). По всей видимости, она была вдовой, т. к. нигде не упоминается имя ее мужа и отца Марка. Также высказывается предположение, что ее дом мог быть передан ей в наследство или составлял ее приданое, в противном случае владельцем дома должен был выступать ее сын (*Бокэм.* 2015. С. 412).

Дополнительные сведения о М. содержатся в более позднем источнике — «Похвальном слове ап. Варнаве», написанном мон. *Александром Кипрским* (кон. V — нач. VII в.; наиболее вероятно — 2-я пол. VI в.). В нем повествуется, как ап. Варнава уверовал во Христа при виде чудес, совершённых Им в Иерусалиме, и обратил в христианство М. Она отправилась в Иерусалимский храм, где проповедовал Спаситель, упала перед Ним на колени и умоляла Его удостоить ее дом благословения. Господь не только благословил дом М., но и посещал каждый раз, когда приходил в Иерусалим. Здесь, по словам мон. Александра, Христос совершил Тайную вечерю, ап. Фома вложил персты в раны Господа и Св. Дух сошел на апостолов в день Пятидесятницы (Sancti Barnabae laudatio. 1993. P. 91–92). Однако господствующая православная традиция связывает эти события с Сионской горницей. По сиро-яковитскому преданию, дом М. находился на месте совр. ц. ап. Марка в Старом городе, на границе между Еврейским и Армянским кварталами (XII в., на месте визант. постройки). Сиро-яковиты тоже считают, что в нем была Тайная вечеря (*Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 2007. Vol. 3. P. 261, 322–326; *Лисовой Н. Н.* Откровение Св. Земли: Путев. М., 2012. С. 177–178). Мн. совр. исследователи не разделяют мнение, что Тайная вечеря совершалась в доме М. (*Barrett.* 1994. P. 583; *Левинская.* 2008. С. 174). Тем не менее дом М. являлся одной из первых домовых христианских церквей. Высказывалось предположение, что в нем собирались только женщины, т. к. ап. Петр, посетив этот дом, не увидел там ап. *Иакова,* брата Господня, и др. сыновей Иосифа Обручника (Деян 12. 17) (*Witherington.* 1992. P. 582).

Сиро-яковитская ц. ап. Марка в Иерусалиме

М. была родственницей апостолов Варнавы и *Аристовула,* происходивших с Кипра. Степень их родства с М. зависит от толкования относящегося к ап. Марку греч. слова ἀνέψιος (Кол 4. 10), к-рое может означать как двоюродного брата, так и племянника. В наст. время библеисты отдают предпочтение 1-му варианту (*Barrett.* 1994. P. 583; *Fitzmyer.* 1998. P. 488; *Левинская.* 2008. С. 174). Александр Кипрский называет М. теткой ап. Варнавы (Sancti Barnabae laudatio. 1993. P. 91), и это толкование принято в совр. Кипрской Минее (Κύπρια Μηναῖα. 2002. Σ. 190). Тем не менее Х. Бусьяс считает, что М. была сестрой Варнавы и Аристовула и, следов., киприоткой по происхождению (*Μπούσιας.* 2010. Σ. 5). Афанасий (Киккотис), митр. Киринский, основываясь на том, что апостолы Марк и Варнава были двоюродными братьями по муж. линии, и на сообщении Каталога апостолов от 70 Псевдо-Епифания (V–VI вв.), где ап. Марк назван Киринянином (*Schermann Th.* Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata. Lpz., 1907. P. 115), делает вывод, что он мог быть уроженцем *Кирены* (Кирины) только по матери, т. к. родственники, связанные с ап. Варнавой, происходили с Кипра. Т. о., митр. Афанасий считает, что М. род. в Кирене (*Ἀθανάσιος (Κυκκώτης).* 2014. Σ. 18–19).

Память М. отсутствует в визант. и ранних лат. календарях. Она была внесена под 29 июня в Римский Мартиролог, составленный кард. Цезарем Баронием (XVI в.). Его формулировка «На Кипре [память] святой Марии, матери Иоанна, прозываемого Марком» (MartRom. Comment. P. 261–262) вызвала догадки, что она скончалась на этом острове, т. е. скорее всего когда сопровождала в миссионерском путешествии на Кипр апостолов Варнаву и Марка (ActaSS. 1744. P. 476; *Rolla.* 1964. Col. 963).

Из православных авторов первым о М., как о святой, пишет архим. Киприан в «Хронологической истории острова Кипр» и называет

днем ее памяти 29 июня (*Κυπριανός, ἀρχιμ.* Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς νήσου Κύπρου. Ἐνετία, 1788. Σ. 352). Он считает М. дочерью ап. Аристовула и женой ап. Петра, к-рая, согласно «Строматам» Климента Александрийского, приняла мученическую смерть еще при жизни мужа (*Clem. Alex.* Strom. VII 11). Но в тексте «Строматов» не указаны родственные связи жены ап. Петра, архим. Киприан привлек сведения средневизант. агиографических источников, в к-рых сообщается, что дочь ап. Аристовула была замужем за ап. Петром (SynCP. Col. 777; *Van Deun P.* Un Mémoire anonyme sur S. Barnabé (BHG, 226e) // AnBoll. 1990. T. 108, fasc. 3–4. P. 326), и ошибочно отождествил ее с М.

Вслед за архим. Киприаном имя М. внес в книгу, посвященную кипрским святым, Кипрский архиеп. Макарий III (*Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 38). В 2002 г. память М. как святой и равноапостольной была включена под 30 июня в изданную Кипрской Архиепископией Кипрскую Минею (Κύπρια Μηναῖα. 2002. Σ. 189–193; службу М. составил гимнограф Великой церкви иером. Афанасий Симонопетрит), а в 2013 г.— в Собор Киринских святых (*Μπούσιας.* 2014. Σ. 84). Бусьяс причисляет М. к *женам-мироносицам* (*Idem.* 2010. Σ. 25).

Во имя М. освящен парекклисион в ц. ап. Марка, расположенной в р-не Архангелос в Никосии.

Ист.: Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta. Vita Sancti Auxibii / Ed. P. Van Deun, J. Noret // Hagiographica Cypria. Turnhout e. a., 1993. (CCSG; 26).

Лит.: ActaSS. 1744. Iun. T. 5. P. 475–476; *Rolla A.* Maria, madre di S. Marco // BiblSS. 1964. Vol. 8. Col. 962–963; *Witherington B.* Maria (6) // ABD. 1992. Vol. 4. P. 582; *Barrett C. K.* The Acts of the Apostles. Edinb., 1994. Vol. 1; *Fitzmyer J.* The Acts of Apostles. Doubleday, 1998. P. 488; Κύπρια Μηναῖα. Λευκωσία, 2002. Т. 8. Σ. 189–195; *Левинская И. А.* Деяния Апостолов. Ист.-филол. коммент.: Гл. 9–28. СПб., 2008; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2008. Т. 10: Ἰούνιος. Σ. 361–362; *Μπούσιας Χ. Μ.* Ἀποστολικὴ Ἁγία Οἰκογένεια: Συγγενεῖς τοῦ Ἀποστόλου Μάρκου. Λευκωσία, 2010. Σ. 5, 23–26; *Ἀθανάσιος (Κυκκώτης), μητρ.* Πρόλογος // *Μπούσιας Χ. Μ.* Ἱεραὶ ἀκολουθίαι τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἱερομάρτυρος Θεοδώρου ἐπισκόπου Κυρήνης καὶ πάντων τῶν ἐν Κυρήνῃ ἁγίων. Ἀθῆναι, 2014. Σ. 7–37; *Бокэм Р.* Иисус и женщины: Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве. М., 2015.

О. В. Лосева

МАРИ́Я (Мария Иаковлева) (I в.), упомянутая в синоптических Евангелиях мать Иакова и Иосии, ученица и последовательница Иисуса Христа. В Евангелиях от Матфея

Снятие с креста. Роспись крипты базилики в Аквилее. 2-я пол. XII в.

и от Марка она именуется «Мария, мать Иакова меньшего и Иосии» (Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ — Мф 27. 56; Мк 15. 40). В др. местах евангелисты называют ее по имени одного из сыновей: «Мария Иосиева» (Μαρία ἡ Ἰωσῆτος — Мк 15. 47) или «Мария Иаковлева» (Μαρία ἡ Ἰακώβου — Мк 16. 1; Лк 24. 10). По частоте упоминаний в повествованиях о Страстях и Воскресении она — 2-я после *Марии Магдалины* среди последовательниц Христа. У евангелиста Марка М. встречается в сценах стояния у Креста (Мк 15. 40), погребения Спасителя (Мк 15. 47) и возле пустой гробницы Воскресшего Иисуса (Мк 16. 1); у евангелиста Матфея — в сцене у Креста (Мф 27. 56); у евангелиста Луки — в сцене обнаружения пустой гробницы (Лк 24. 10). Исходя из повествования Мф 27 и параллельных текстов др. Евангелий, можно предположить, что евангелист Матфей упоминает в сценах погребения и воскресения Спасителя под именем «другой Марии» также эту М. (Мф 27. 61; 28. 1 — *Bruner.* 2004. P. 801; *Luz.* 2005. P. 580; *Бокэм.* 2015. С. 362). М. выступает в евангельском повествовании как одна из наиболее преданных учениц Христовых: она следовала за Господом во время Его проповеди в Галилее, служила Ему и сопровождала Его в последнем путешествии в Иерусалим (Мф 27. 55–56). Вместе с др. женщинами она стала одной из основных свидетельниц крестных страданий Спасителя, Его погребения и ангельской вести о Его воскресении (Мк 16. 1–9; Мф 28. 8; Лк 24. 9–11).

Учитывая популярность имени Мария, авторы Евангелий описывают М. по именам ее сыновей. Судя по этому наименованию, вероятно, она была вдовой. В иудейской эпиграфике того времени встречаются сообщения о женщинах, называемых по именам сыновей (CIJ, N 948, 1000, 1007, 1061, 1160). По всей видимости, М., как и ее сыновья, была хорошо известна в раннехрист. общине. Описание М. как матери «Иакова младшего» служило, безусловно, для того, чтобы отличить его от др. носителей весьма распространенного имени, в т. ч., вероятно, и от Иакова, брата Господня. По всей видимости, М. была матерью *Иакова Алфеева* (ср.: Мк 15. 40 — *Luz.* 2005. P. 573; *Marcus.* 2000. P. 655) — именно это отождествление следует считать наиболее достоверным (ср. предание об этом у отдельных авторов древней Церкви, напр.: *Beda.* Exp. Act. Apost. 1. 13 // CCSL. Vol. 121. P. 10). Точная идентификация ее др. сына, Иосии, не представляется возможной (*Hagner D. A.* Matthew 14–28. Dallas, 1995. P. 854. (WBC; 2)).

В истории экзегезы образа М. были предложены различные варианты ее отождествления с др. встречающимися в Евангелиях женщинами, основанные на стремлении согласовать описание сцены распятия в Мф 27. 56 (и др. синоптиков) с параллельным повествованием из Ин 19. 25, где на месте М. упомянуты Пресв. Богородица и *Мария Клеопова* (*Marcus.* 2000. P. 655). Подобные предположения отражают тенденцию к гармонизации евангельских персонажей (*Witherington.* 1992). Отождествление М. с Марией Клеоповой, встречающееся в основном у средневек. авторов, выглядит маловероятным, поскольку ставит под сомнение необходимость называть ее по именам известных в раннехрист. общине сыновей (*Бокэм.* 2010. P. 262–263).

Наибольшую популярность, особенно у христ. экзегетов, получило отождествление М. с Пресв. Богородицей. Оно выглядит достаточно правдоподобным, поскольку прежде всего основано на словах Мк 6. 3 «не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сестры?». В основе этой гипотезы также может лежать представление, что

параллельный стих Ин 19. 25 отражает более древнее и достоверное предание по сравнению с содержащимися у др. евангелистов. За редким исключением (напр.: *Gunther J. J.* The Family of Jesus // EvQ. 1974. Vol. 45. P. 30–31; *Gundry R. H.* Mark: A Comment. on His Apology for the Cross. Grand Rapids, 1993. P. 977), отождествление М. с Пресв. Богородицей большинством совр. исследователей отвергается (*Luz.* 2005. P. 573; *Albright W. F., Mann C. S.* Matthew. Garden City (N. Y.), 1978. P. 353). В синоптических Евангелиях М. названа только по именам 2 сыновей или по одному из них, а не 4, как в случае описания Марии, Матери Иисуса (Мф 13. 55; Мк 6. 3), что делает это отождествление весьма сомнительным (*Miller S.* Women in Mark's Gospel. L.; N. Y., 2004. P. 154–155). Слова «другая Мария» у ап. Матфея также служат аргументом против этого отождествления, тем более что у евангелистов была возможность более ясного обозначения Марии, Матери Спасителя (*Bruner.* 2004. P. 798). Нек-рые авторы пытаются согласовать сообщения евангелистов о присутствующих при распятии женах, обращая внимание на то, что в Ин 19. 25 женщины стояли «при кресте», а в Мф 27. 55 говорится, что М. и ее спутницы «смотрели издали» (*Wenham J. W.* The Relatives of Jesus // EvQ. 1975. Vol. 47. P. 8).

Нек-рые совр. исследователи пытаются объяснить наличие 2 наименований М. у евангелиста Марка — «Мария Иосиева» (Мк 15. 47) и «Мария Иаковлева» (Мк 16. 1) — существованием 2 источников, связанных с повествованием о Страстях и Воскресении. Соответственно полное наименование М. в Мк 15. 40 рассматривается как результат объединения этих версий в процессе редактирования (*Miller.* 2004. P. 155). Другое объяснение этих вариантов предполагает, что вначале ап. Марк называет ее по именам обоих сыновей, представив читателю полные сведения (Мк 15. 40), а уже затем упоминает о ней, как об известном персонаже, кратко (Мк 15. 47; 16. 1 — *Бокэм.* 2015. С. 463).

Упоминания о М. весьма редки в святоотеческой традиции, фрагментарные сведения о ней связаны с попыткой свести количество упомянутых в Евангелиях женщин к самым важным персонажам. Кроме того, генеалогические построения средневек. христ. экзегетов были призваны подтвердить учение о приснодевстве Пресв. Богородицы посредством соотнесения известных из предания родных братьев и сестер Иисуса с детьми прав. Иосифа в самых различных комбинациях, включая и упомянутых в Евангелии учениц Христовых. Свт. Иоанн Златоуст полагал, что евангелист в Мф 27. 56 называет «Матерь Его [Христа] Иаковлевой» (*Ioan Chrysost.* In Matth. 88. 2), такое же отождествление М. с Богородицей встречается и у свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss.* In sanct. Pascha) // PG. 46. Col. 633, 648). Но не все авторы были согласны с этой гипотезой: напр., блж. Иероним называл М. сестрой Пресв. Богородицы (*Hieron.* In Matth. 27. 55–56) и, отвергая полностью их отождествление, считал, что под именем этой М. в Евангелиях названа жена Алфея, Мария Клеопова (*Idem.* Adv. Helvid. 13–14). У Евсевия Кесарийского также обнаруживается свидетельство против подобной идентификации, когда он упоминает М. и Пресв. Богородицу как отдельных персонажей (*Euseb.* Ad Marinum. 5 // PG. 22. Col. 945). У Епифания Кипрского при перечислении женщин, стоящих у Креста, наблюдается явное различие между «другой Марией» и Марией Клеоповой (*Epiph.* Adv. haer. 78. 13. 2). У поздних визант. авторов (XI–XII вв.) также присутствуют разные т. зр. Так, блж. Феофилакт Болгарский полагал, что как Марией, так и «другой Марией» евангелисты «называют Богородицу, ибо Иаков и Иосия были детьми Иосифа от прежней его жены. Так как Богородица называлась женою Иосифа, то соответственно этому называлась и матерью его детей, то есть мачехою» (*Theoph. Bulg.* In Matth. 27. 56, 61; *Idem.* In Marc. 15. 41; *Idem.* In Ioan. 19. 25). Др. т. зр. представлена у *Евфимия Зигабена,* к-рый отвергал отождествление М. с Девой Марией, полагая, что «ничто не препятствовало назвать Богородицу Матерью Иисуса, как евангелист и называл Ее весьма часто в предыдущих повествованиях», и считая, «что это была какая-то другая Мария, мать Иакова и Иосии, не сыновей Иосифа, но других, которые были из числа семидесяти учеников» (*Euthymii Zigabeni.* In Matt. 28. 56).

В сир. версии «*Дидаскалии апостолов*» представлено уникальное свидетельство: в списке «учениц» Христовых упоминаются «Мария, дочь Иакова» и «другая Мария» (Didasc. Apost. 15), а в рассказе о воскресении Христовом говорится, что Господь явился Марии Магдалине и «Марии, дочери Иакова» (Ibid. 21). Это является очевидной интерпретацией Мк 16. 1 на основании чтения одной из версий старосир. перевода Евангелия (ркп. Sinait Syr. 30 или Syr^{c}), где М. также названа «дочерью Иакова» (*Kiraz G. A.* Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta, and Harklean Versions. Leiden, 1996. Vol. 2. P. 249).

Др. нехарактерное для всей традиции предание встречается в копт. апокрифе «Книга Варфоломея о воскресении Иисуса» V–VII вв. (Liber Bartholomaei de resurrectione Iesu Christi — CANT, N 80), в котором сказано, что именно эту М. «Иисус освободил от руки сатаны» (Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / Ed. M. Erbetta. Torino, 1975. Vol. 1. Pt. 2. P. 307), т. е. речь идет о ее идентификации с одержимой женщиной (Лк 13. 16).

Из-за разных попыток соотнесения М. с др. св. женами-мироносицами в трудах авторов древней Церкви не сохранилось достаточного количества свидетельств существования уверенной традиции ее почитания в церковном Предании. Почитание М. как святой ограничено в Византии включением в стишные Синаксари под 19 июня памяти «Святой мироносицы Марии, матери Иосии, в мире» и посвященного ей двустишия (Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 757–758; Синаксарь Vlatad. 53, XV в.— *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 344). Однако эти сведения не вошли в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и в совр. календари Греческих Церквей. При переводе стишного Синаксаря на слав. язык имя М. было внесено в стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 46) и впосл. заимствовано оттуда митр. Макарием при составлении ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 231 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память М. под 19 июня отсутствует.

В XVI в. кард. Цезарь *Бароний* внес в составленный им Римский Мартиролог под 25 мая память перенесения и обретения мощей М., к-рое состоялось в 1209 г. в г. Вероли (Италия). В ордене кармелитов

под этой же датой совершалось торжественное поминовение М. вместе с Саломеей (MartRom. Comment. P. 206–208; ActaSS. Mai. T. 6. P. 2; ср.: BHL, N 3427–3436).

Лит.: *Blinzler J.* Die Brüder und Schwestern Jesu. Stuttg., 1967; *Witherington B.* Mary. 4 // ABD. 1992. Vol. 4. P. 582; *Saxer V.* Maries, the Three // EEC. Vol. 1. P. 524–525; *Marcus J.* Mark 8–16. N. Y., 2000. (ABYC; 28); *Bruner F. D.* Matthew: A Comment. Vol. 2: The Churchbook (Matthew 13–28): Rev. and exp. ed. Grand Rapids (Mich.), 2004; *Luz U.* Matthew 21–28: A Comment. Phil., 2005. P. 580; *Бокэм Р.* Иисус и женщины: Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве. М., 2015.

А. Е. Петров

МАРИ́Я († между 1437 и 9.06. 1439), св. блгв. кнг. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), жена заозерского св. блгв. кн. *Димитрия Васильевича,* мать прп. *Иоасафа* Каменского. Основные сведения о М. сохранились в памятниках ростовского летописания кон. XV в. (Ермолинской и Типографской летописях), в Житиях прп. Александра Куштского и прп. Иоасафа Каменского. Последнее, составленное в кон. XV — 1-й пол. XVI в., называет князя-инока сыном «благочестивыя великия княгини Марии» (Святые подвижники. 2005. С. 56). Дата и место рождения М. неизвестны. Исходя из времени рождения ее детей, можно предполагать, что М. род. в нач. 80-х гг. XIV в., замуж вышла в нач. 1400-х гг. По крайней мере в Житии прп. Дионисия Глушицкого не отмечено, что кн. Димитрий Васильевич был женат, когда в 1400–1403 гг. с разрешения князя прп. Дионисий строил на его кубенских землях *Глушицкий в честь Покрова Пресвятой Богородицы мужской монастырь* (Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказ. / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2003. С. 104). В Житии прп. Александра Куштского М. уже упоминается. Здесь рассказывается, что в годы архиерейства Ростовского епископа св. *Дионисия Грека* (1418–1425) прп. Александр, в прошлом монах *Спасо-Каменного в честь Преображения Господня мужского монастыря* на Кубенском озере, которому покровительствовали ярославские князья, основал в устье р. Куштры, в 4 км от княжеской резиденции, находившейся в с. Устье, *Александров Куштский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. Новая обитель стала

Рождество кн. Андрея (в иночестве прп. Иоасаф). Фрагмент иконы «Прп. Иоасаф Каменский, с житием». Нач. XVIII в. (Тотемское музейное объединение)

пользоваться вниманием семьи правителя Заозерья. Согласно Житию, «по времяни же княгиня... Мария нача веру велию имети к Пречистей и к преподобному, посылаше ему ово пития, ово ядения, и он кормяше маломощных» (Святые подвижники. 2005. С. 248). По-видимому, не без помощи М. после 1420 г. прп. Дионисий Глушицкий основал Леонтиевский жен. мон-рь.

В нач. янв. 1435 г. Заозерское княжество во время династической борьбы московских князей за великое княжение подверглось нападению со стороны войск мятежного звенигородского кн. Василия Георгиевича Косого. Он занял с. Устье и захватил казну кн. Димитрия Васильевича. Согласно Ермолинской летописи, в ответ на это правитель Заозерья послал против кн. Василия Косого войско во главе со своим старшим сыном кн. Федором Дмитриевичем. В бою заозерская рать потерпела поражение и была вынуждена отступить. Преследуя ее, Василий Косой захватил на Волочке в плен М., ее невесток и дочь кнж. Софию Димитриевну (ПСРЛ. Т. 23. С. 148). После заключения перемирия угличский кн. *Дмитрий Георгиевич* Шемяка, поддерживавший в этом конфликте сторону Московского вел. кн. *Василия II Васильевича* Тёмного, посватался к дочери кн. Димитрия Васильевича и М. Зимой 1435/36 г. Шемяка, не зная о возобновлении старшим братом военных действий, приехал из Углича в Москву, чтобы пригласить Василия II на свадьбу. Последний, подозревая угличского князя в сговоре с Василием Косым, приказал арестовать Шемяку и отослать «в железах» с приставом, боярином И. Ф. Старковым-Серкизовым, в Коломну. После одержанной победы над войском Василия Косого в битве под с. Скорятиным 14 мая 1436 г. правитель Москвы приказал освободить Шемяку. При заключении 13 июня 1436 г. нового договора с вел. кн. Василием II, кн. Дмитрий Георгиевич, основываясь на завещании («душевной грамоте») заозерского кн. Димитрия Васильевича, добивался, чтобы ему вернули захваченное Василием Косым «приданое», к-рое он получил от своего тестя и М. Впосл. свадьба уже состоялась в Устюге, и после этого события судьбы членов семьи М. стали самым тесным образом связаны с политической деятельностью Шемяки. В честь тещи он назвал свою дочь Марией († 1456; впосл. 1-я жена новгородского и псковского служилого кн. А. В. Чарторыйского).

После гибели своего мужа кн. Димитрия Васильевича († ранее 13 июня 1436), казненного, по одной из версий, в Вел. Устюге по приказу Василия Косого, М. приехала на богомолье в Куштский мон-рь. Поездка состоялась до преставления прп. Александра Куштского († 9 июня 1439). Согласно редакции Жития прп. Александра, сохранившейся в Печатном Прологе, княгиня желала увидеть святого и «дати ему на препитание весь со христианы в память мужа своего» (Святые подвижники. 2005. С. 297). В редакции А Жития прп. Александра, написанной ок. 1575 г., отмечается, что М. «прииде на поклонение к Пречистей и к преподобному благословения ради». Княгиня застала прп. Александра Куштского в церкви, когда святой молился и читал «Давыдовы 100 и 50 псалмов». Княгиня «зря его втай среди церкви обнажена до персей, и ядяху святаго комары и мшыцы». Преподобный, увидев М., «озлобися на ню» и сказал: «О княгини, не подобает ти странничества нашего смотрити, занеже нищъ есмь и странен». М. испросила у святого прощение. Он же «повеле ей свою нищету кормити в дому своем». Подтвердив свое расположение к Куштскому

мон-рю и получив благословение от прп. Александра, М. вернулась домой. Вскоре к М. пришла «скорбь», и она послала «с молением» к святому, чтобы прп. Александр молился за нее. Святой исполнил просьбу М. и вскоре, «проуведев от Бога... о смерти ея», сообщил об этом М. за 20 дней до ее кончины (Там же. С. 249). Согласно Житию прп. Иоасафа Каменского, его мать умерла вскоре после смерти своего мужа и была похоронена в Ярославле (Там же. С. 57).

В Тулуповской редакции Жития прп. Александра Куштского упоминается заупокойный вклад — дер. Горка-Шкуликино, к-рый по душе святого дала М. После смерти М. ее имя было внесено в синодики ряда ростово-ярославских и вологодских церквей и обителей. У М. и кн. Димитрия Васильевича помимо дочери Софии и сыновей Федора и Андрея (в иночестве прп. Иоасаф) был сын Семен, родоначальник князей Кубенских. В кон. XV — сер. XVI в. имя М. включали в свои помянники князья Кубенские, а в сер. XV — 1-й пол. XVI в.— также князья Шемячичи, бывшие вкладчиками известных рус. обителей, в т. ч. *ярославского в честь Преображения Господня мужского монастыря* (ЯИХМЗ. № 15585. Л. 124–124 об., 142; список 1656 г.). Они внесли имя М. в свой помянник, сохранившийся в составе синодика Пафнутиева Боровского мон-ря, настоятель к-рого, прп. *Пафнутий* Боровский, несмотря на запрет Киевского митр. свт. *Ионы*, продолжал поминать во время богослужения кн. Дмитрия Шемяку и членов его семьи.

Канонизация М. совершилась после включения ее имени в Собор Вологодских святых, празднование которому было установлено Вологодским еп. *Иннокентием (Борисовым)* в 1841 г.

Ист.: ПСРЛ. Т. 23. С. 148–149; Т. 24. С. 183; Святые подвижники и обители Рус. Севера. СПб., 2005. С. 56–57, 248–249, 265–266, 297. Лит.: *Верюжский.* Вологодские святые. С. 306–309; Описание о российских святых. № 251–252. С. 120–121; № 257. С. 125–126; *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татарский период с 1238 по 1505 г.: Биогр. очерки. СПб., 1891. Т. 2 (по указ.); *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Сент. С. 71; Окт. С. 181–183; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По «житиям святых»). М., 1966. С. 182; *Ключевский В. О.* Соч.: В 9 т. М., 1987. Т. 1: Курс рус. истории. С. 353–354; *Зимин А. А.* Витязь на распутье: Феод. война в России XV в. М., 1991. С. 124, 235. Примеч. 17.

А. В. Кузьмин

МАРИ́Я, прп. (пам. 26 янв.) — см. в ст. *Ксенофонт, Мария, Аркадий и Иоанн,* преподобные К-польские.

МАРИ́Я, прп. (пам. 18 янв., 28 сент.), Радонежская — см. в ст. *Кирилл и Мария,* преподобные, Радонежские.

МАРИ́Я Георгиевна Виноградова (1886, с. Лихачёво Волоколамского у. Московской губ.— 17.02.1938, полигон Бутово Московской обл.), прмц. (пам. 4 февр., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. Отец умер, когда М. было 2 года, и ее воспитывала мать. Окончила церковноприходскую школу. В 1904 г. поступила послушницей в Скорбященский жен. мон-рь в Москве. После закрытия обители в 1918 г. осталась жить в монастырском жилом корпусе. Зарабатывала на жизнь огородничеством. Впоследствии вступила в артель по пошиву одеял, организованную сестрами закрытого монастыря. В 1929 г. была арестована органами ОГПУ, но через несколько дней освобождена. В том же году артель монахинь была ликвидирована, а они сами выселены из монастырских помещений. М. стала домработницей. В 1933 г. по требованию властей она, как бывшая монастырская послушница, была выселена из Москвы. Проживала в г. Волоколамске Московской обл., работала поденно на огородах. С 1935 г. работала уборщицей, затем сторожем храма в честь Рождества Пресв. Богородицы в с. Возмище (ныне в черте Волоколамска), где подвизались неск. монахинь из закрытых мон-рей. С осени 1937 г. были арестованы один за другим неск. священников Рождественского храма и некоторые монахини, состоявшие певчими в церковном хоре. По словам вызванной в райотдел НКВД свидетельницы, М. говорила в это время, что «священников арестовали ни за что и, вероятно, скоро и ее арестуют, раз монахинь арестовали». 25 янв. 1938 г. она была арестована и заключена в тюрьму в Волоколамске. Отвергла на допросе предъявленные обвинения в «контрреволюционной антисоветской деятельности». Заявила следователю: «Виновной себя не признаю. А если я прикладывала усилия к тому, чтобы больше народа посещали церковь, так я это делала по своим религиозным убеждениям, по вере в Бога и Христа». Была расстреляна на полигоне Бутово по приговору Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 11 февр. 1938 г. и погребена в общей безвестной могиле. Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2008 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 19869.
Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 66; Прмц. Мария (Виноградова) // Московские ЕВ. 2008. № 11/12. С. 175.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРИ́Я Мартиниановна Журавлёва (1869, с. Городец Зарайского у. Рязанской губ., ныне Коломенского р-на Московской обл.— 15.12.1937, полигон Бутово Московской обл.), прмц. (пам. 2 дек., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. В 1886 г. М. поступила в *Брусенский в честь Успения Божией Матери женский монастырь* в г. Коломне. После закрытия монастыря в нач. 20-х гг. жила в Коломне. В 1932 г. М. была выселена из города как «чуждый элемент новому безбожному устроению жизни», но через некоторое время вернулась и стала жить на одной квартире с мон. прмц. Антониной (Степановой). 27 нояб. 1937 г. М. и мон. Антонина были арестованы по обвинению в «антисоветской агитации» и заключены в тюрьму в Коломне. На допросе М. не признала себя виновной и отказалась назвать имена знакомых монахинь. 1 дек. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. М. и мон. Антонина были приговорены к расстрелу. После приговора они были перевезены в Таганскую тюрь-

Прмц. Мария Журавлёва. Фотография. Таганская тюрьма. 1937 г.

му в Москве. М. была казнена на полигоне Бутово и погребена в общей безвестной могиле.

Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 20 апр. 2005 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 20862.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 122; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 4. С. 247–249.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРИ́Я (Лелянова Лидия Александровна; 1874, С.-Петербург — 17.04.1932, Ленинград), прмц. (пам. 4 апр. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Из семьи купца, владельца сургучной фабрики. Когда ей было 3 года, умер отец; воспитывалась матерью и старшими братьями. Училась в жен. гимназии, но незадолго до ее окончания тяжело заболела. На выпускные экзамены ее возили в инвалидном кресле. Несмотря на лечение, болезнь прогрессировала и постепенно привела к практически полному параличу. Больная сохранила только способность говорить, хотя и речь давалась с трудом. С 1909 г. (по др. сведениям, с 1913) она проживала в доме брата Владимира в Гатчине, недалеко от Павловского собора. Вместе с ней находилась младшая сестра Юлия. Обреченная на неподвижность, больная со смирением переносила болезнь как волю Божию. Она была углублена в постоянную Иисусову молитву, стала кроткой, смиренной и сосредоточенной. Долгое смиренное терпение тяжких скорбей очистило душу праведницы, она приобрела дар прозорливости и духовного утешения.

Вначале к болящей приходили только ее знакомые, потом они стали приводить своих знакомых, число посетителей постоянно росло. У ее постели служились молебны, и даже образовался кружок женщин, к-рые пели на молебнах уже не только у нее дома, но и в храмах. В 1-й пол. 1922 г. по благословению Петроградского митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)* Лидия Лелянова была пострижена в монашество с наречением имени в честь св. равноап. Марии Магдалины. Постриг на Гатчинском подворье Пятигорского монастыря совершил архим. Макарий (Воскресенский) из Александро-Невской лавры, благочинный мон-рей и подворий Петроградской епархии. М. имела дар утешения и исцеления скорбящих душ. Каждый день ее посещало множество людей, чтобы испросить совет и молитвы; ей приносили продукты и деньги, которые она раздавала нуждающимся. Приходили не только миряне, но и священники и архиереи. Посетил М. и митр. Вениамин незадолго до своего ареста и казни. Он подарил ей свою фотографию с надписью: «Глубокочтимой страдалице матушке Марии, утешившей, среди многих скорбящих, и меня грешного». В числе посетителей М. были также еп. *Димитрий (Любимов)*, прот. сщмч. *Викторин Добронравов*, архимандриты братья Егоровы — прмч. *Лев* и *Гурий* (впосл. митрополит) и др. Имя М. постепенно сделалось известным далеко за пределами Гатчины. К ней приезжали не только из Петрограда и Москвы, но и из разных концов страны. В кон. 20-х гг. XX в. из-за массовых арестов верующих количество посетителей М. уменьшилось, но в день приходили по 5–10 человек. М. продолжала принимать их, хотя ее болезнь обострилась, любое движение и прикосновение приносили ей нестерпимую боль.

Прмц. Мария Гатчинская. Икона. Нач. XXI в. (Воскресенский Новодевичий мон-рь, С.-Петербург)

В нач. 1932 г. в Ленинграде и Ленинградской обл. ОГПУ провело массовые аресты монахов и монахинь — бывших насельников закрытых мон-рей. В Гатчине были арестованы сестры закрытого Нежадовского мон-ря и Покровского подворья Пятигорского мон-ря. 19 февр. была арестована М. В постановлении об аресте говорилось, что она «участвует в нелегальных сборищах, где читается евангелие, на которые приглашается местное население, и в беседах на религиозные темы, ведет антисоветскую пропаганду». При аресте сотрудники ОГПУ стащили М. со 2-го этажа и далее поволокли по земле, а затем забросили в кузов грузовика. Вместе с М. была арестована и ее сестра Юлия. М. была доставлена в Дом предварительного заключения (бывш. Шпалерная тюрьма), затем помещена в тюремную больницу. На допросе М. подтвердила, что является сторонницей митр. *Иосифа (Петровых)*, и сказала: «Я считаю, что митрополит Сергий напрасно велел молиться за советскую власть,— ей это не нужно. И вообще, пусть за нее молится, кто сам хочет... Я считаю, что за власть молиться нужно в том случае, если это власть». Допрошенные свидетели единодушно показали, что в городе и окрестностях М. все считают святой, наделенной даром прозорливости. 22 марта 1932 г. выездная сессия Коллегии ОГПУ приговорила М. к высылке из Ленинграда сроком на 3 года с прикреплением к месту жительства без права проживания в ряде крупных городов, в центральных областях и в приграничных районах. Еще до высылки она скончалась в тюремной больнице в Ленинграде. Была погребена на Смоленском кладбище неподалеку от часовни блж. Ксении Петербургской. Могила почиталась верующими.

Прмц. Мария (Лелянова). Фотография. Кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в.

Имя М. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода от 17 июля 2006 г. 30 марта 2007 г. мощи ее были перенесены в Павловский собор в Гатчине.

Арх.: УФСБ России по г. С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П–8894.

Лит.: *Польский.* Кн. 2. С. 254–257; *Антонов В. В.* Она имела дар утешения... // Возвращение. СПб., 1995. № 3(7). С. 44–48; *Рябова О.* Прот. Петр Белавский // Моск. журнал. 1997. № 12. С. 43; Синодик СПб епархии. С. 69; СПб мартиролог. С. 150–151; ЖНИР. Апр. С. 27–32.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРИ́Я Ивановна Мамонтова-Шашина (1890, с. Дединово Зарайского у. Рязанской губ. (ныне Луховицкого р-на Московской обл.) — 2.10.1938, Бамлаг НКВД), прмц. (пам.

Прмц. Мария Мамонтова-Шашина с родственниками. Фотография. Нач. XX в.

19 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из семьи крестьянина И. Шашина. Также была известна по девичьей фамилии матери как Мамонтова, поэтому в дальнейшем фактически носила двойную фамилию. Окончила начальную сельскую школу. В 1914 г. поступила в Колычёвский жен. мон-рь, расположенный в 18 верстах от г. Егорьевска Рязанской губ. В 1920 г. после закрытия мон-ря вместе с др. монахинями и послушницами поселилась в Дединове. М. зарабатывала на жизнь рукоделием, изготавливала стеганые одеяла. Пела на клиросе в местном храме и читала Псалтирь по усопшим. В 1930 г. церковь в с. Дединове, при к-рой существовала монашеская община, собирались закрыть за неуплату приходом повышенного налога. Монастырские сестры, и среди них М., собрали необходимую сумму в соседних деревнях, а также ездили в Москву ходатайствовать об отмене решения местных властей по закрытию храма. В результате храм удалось на время сохранить, однако против монахинь начались репрессии. Часть сестер была арестована уже в 1930 г. 1 июня 1931 г. М. также была арестована и заключена в тюрьму в г. Рязани. Отвергла предъявленные ей обвинения в «антисоветской агитации». 28 июня 1931 г. Особая тройка при Полномочном представительстве ОГПУ по Московской обл. приговорила М. к 3 годам ИТЛ. Отбывала заключение в одном из жен. отд-ний Карлага, близ г. Акмолинска в Казахстане. В авг. 1934 г., по отбытии срока заключения, освободилась из лагеря и вернулась в Дединово. Была избрана членом приходского совета. В 1936 г. местные власти закрыли церковь и устроили в ней склад.

24 сент. 1937 г. М. вновь арестовали и заключили в рязанскую тюрьму. Обвинялась в антисоветской и антиколхозной агитации и организации у себя на дому тайных богослужений. Виновной себя не признала, подтвердила лишь то, что давала у себя на дому женщинам-колхозницам для просмотра «панорамы» — фотографии монастырей и храмов. 13 окт. 1937 г. Особая тройка при УНКВД по Московской обл. приговорила М. к 8 годам ИТЛ. В течение года находилась в Москве в Бутырской тюрьме, в окт. 1938 г. была отправлена на Дальн. Восток. 2 окт. 1938 г. М. скончалась в Бамлаге от тягот заключения и была погребена в безвестной могиле. Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода от 17 авг. 2004 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–38133, П–16488.

Лит.: ЖНИР: Моск. Доп. Т. 3. С. 93–96.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРИ́Я Павловна Носова (1872, дер. Дубенка Козельского у. Калужской губ.— 10.05.1938, г. Мариинск (ныне Кемеровской обл.)), прмц. (пам. 27 апр., в Соборе Кемеровских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. В 1893 г. поступила послушницей в *Страстной иконы Божией Матери женский монастырь* в Москве. После его закрытия в нач. 20-х гг. М. и насельницы монастыря, послушницы преподобномученицы Евдокия Павлова, *София Селиверстова, Вера Морозова* и др., поселились как монашеская община в полуподвальном помещении на Тихвинской улице в Москве. Сестры, как и в монастыре, читали молитвенные правила, иногда приглашали к себе на квартиру для служения молебнов священников. М. работала санитаркой. 25 окт. 1937 г. была арестована по обвинению в антисоветской агитации, заключена в Бутырскую тюрьму. На допросе отрицала предъявленные ей обвинения. 19 нояб. того же года Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорена к 10 годам ИТЛ. Была отправлена этапом в распределительный пункт Сиблага в Мариинске. Скончалась там от тягот заключения, была погребена в безвестной могиле.

Прмц. Мария. Икона. Нач. XXI в. Иконописная мастерская Е. Ильинской

Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 27 дек. 2005 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–18155; Информ. центр ГУВД Новосиб. обл. Ф. 34. Д. 17943.

Лит.: ЖНИР. Апр. С. 288–289; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 3. С. 97–98.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРИ́Я Ильинична Портнова (24.01.1888, дер. Верещагино Егорьевского у. Рязанской губ.– 1.11.1937, г. Павлодар, Казахская ССР), прмц. (в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. В 1916 г. поступила послушницей в *Зосимову во имя Святой Троицы и в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» женскую пустынь* Московской епархии. Несла послушание скотницы. После офиц. закрытия в 1920 г. Зосимовой пуст. присоединилась к созданной в обители трудовой артели. В мае 1929 г. зосимовская монашеская община была выселена властями из монастырских помещений. М. вместе с другими монахинями переселилась в соседнюю дер. Архангельское Наро-Фоминского р-на Московской обл. 21 мая 1931 г. она была арестована и заключена в тюрьму в Наро-Фоминске. Проходила по одному следственному делу с 11 др. бывш.

Прмц. Мария и сщмч. Димитрий. Фрагмент иконы «Новомученики Троице-Одигитриевской Зосимовой пустыни». 2006 г. (Зосимова пустынь)

зосимовскими насельницами, которых обвиняли в антисоветской агитации. Ни одна из сестер не признала себя виновной. 29 мая того же года постановлением Особой тройки при Постоянном представительстве ОГПУ в Московской обл. М. была приговорена к 5 годам лагерей с заменой на ссылку в Казахстан на тот же срок. С нояб. 1931 г. отбывала ссылку в Павлодаре. 22 мая 1936 г. по отбытии срока ссылки ей было разрешено проживать в любом месте страны, но она осталась в Павлодаре, где была прихожанкой Воскресенской ц. (возможно, прислуживала в храме). 25 сент. 1937 г. была вновь арестована и заключена в тюрьму в Павлодаре. Проходила по делу «контрреволюционной организации церковников павлодарской Воскресенской церковной общины». Обвинялась в том, что вела антисоветскую агитацию, оказывала материальную помощь ссыльным. На допросе заявила, что «контрреволюционную работу не вела и за другими контрреволюционной работы не замечала», после чего отказалась давать показания. 22 окт. того же года приговорена Особой тройкой УНКВД по Восточно-Казахстанской обл. к расстрелу. Была казнена с осужденными по тому же делу прмц. *Агафией (Крапивниковой)*, мученицами *Александрой Лебедевой* и *Марией Стефани*. Место погребения неизвестно.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ РК по г. Павлодару и Павлодарской обл. Д. 0638.

Лит.: ЖНИР. Янв. С. 593–504; Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. М., 2008. С. 387–389.

МАРИ́Я (Рыкова Мария Сергеевна; 1892, Москва — 27.09.1937, близ г. Чимкента Южно-Казахстанской обл.), прмц. (пам. 15 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Время и обстоятельства принятия монашеского служения неизвестны. Имела начальное образование. В 30-х гг. XX в. проживала в Чимкенте, где 23 июня 1937 г. была арестована по обвинению в «принадлежности к контрреволюционному центру церковников». Проходила по следственному делу с группой сосланных в Казахстан священнослужителей и монашествующих во главе с Омским архиеп. сщмч. *Алексием (Орловым)*. На допросе заявила, что не состояла в контрреволюционной орг-ции и не проводила контрреволюционной работы. 26 авг. того же года Особой тройкой при УНКВД по Южно-Казахстанской обл. приговорена к расстрелу. Была казнена вместе с мон. прмц. *Евдокией (Перевозниковой)* и похоронена в Лисьей балке близ Чимкента в месте массового погребения лиц, репрессированных органами НКВД.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ РК по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455.

МАРИ́Я (Елизавета Юрьевна Скобцова; 8.12.1891, Рига — 31.03.1945, Равенсбрюк, Германия), прмц. (пам. 20 июля в К-польском Патриархате), мон., духовная писательница, общественный деятель. Род. в семье товарища прокурора окружного суда Ю. Д. Пиленко, впосл. землевладельца и ученого-агронома. С 1895 г. семья проживала в Анапе, где у отца были свои виноградники. В детстве каждую зиму Елизавета обычно ездила с матерью в С.-Петербург к близкой родственнице и своей крестной Е. А. Ефимович, через которую познакомилась с обер-прокурором Синода К. П. *Победоносцевым*. Впосл. М. называла его другом детства. С 1905 г. жила в Ялте, где ее отец занимал должность директора Никитского ботанического сада и Никитского уч-ща садоводства и виноделия. В 1906 г. после кончины отца переехала в С.-Петербург. Смерть отца стала для Елизаветы тяжелым испытанием, после к-рого она надолго потеряла веру в Бога. В 1909 г. сдала выпускные экзамены в жен. гимназии М. Н. Стоюниной и поступила на историко-филологический фак-т С.-Петербургских высших жен. курсов (Бестужевские курсы). В 1910 г. вышла замуж за помощника присяжного поверенного Д. В. Кузьмина-Караваева, известного в петербургских литературных кругах. В том же году

Е. Ю. Скобцова. Фотография. 2-я пол. 20-х гг. XX в.

прервала обучение на Бестужевских курсах. Вместе с мужем была активной участницей «Цеха поэтов», посещала литературно-философские собрания в квартире (на «башне») у Вяч. И. *Иванова*, заседания Религиозно-философского общества в С.-Петербурге. Общалась с Н. С. *Гумилёвым*, А. А. *Ахматовой*, М. А. *Волошиным*, А. А. *Блоком*, с которым особенно сблизилась и состояла в длительной переписке. Были опубликованы ее поэтические сборники «Скифские черепки» (1912) и «Руфь» (1916), повесть «Юрали» (1915). Также проявила себя как талантливый художник. В 1913 г. оставила Кузьмина-Караваева и уехала из С.-Петербурга в Анапу (развод был оформлен в 1916).

Поддержала Февральскую революцию 1917 г., вступила в партию эсеров. Подарила свое фамильное имение близ Анапы местным крестьянам с просьбой устроить там школу. В февр. 1918 г. избрана заместителем городского головы Анапы, недолго исполняла обязанности градоначальника. После установления в Анапе советской власти была назначена в апр. 1918 г. Анапским городским советом комиссаром по здравоохранению и образованию. В мае того же года приехала в Москву, участвовала в съезде партии эсеров. После объявления большевиками эсеров контрреволюционной партией находилась на нелегальном положении. В окт. вернулась в Анапу, занятую к тому времени белыми войсками. Была арестована за участие в деятельности советских органов власти, но после протестов ряда общественных деятелей выпущена под залог до суда. В марте 1919 г. военно-окружной суд в Екатеринодаре (ныне Краснодар) приговорил ее к 2 неделям ареста. В том же году вышла замуж за Д. Е. Скобцова, общественного деятеля, в нояб.—дек. 1919 г. председателя Кубанской краевой рады. В марте 1920 г. в связи с приближением Красной Армии эвакуировалась из Новороссийска в г. Поти (Грузия). В кон. того же года переехала в К-поль, в 1921 г. с семьей — в Королевство сербов, хорватов и словенцев.

С янв. 1924 г. проживала в Париже. Воспитывала детей: дочерей Гаяну (1913–1936) и Анастасию (1922–1926), сына мч. Георгия (1920–1944). В 1924–1925 гг. в рус. эмигрантских журналах под псевдонимом Юрий Данилов были опубликованы ее повести «Равнина русская» и «Клим Семенович Барынькин», автобиографические очерки «Как я была городским головой» и «Друг моего детства», а также мемуарно-философское эссе «Последние римляне». Смерть от менингита младшей дочери Анастасии вызвала у Е. Ю. Скобцовой глубокие душевные переживания. Она обрела новый смысл жизни — в служении людям во имя Бога. Е. Ю. Скобцова стала жить отдельно от мужа (церковный развод был оформлен 7 марта 1932). С 1927 г. активно участвовала в деятельности Русского студенческого христианского движения (РСХД), выступала с лекциями и докладами, была делегатом съездов. В 1927 г. была избрана кандидатом в члены совета РСХД, в 1930 г.— разъездным секретарем, с 1936 г. член совета РСХД. Заочно училась в парижском *Православном богословском институте прп. Сергия Радонежского.*

Прмц. Мария (Скобцова). Фотография. 2-я пол. 30-х гг. XX в.

16 марта 1932 г. в храме во имя Сергия Радонежского при Свято-Сергиевом богословском ин-те приняла от митр. *Евлогия (Георгиевского)*, главы *Западноевропейского Экзархата русских приходов Константинопольского Патриархата*, монашеский постриг с именем в честь св. Марии Египетской. Стала одним из организаторов церковной благотворительной и просветительской деятельности в Париже. В 1932 г. основала в Париже по адресу ул. Вильде-Сакс, 9 пансионат (общежитие) для одиноких женщин. В 1933 г. на Виль-де-Сакс были открыты богословские курсы. В 1934 г. пансионат был переведен на новое место на ул. Лурмель, 77, где под рук. М. был организован один из важных центров церковно-общественной жизни русской эмиграции. При общежитии был основан храм в честь Покрова Пресв. Богородицы, действовали курсы псаломщиков, а с кон. 1936 г.— также миссионерские курсы. Кроме того, М. организовала в Париже благотворительную столовую для безработных и дом отдыха для выздоравливающих туберкулезных больных в Нуази-ле-Гран под Парижем. М. лично участвовала в ежедневной работе благотворительных учреждений: ходила на рынок за продуктами, готовила пищу, убирала. Она занималась росписью домовой церкви, вышивала иконы и плащаницы. 27 сент. 1935 г. по инициативе М. было создано благотворительное культурно-просветительское общество «Православное дело». В числе основателей были Н. А. *Бердяев*, прот. С. Н. *Булгаков*, Г. П. *Федотов*. Председателем общества избрали М., почетным председателем стал митр. Евлогий. Выступала в печати со статьями различного содержания, продолжала поэтическое творчество. В 1937 г. в Берлине был издан ее поэтический сб. «Стихи».

Во время второй мировой войны, после нем. оккупации Парижа, продолжала благотворительную деятельность, одновременно сотрудничала с движением Сопротивления. В 1940 г. при столовой на ул. Лурмель был открыт магазин для продажи продуктов нуждающимся по низким ценам. В 1941 г. в связи с арестами русских эмигрантов оккупационными властями М. организовала «фабрику посылок» для отправки необходимых вещей заключенным в лагерь в Компьене. Когда в Париже начали проходить аресты евреев, общежитие на ул. Лурмель стало служить убежищем для скрывавшихся от репрессий, гл. обр. для жен и детей арестованных. В июне 1942 г. М. проникла на велодром, где содержались арестованные семьи, и организовала вывоз 4 детей в мусорных корзинах. 8 февр. 1943 г. гестапо разгромило благотворительный центр «Православное дело» на ул. Лурмель. В тот день был арестован сын М. иподиак. Георгий Скобцов. 9 февр. в заключении оказалась и сама М. Вместе с ней был аресто-

ван настоятель Покровского храма на ул. Лурмель свящ. Димитрий *Клетинин*. Была помещена в пересыльную тюрьму в форте Романвиль близ Парижа. В кон. апр. 1943 г. переведена в жен. концлагерь Равенсбрюк. Известно, что в заключении М. писала стихи, рисовала картины на религ. темы.

Не вынеся тягот заключения, в марте 1945 г. М. тяжело заболела и была приговорена начальством концлагеря к казни в газовой камере. Была казнена и кремирована в числе многих др. заключенных. 16 янв. 2004 г. М. была прославлена Синодом Константинопольской Православной Церкви.

Соч.: Скифские черепки. СПб., 1912; Юрали. Пг., 1915; Руфь. Пг., 1916; Равнина русская // СЗ. 1923. № 19. С. 79–133; 1924. № 20 С. 125–215; Последние Римляне // Воля России. Прага, 1924, № 18/19. С. 103–124; Как я была городским головой // Там же. 1925. № 4. С. 63–80; № 5. С. 68–88; Клим Семенович Барынькин // Там же. № 7/8. С. 3–37; № 9/10. С. 3–38; Жатва Духа. П., 1927; Святая земля // Путь. П., 1927. № 6. С. 95–101; Изучение России // ВРСХД. 1927. № 9. С. 17–19; А. Хомяков. П., 1929; Достоевский и современность. П., 1929; Миросозерцание Владимира Соловьева. П., 1929; В поисках синтеза // Путь. 1929. № 16. С. 49–68; К истокам // СЗ. 1929. № 38. С. 488–500; О юродивых // ВРСХД. 1930. № 8/9. С. 3–13; Рождение в творение // Путь. 1931. № 30. С. 35–47; Социальные сдвиги в эмиграции // Новый Град. П., 1932. № 2. С. 70–74; Социальный вопрос и социальная реальность // Там же. № 4; К делу // Там же. № 5; Крест и серп с молотом // Там же. 1933. № 6. С. 78–81; Истоки творчества // Путь. 1934. № 43. С. 35–48; Православное дело // Новый Град. 1935. № 10. С. 111–115; У гроба отца Александра // Памяти о. Александра Ельчанинова. П., 1935. С. 21–24; Отец Александр как духовник // Там же. С. 56–59; Встречи с Блоком // СЗ. 1936. № 62. С. 211–228; Мистика человекообщения // Круг. 1936. № 1. С. 152–158; Стихи. Берлин, 1937; Испытание свободой // Вестник: Орган церк.-обществ. жизни. 1937. № 1–2. С. 11–15; Под знаменем нашего времени // Новый Град. 1937. № 12. С. 115–122; Под знаком гибели // Там же. 1938. № 13. С. 145–152; Расизм и религия // Русские Записки. П., 1938. № 11. С. 150–157; Оправдание фарисейства // Путь. 1938. № 56. С. 37–46; О подражании Богоматери // Там же. 1939. № 59. С. 19–30; Четыре портрета // Новый Град. 1939. № 14. С. 26–40; Вторая заповедь // Православное дело. П., 1939. Сб. 1. С. 27–44; На страже свободы // Там же. С. 84–95; Мать Мария: Стихотворения, поэмы, мистерии, восп. об аресте и лагере в Равенсбрюк. П., 1947; Мать Мария: Стихи. П., 1949; Равнина русская. СПб., 2001; Типы религиозной жизни. М., 2001; Настоящее и будущее Церкви. Что такое церковность. К., 2010.

Лит.: *Hackel S.* One of Great Price: The Life of Mother Marie Skobtsova. Martyr of Ravensbruk. L., 1965; *Гаккель С., прот.* Мать Мария (1891–1945). П., 1980; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. П., 1948. С. 484–485; *Бердяев Н. А.* Самопознание. П., 1949. С. 299–300; *Варшавский В. С.* Незамеченное поколение. Н.-Й., 1956. С. 292–295; *Эренбург И. Г.* Люди, годы, жизнь. М., 1961. С. 204–205; *Адамович Г. В.* Смерть и время // Русский сборник. П., 1966. Кн. 1. С. 171–182; Е. Ю. Кузьмина-Караваева // Краткая лит. энциклопедия. М., 1966. Т. 3. С. 378; *Кривошеин И. А.* Мать Мария (Скобцова): К 25-летию со дня кончины // ЖМП. 1970. № 5. С. 30–42; *Микулина Е.* Мать Мария. М., 1983; *Шустов А. Н.* Библиогр. указатель лит., филос., публицистич. и худож. произведений Е. Ю. Кузьминой-Караваевой (матери Марии). Томск, 1994; Мать Мария (Е. Ю. Кузьмина-Караваева): Жизнь, творчество, судьба: Конф. к 55-й годовщине со дня смерти матери Марии. СПб., 2000; Е. Ю. Кузьмина-Караваева (Мать Мария): Библиогр. указ. СПб., 2002; *Агеева Л. И.* «Петербург меня победил»: Докум. повествование о жизни Е. Ю. Кузьминой-Караваевой – матери Марии. СПб., 2003; *Обоймина Е. Н.* Свет земной любви: Елизавета Кузьмина-Караваева – мать Мария. М., 2009; *Кривошеина К. И.* Мать Мария (Скобцова): Святая наших дней. М., 2015.

МАРИ́Я (Цейтлин Мария Васильевна; 1869, Ярославль — 15.12.1938, Сиблаг НКВД), прмц. (пам. 2 дек., в Соборе Кемеровских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Из семьи рабочего. В 1886 г. поступила послушницей в *Новодевичий московский в честь Смоленской иконы Божией Матери монастырь*. Здесь же приняла монашеский постриг. В 1922 г. мон-рь был упразднен, а монашеская община изгнана из его помещений. Как и другие монахини, М. поселилась неподалеку от закрытой обители, в доме на Б. Пироговской улице. 22 марта 1938 г. была арестована по обвинению в «контрреволюционной деятельности» и «антисоветской агитации», содержалась в 7-м отд-нии милиции г. Москвы. На допросе она сказала: «Как верующий человек, я смотрю так: всякая власть от Бога и мне безразлично, кто у власти в настоящий момент в Советском Союзе». В то же время не скрывала своего отношения к происходящему в стране: «...пришло тяжелое время, церкви закрывают, верующие недовольны советской властью... советская власть грабит монастыри, закрывает церкви, но скоро они поплатятся жизнью, все тогда узнают, что есть Бог». 3 июня 1938 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. М. была приговорена к 8 годам заключения в ИТЛ. В дек. была отправлена для отбытия заключения в Сиблаг. Скончалась от тягот и лишений, находясь на пересыльном пункте лагеря. Погребена в безвестной могиле. Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 1 окт. 2004 г.

Прмц. Мария. Икона. Нач. XXI в. (Кузбасская митрополия)

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–19432.

Лит.: ЖНИР: Моск. Доп. Т. 3. С. 256–257.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРИ́Я, мц. (пам. 7 июня) — см. в ст. *Валерия, Кириакия, Мария,* мученицы.

МАРИ́Я, мц. (пам. греч. 26 сент., 9 июня) — см. *Фекла, Марианна, Мария, Марфа, Еннафа,* мученицы Персидские.

МАРИ́Я († 18.08.1919, с. Пуза Ардатовского у. Нижегородской губ. (ныне Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл.)), мц. (пам. 5 авг., 23 мая, в Соборе Дивеевских святых, в Соборе Нижегородских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из мордовской крестьянской семьи. Была замужем, но ради служения Богу оставила мужа, к-рого очень любила. Никому не открывала своего имени, потому что муж и родные ее долго искали. Странствовала по св. местам. С 1912 г. как послушница подвизалась у старицы мц. *Евдокии Шиковой* в с. Пуза. Последний год жизни тяжело болела, но не покинула свою наставницу. 18 авг. 1919 г. командование прибывшего в с. Пуза красноармейского отряда приговорило старицу к расстрелу. М. вместе с др. послушницами — мученицами *Дарией Тимолиной* и *Дарией Сиушинской* добровольно разделила участь

мц. Евдокии. Перед смертью приняла причастие от настоятеля Успенской ц. с. Пуза свящ. Василия Радугина вместе с другими мученицами. Была расстреляна с ними на сельском кладбище и погребена в общей могиле.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

В 2001 г. мощи Нижегородских мучениц были открыты и ныне почивают в ц. Успения Пресв. Богородицы с. Суворова.

Лит.: *Дамаскин.* Кн. 1. С. 93–122; Житие, страдания, подвиги, чудеса святых мучениц Евдокии, Дарии, Дарии, Марии в с. Суворово / Св.-Троицкий Серафимо-Дивеевский мон-рь [Саранск; Саров], 2001; *Курякина Д.* Евдокия, Дария, Дария, Мария // Городской курьер: Газ. Саров, 2001. № 34, 23 авг.; Святые мученицы пузовские Евдокия, Дария, Дария, Мария. Мурманск, 2002; *Долганова В.* Житие блж. старицы Евдокии // Мироносицы в эпоху ГУЛАГа / Сост.: П. Г. Проценко. Н. Новг., 2004.

МАРИ́Я, мц. Асийская (пам. 6 февр.) — см. ст. *Марфа и Мария,* мученицы Асийские.

МАРИ́Я, мц. К-польская (пам. 9 авг.) — см. *Иулиан, Маркиан, Иоанн, Григорий, Иаков, Алексий, Димитрий, Леонтий, Фотий, Петр и Мария,* мученики К-польские.

МАРИ́Я [греч. Μαρία], мц. Пергийская (пам. греч. 21 марта). Память М. и посвященный ей канон с акростихом сохранились в рукописи Ath. Laur. Δ 25. Fol. 64. В визант. Синаксарях память М. отсутствует. Время и обстоятельства ее мученичества неизвестны. Пострадала она, видимо, в одно из гонений в г. Перга (ныне на территории иля Анталья, Турция). Автором канона М. в рукописи назван исп. Феофан Начертанный.

Возможно, именно память М. указана у архиеп. Сергия (Спасского) под 20 марта — *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 80.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 295.

МАРИ́Я Николаевна Волнухина (3.03.1876, Москва — 21.10.1937, полигон Бутово Московской обл.), мц. (пам. 8 окт., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из семьи торговца. Была замужем за фабрикантом И. Г. Волнухиным. Вскоре после революции М. потеряла мужа. В 1927 г. все ее имущество было национализировано. В 1932 г. М. была арестована в Москве и приговорена к 3 годам ссылки в Северный край. Отбывала срок ссылки в г. Котлас. После ссылки начала странствовать, не имея определенного места жительства. Среди верующих почиталась за свою подвижническую жизнь и прозорливость. В сент. 1937 г. М. была арестована в Москве и заключена в Бутырскую тюрьму, проходила по групповому следственному делу вместе с Можайским архиеп. сщмч. *Димитрием (Добросердовым),* преподобномучениками архим. *Амвросием (Астаховым),* игум. *Пахомием (Туркевичем),* мон. *Варлаамом (Ефимовым),* диак. сщмч. *Иоанном Хреновым,* мон. прмц. *Татианой (Бесфамильной)* и мучениками мирянами *Николаем Рейном и Надеждой Ажгеревич.* В предъявленных ей обвинениях в «контрреволюционной деятельности» М. виновной себя не признала, отказалась назвать имена помогавших ей людей.

Мц. Мария. Фрагмент иконы «Собор новомучеников и исповедников Российских». 2002 г. Иконописец Н. В. Масюкова (ц. свт. Тихона в г. Московский (в черте Москвы))

17 окт. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. вместе с др. проходившими по делу священниками и мирянами М. была приговорена к смертной казни. Была расстреляна на полигоне Бутово и погребена в общей безвестной могиле. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 20816.

Лит.: *Дамаскин.* Кн. 5. С. 306, 309; ЖНИР: Моск. Сент.—Окт. С. 144, 146, 149.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРИ́Я Федоровна Данилова (25.02.1884, г. Юхнов Смоленской губ.— 12.01.1946), мц. (пам. 30 дек., в Соборе Ростово-Ярославских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из семьи рабочего-ткача. Окончила 2 класса начальной школы. Работала мотальщицей и ткачихой. После

Мц. Мария. Икона. Нач. XXI в. Иконописная мастерская Е. Б. Ильинской

Октябрьской революции 1917 г. была активной сторонницей большевистской власти, в 1918 г. вступила в РКП(б). В 1920 г. полностью изменила свои взгляды, вышла из коммунистической партии и вернулась в гонимую Церковь. Проживала в пос. Гаврилов-Ям (ныне город в Ярославской обл.), семьи не имела, работала на текстильной фабрике, затем разнорабочей в совхозе. Состояла членом приходского совета и исполняла должность церковного старосты местного храма во имя свт. Николая. В 1933 г. первый раз подверглась аресту за «укрытие церковных ценностей». После того как в окт. 1936 г. по решению местных властей была закрыта Никольская ц. в пос. Гаврилов-Ям, М. собирала в поселке и в соседних деревнях подписи верующих под ходатайствами об

открытии храма, ездила с коллективными обращениями в Ярославль и Москву. 10 марта 1937 г. прихожане закрытого храма во главе с М. явились в поселковый совет Гаврилов-Ям и потребовали открыть церковь, но были разогнаны милицией. 25 окт. того же года М. была арестована и 16 нояб. приговорена Особой тройкой УНКВД по Ярославской обл. к 10 годам ИТЛ за участие в «контрреволюционной церковно-повстанческой группировке» и за ведение «погромно-повстанческой пропаганды». Согласно архивной справке, скончалась во время заключения. Обстоятельства и место смерти неизвестны.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. В Николаевском храме в г. Гаврилов-Ям устроен придел во имя М.

Арх.: ГАЯО. Ф. Р-3698. Оп. 1. Д. С-2981.
Лит.: Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Романов-Борисоглебск (Тутаев), 2000. Кн. 3. С. 131–132.

МАРИ́Я Ивановна Дмитриевская (21.02.1879, Москва — 15.12.1937, Павлодар, Казахская ССР), мц. (пам. 2 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из семьи священника. Вышла замуж за священника, у них было 2 дочери. Овдовела. В 30-х гг. XX в. проживала в г. Шуя Ивановской промышленной обл. Она сблизилась с проживавшими в Шуе и Иванове монахинями закрытых к тому времени мон-рей. 27 марта 1937 г. арестована, находилась в заключении в тюрьмах в Шуе и Иванове. Проходила по групповому делу «контрреволюционной группы монашества «Сестричество преподобного Киприана»». 27 июня 1937 г. особое совещание при НКВД приговорило М. к 3 годам ссылки в Казахстан. Отбывала срок ссылки в пос. Майское Бескарагайского р-на Восточно-Казахстанской обл. Проживала вместе с осужденными с ней по одному делу монахинями ивановского Владимирского мон-ря преподобномученицами *Маргаритой (Закачуриной)* и *Тамарой (Проворкиной)*, а также со ссыльной инокиней кирсановского Тихвинского мон-ря прмц. *Февронией (Ишиной)*. Ссыльные женщины создали подобие малой монашеской общины. 3 дек. 1937 г. все они были арестованы как участницы «контрреволюционной группы монашества и церковников» и отправлены в тюрьму в Павлодар. М. обвинили в активном участии в «нелегальных антисоветских сборищах», на которых «организовывалась читка церковных стихов контрреволюционного содержания», а также в оказании помощи ссыльным и «распространении провокационных слухов о преследовании, якобы, религии со стороны Советской власти». На единственном допросе заявила, что антисоветской деятельностью не занималась. 4 дек. 1937 г. Особая тройка НКВД по Восточно-Казахстанской обл. приговорила всех обвиняемых к смертной казни. М. была казнена вместе с соузницами и погребена в общей безвестной могиле.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. 4057-п; Архив ДКНБ РК по г. Павлодару и Павлодарской обл. Д. 01445.
Лит.: Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. М., 2008. С. 391.

МАРИ́Я Антоновна Стефани (1878, г. Одесса Херсонской губ.— 1.11.1937, Павлодар, Казахская ССР), мц. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). В 30-х гг. XX в. проживала в Павлодаре Восточно-Казахстанской обл. Была прихожанкой Воскресенского храма. 23 сент. 1937 г. была арестована и помещена в тюрьму. Проходила по групповому делу о «контрреволюционной организации церковников павлодарской Воскресенской церковной общины». Обвинялась в том, что «проводила контрреволюционную агитацию, участвовала в контрреволюционных нелегальных совещаниях». На допросе заявила, что ничего не знает о существовании при Воскресенском храме контрреволюционной организации и отказалась давать дальнейшие показания. 22 окт. того же года Особой тройкой УНКВД по Восточно-Казахстанской обл. приговорена к расстрелу. Была казнена вместе с осужденными по тому же делу преподобномученицами *Агафией (Крапивниковой)* и *Марией (Портновой)* и мц. *Александрой Лебедевой*.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ РК по г. Павлодару и Павлодарской обл. Д. 0638.
Лит.: ЖНИР. Янв. С. 504; Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. М., 2008. С. 387–389.

МАРИ́Я Андреевна Корепова (9.08.1877, дер. Маурино Вологодского у. и губ.— 40-е гг. XX в.), преподобноисп. (пам. в Соборе Ростово-Ярославских святых, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. До 42 лет жила с родителями. В 1919 г. поступила послушницей в Сохотский Преображенский Севастиановский жен. мон-рь в Пошехонском у. Ярославской губ. В 1927 г., после закрытия обители властями, поселилась в г. Пошехонье-Володарск (ныне Пошехонье). Нанималась на поденную работу, позднее устроилась в больницу санитаркой. 10 нояб. 1936 г. арестована по обвинению в участии в «антисоветской церковной группе». Проходила по одному следственному делу с группой духовенства, монашествующих и мирян Ярославской обл. Не признала себя виновной в «контрреволюционной агитации», не дала показаний против др. подследственных. 15 авг. 1937 г. Особая тройка УНКВД по Ярославской обл. приговорила М. к 5 годам лагерей. В окт. того же года была доставлена в бухту Нагаева на побережье Охотского м. Отбывала срок заключения в Северо-Восточном ИТЛ. 18 мая 1942 г., по отбытии срока заключения, была освобождена, но, видимо, в условиях войны не смогла выехать с севера Дальн. Востока. Скончалась от испытанных в заключении лишений и тяжелых условий последних лет жизни. Согласно архивной справке, в 1949 г. она значилась умершей. Точное время, обстоятельства и место смерти неизвестны.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАЯО. Ф. Р-3698. Оп. 1. Д. С-11473.
Лит.: Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Романов-Борисоглебск (Тутаев), 2000. Кн. 2. С. 119–120.

МАРИ́Я, прав., Устюжская — см. в ст. *Иоанн и Мария,* праведные, Устюжские.

МАРИ́Я (Тучкова Маргарита Михайловна, урожд. Нарышкина; 2.01.1780, Москва — 29.04.1852, Бородинский мон-рь), игум., основательница *Бородинского во имя Нерукотворного образа Спасителя женского монастыря*. Старшая дочь в большой семье подполковника в отставке Михаила Петровича Нарышкина (1753–1825) и его супруги Варвары Алексеевны, урожд. кнж. Волконской (1760–1827). В 1798 г. была выдана замуж за отставного прапорщика лейб-гвардии Измайловского полка

Павла Михайловича Ласунского (1777–1829). Брак продлился лишь неск. месяцев и в 1804 г. по причине неверности супруга был расторгнут. В 1805 г. вышла замуж за полковника Александра Алексеевича Тучкова (Тучков 4-й; род. 7 марта 1777, с 1808 генерал-майор), младшего сына ген.-поручика, действительного тайного советника А. В. Тучкова (1729–1799). В браке с Тучковым родилось трое сыновей: в 1806 г.— мертвый младенец, в 1808 г.— Михаил († 1809 или 1810), в 1811 г.— Николай († 1826).

После окончания военных действий на территории Финляндии (русско-швед. война, 1808–1809) Тучковой было Высочайше позволено отправиться к мужу, с которым она не виделась «другой уже год» (РГВИА. Ф. 26. Оп. 1/52. Д. 432. Л. 146; *Семенищева.* 2012. С. 83–84). Весной 1809 г. Тучкова приехала в г. Або (ныне Турку, Финляндия), где квартировался Ревельский мушкетерский полк, шефом к-рого являлся ее супруг. С этого времени и до начала Отечественной войны 1812 г. она не расставалась с мужем. За год до начала войны, «в дни счастья», она получила откровение. ««Ton sort finira a Borodino» (Твоя судьба будет кончена в Бородине),— раздалось в душе... томило... до события ужасного»,— сообщала она в 1828 г. в письме митр. Московскому свт. *Филарету (Дроздову).*

1 сент. 1812 г. Тучкова узнала о героической гибели супруга в сражении под Бородином (26 авг. 1812). В кон. окт. 1812 г., после оставления неприятелем Московской губ., она в сопровождении казначея *Ферапонтова Лужецкого в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря* иером. Иоасафа приехала на Бородинское поле, чтобы найти тело мужа. Поиски оказались безрезультатными, но по просьбе Тучковой иеромонах творил над павшими заупокойные молитвы.

25 сент. 1816 г. Тучкова обратилась к имп. Александру I: «Потеряв обожаемого мною супруга на поле чести, я не имела даже утешения найти останки его. Сия мысль беспрестанно умножает настоящую причину терзания моего, и ни в чем другом отрады не нахожу, как в предприятии соорудить храм на том священном для меня месте, где пал супруг мой». В янв. 1817 г. император, как и Тучкова, пожертвовал на сооружение церкви 10 тыс. р. Ген. П. П. Ко-

М. М. Тучкова. Портрет. 1820–1826 гг. (Музей-заповедник «Бородинское поле»)

новницын, дивизионный начальник Тучкова, указал место близ средней Семёновской (Багратионовой) флеши, где «он [Тучков] пал мертв и тем запечатлел любовь к Отечеству». Тучкова выкупила у бородинских помещиков 3 дес. земли и, получив от управляющего Московской митрополией еп. Дмитровского *Августина (Виноградского)* грамоту на возведение храма в честь Нерукотворного образа Спасителя, приступила к строительству. 26 авг. 1820 г., в 8-ю годовщину Бородинской битвы, новопостроенный храм был освящен лужецким иером. Иоасафом. В нем была устроена символическая мо-

Игум. Мария (Тучкова). Гравюра с воспроизведением автографа игумении. 1875 г.

гила ген. Тучкова и установлен белый мраморный крест с надписью: «Помяни, Господи, во царствии Твоем Александра, на брани убиенного». Храмовым образом стала полковая икона Ревельского полка, шефом к-рого был Тучков,— Нерукотворный образ Спасителя. Об этой иконе в числе проч. имущества полковой церкви, отправленного перед войной из Виленской губ., где находился его полк, в г. Смоленск, Тучков поручил заботиться жене. При возвращении полку церковной утвари Тучкова попросила оставить икону ей, как драгоценную память о муже.

Похоронив в склепе Спасского храма 15-летнего сына Николая (16 окт. 1826), Тучкова поселилась в небольшом домике-сторожке, построенном напротив храма с дорогими ее сердцу могилами. Постепенно при Спасском храме собралась небольшая община, в 1833 г. получившая статус «Богоугодного общежительного заведения для лиц женского пола, кои, быв обременены нуждами, скорбями, бедствиями и суетою жизни, желают обрести убежище, в котором бы при удовлетворении необходимым потребностям жизни могли проводить тихое и безмолвное житие во всяком благочестии, чистоте и смирении». 4 июля 1836 г. в *Троице-Сергиевой лавре* Тучкова приняла постриг в рясофор с именем Мелания по благословению свт. Филарета (Дроздова), который духовно окормлял ее и устроенное ею общежитие: «Теперь Ваше чадо и Ваша подруга — Спасская обитель». Постриг совершил наместник Троице-Сергиевой лавры архим. прп. *Антоний (Медведев).*

По приглашению Тучковой ежегодно 26 авг. в Бородино съезжалось духовенство из Можайска и окрестных сел, чтобы совершить крестный ход вдоль линии обороны, где она некогда видела «горы человеческих тел, потому что здесь сильнее бились». Постепенно крестный ход стал традиционным. Молитвенное поминовение всех погибших совершалось ежедневно.

В 1838 г. по Высочайшему повелению община была преобразована в Бородинский общежительный монастырь. 23 июля 1839 г. свт. Филарет, освящая новоучрежденную обитель, отметил подвижнический подвиг Тучковой и дал оценку жертвенному служению павших воинов: «Добрая была мысль посвятить храм Богу на месте, где столь многия тысячи подвизавшихся за Веру, Царя и Отечество положили временную

жизнь в надежде восприять вечную. Те из них, которые принесли себя в жертву в чистой преданности Богу, Царю и Отечеству, достойны мученического венца и потому достойны участия в церковной почести, которая издревле воздавалась Мученикам посвящением Богу храмов над их гробами» (*Филарет, митр. Московский и Коломенский.* Соч. М., 1882. Т. 4).

26 авг. 1839 г., на 1-м официальном праздновании Бородинской годовщины, при совершении чина освящения Бородинского памятника имп. Николай I Павлович оценил труды бородинской настоятельницы: «Мы поставили памятник чугунный, а вы предупредили нас, поставив бессмертный христианский памятник» (*Толычева.* 1874. С. 65; *Нарышкин.* 2005. С. 499).

28 июня 1840 г. в Троице-Сергиевой лавре у раки прп. Сергия Радонежского митр. Филаретом инокиня Мелания была пострижена в мантию с именем Мария, на следующий день возведена (по чину рукоположения в *диакониссы*) в сан игумении Бородинского мон-ря.

Летом 1841 г. М. совершила паломническую поездку в Воронеж, к мощам свт. Митрофана Воронежского, и в Киево-Печерскую лавру. По рекомендации митр. Филарета в 1847 г. Бородинский мон-рь посетил архим. св. *Игнатий (Брянчанинов),* оставивший «Воспоминания». «Маргарита прежде всех пришла на кладбище войска русского, чтоб плакать над могилой храброго супруга; принесла туда и прах сына,— отмечал он.— Она дала себе обет печали пожизненной, надела на себя черные одежды с тем, чтоб не снимать их никогда... Бог близок к скорбящим, близок к ним свет Его, близко утешение Его. Маргариту озарило небесное просвещение: она произносит обет иночества, облекается в таинственный образ, принимает новое имя — и уже Мария плачет у Гроба Иисусова... По праву, Мария, ты держишь в руках твоих жезл настоятельства на поле Бородинском».

Практически весь архитектурный ансамбль Бородинского мон-ря сложился при жизни М. Последние 7 лет она занималась подготовкой строительства большого собора, освященного в 1859 г. в честь Владимирской иконы Божией Матери.

В марте 1852 г., предчувствуя скорую кончину, М. посетила Троице-Сергиеву лавру и простилась с наместником архим. Антонием (Медведевым).

М. была погребена в склепе Спасского храма, рядом с сыном. После закрытия мон-ря в 1929 г. и обращения его в коммуну убранство храмов было разорено. В 1992 г. монашеская община была возрождена. В 1994 г. создана экспозиция «Дом-музей игумении Марии». Панихидная память М. совершается 12 мая, сестры Бородинской обители собирают материалы для прославления игумении в лике святых.

Ист.: *Филарет (Дроздов), митр.* Письма к игум. Спасо-Бородинского мон-ря Марии (Тучковой). М., 1868, 2003; *Свербеев Д. Н.* Записки. М., 1899. Т. 1; *Муравьёв А. Н.* Бородино. СПб., 1849; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Воспоминание о Спасо-Бородинском мон-ре // *Он же.* Полн. собр. творений. М., 2002. Т. 4. С. 473–475.

Лит.: *Маслов С. А.* 50-летие Бородинской битвы и Спасо-Бородинский мон-рь. М., 1862; *Толычева Т. [псевд., Новосильцева Е. В.]* Спасо-Бородинский мон-рь и его основательница. М., 1874; *Брайковский А. А.* Мон-рь во имя Спасителя на Бородинском поле и его основательница. М., 1912; Подвижницы Спасо-Бородинского мон-ря. Можайск, 1994; Спасо-Бородинский жен. мон-рь. М., 1999; Жизнеописание игум. Марии (Тучковой) / Спасо-Бородинский мон-рь. М., 2002; *Семенищева Е. В.* «Спас Нерукотворный» Ревельского пехотного полка: Святыня полковая, монастырская, музейная // Эпоха 1812 г.: Исслед., источники, историография. М., 2003. Вып. 2. С. 161–167. (Тр. ГИМ; 137); *она же.* О переписке свт. Филарета и игум. Марии (Тучковой) // Там же. 2010. Вып. 9. С. 244–249. (Тр. ГИМ; 183); *она же.* Неизв. факты биографии М. М. Тучковой в ее переписке // Отечественная война 1812 г.: Источники, памятники, проблемы: Мат-лы XVII Междунар. науч. конф. (Бородино, 5–7 сент. 2011). Можайск, 2012. С. 79–84; *Нарышкин А. К.* В родстве с Петром Великим: Нарышкины в истории России. М., 2005; «Се аз, Господи, игумения Мария»: Сб. мат-лов / Сост.: Е. В. Семенищева. М., 2006; *Семенищева Е. В., Хорошева Е. А.* Двенадцать портретов М. М. Тучковой (игум. Марии) // Отечественная война 1812 г.: Мат-лы XVIII Междунар. науч. конф. (Бородино, 2–4 сент. 2013). М., 2014. С. 90–98.

Е. В. Семенищева, Э. П. Р.

Иконография. Первое известное прижизненное изображение М.— живописный портрет работы неизвестного художника 1-й пол. XIX в. (ГИМ; 1-е воспроизведение: Русские портреты XVIII и XIX ст. / Изд. вел. кн. Николая Михайловича. СПб., 1908. Т. 4. № 201). М. изображена по пояс, в легком повороте фигуры и головы влево; в монашеском облачении, на голове клобук, на груди наперсный крест. Левая рука с четками покоится на балюстраде со стоящей на ней беломраморной вазой (или урной), обвитой плющом. Кисть правой руки лежит поверх левой. Фоном являются темные и густые ветви старой ели. Портрет мог быть написан с натуры в 40-х гг. XIX в.

Из Спасо-Бородинского мон-ря происходит сохраненный одной из насельниц после закрытия обители живописный портрет М., к-рый был написан на рубеже XIX и XX вв. неизвестным художником (Музей-заповедник «Бородинское поле», с 1994 в экспозиции «Дом-музей игумении Марии»). По формату и композиции он близок к прижизненному портрету (с незначительными расхождениями в трактовке фигуры), но представлен на фоне темно-зеленой драпировки, спадающей тяжелыми складками с перил балюстрады; за фрагментом колонны на горизонте розово-голубого неба угадывается Бородинский монумент на батарее Раевского.

Игум. Мария (Тучкова). Портрет. Рубеж XIX и XX вв. (Музей-заповедник «Бородинское поле»)

Меньший по формату портрет М. (ГИМ) выполнен неизвестным художником маслом по картону; вероятно, он указан в каталоге выставки 1812 г. как «масляный портрет игумении Марии, в миру Маргариты Михайловны Тучковой, вдовы Александра Алексеевича Тучкова, убитого в Бородине. Дар Сергея Николаевича Цветкова (московского антиквара.— *Авт.*)». М. изображена сидящей почти в фас, в монашеском облачении, клобуке, с наперсным крестом на золотой цепи. В правой руке держит раскрытую книгу, в левой — четки. Взгляд устремлен на зрителя. Малый формат портрета обусловил его камерный характер. Портрет не мог быть создан ранее нач. 40-х гг. XIX в., т. к. представленная здесь игуменией М. была возведена в этот сан в 1840 г. Существовало неск. копий этого портрета (возможно, авторские повторения), о чем свидетельствуют фотоотпечатки с неизвестных живописных оригиналов, очень близких к нему по композиции. Один из фотоотпечатков хранился в Спасо-Бородинском мон-ре и был воспроизведен на

черно-белой почтовой карточке, изданной мон-рем к 100-летнему юбилею Бородинской битвы. Лицо игумении на нем написано более контурно, хорошо видна спинка кресла, в к-ром она сидит; в рас-

Игум. Мария (Тучкова). Фотопортрет. 40-е гг. XIX в. (Музей-заповедник «Бородинское поле»)

крытой книге читается текст Пс 91 («Благо есть исповедатися Господеви, и пети имени Твоему, Вышний»).

На фронтисписах нек-рых изданий о Спасо-Бородинском мон-ре 2-й пол. XIX в. опубликованы графические портреты М. Небольшой достаточно реалистичный овальный портрет, гравированный на стали неизвестным художником, был размещен в кн. Т. Толычевой «Спасо-Бородинский монастырь и его основательница» (1875). М. представлена погрудно, в $^3/_4$-ном повороте вправо, с легким наклоном головы; под портретом воспроизведен автограф игумении: «Мария грешная». В издании А. А. Брайковского (1885) М. изображена в монашеском облачении, но слишком молодой для 60-летней женщины.

Известны 2 фотопортрета М., отпечатанные с дагерротипов. На подложке фотопортрета из Музея-заповедника «Бородинское поле» («Дом-музей игумении Марии») сделана надпись: «Маргарита Михайловна Тучкова, урожденная Нарышкина. Мать Мария, игумения Спасо-Бородинского монастыря». М. сидит, подперев голову рукой и облокотившись на небольшой стол. Изображение датируется 40-ми гг. XIX в.; автор снимка и местонахождение оригинала неизвестны. «Дагерротипный портрет М. М. Тучковой в монашеском платье, в кресле около стола», хранящийся в фондах ГИМ, датируется 1849–1852 гг.; слева у края овала надпись: «Moscou I. Weingartner» (воспроизведен в кн.: *Сабурова Т. Г.* Портрет в рус. фотографии: Избранные произведения 1850–1910-х гг. из собр. ГИМ. М., 2006).

Практически на всех портретах хорошо видны наперсный крест и четки: крест был подарен М. вел. кнж. Марией Александровной, а четки — имп. Александрой Феодоровной в 1840 г.; после кончины настоятельницы хранились в монастырской ризнице (упом. и описаны в Главной церковной и ризничной описи второклассного Спасо-Бородинского общежительного девичьего монастыря за 1856 г.– ЦГИАМ. Ф. 23. Оп. 641. Д. 54. Т. 2. Л. 3).

В лит-ре кон. XIX — нач. XX в. встречаются упоминания о др. портретах М., на к-рых она представлена как игумения. В имп. дворце в с. Бородине «на письменном столе Ее Величества стоял превосходно нарисованный карандашом и гуашью портрет игумении Марии (Тучковой), принадлежавший императрице Александре Федоровне, супруге Николая I» (ЦГИАМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 76; см.: *Ульянинский Д., Шейнман В.* Бородинское Его имп. Величества имение // Сведения о Бородинском имении). М. лично подарила свой портрет наместнику Троице-Сергиевой лавры архим. Антонию (Медведеву) (*Толычева*. 1975. С. 68). В игуменском доме в Спасо-Бородинском мон-ре хранился «большой портрет Маргариты Михайловны, писанный масляными красками. Она изображена с посохом в одной руке и четками в другой» (*Брайковский*. 1912. С. 61–62; *Борисов*. 1885. С. 21).

Сохранились 2 светских изображения М. На фотографии (ГИМ; экспонировалась в Музее 1812 года в Бородинском зале) с неизвестного живописного оригинала, заправленной в фирменное паспарту фотоателье Карла Фишера на Кузнецком мосту, М.— молодая женщина, сидит в кресле, повернувшись на $^3/_4$ вправо, правая рука лежит на подлокотнике. На ней легкое открытое платье, на правом плече, спускаясь на колени,– темная шаль с каймой. Прическа с короткими локонами и завитками, обрамляющими лицо, соответствует моде нач. XIX в. Облик великосветской дамы дополняют гребень в волосах и жемчужные серьги. Надпись на обороте более поздняя: «Тучкова. От А. А. Тучкова». На миниатюрном портрете, выполненном на медной пластине маслом (Музей-заповедник «Бородинское поле», экспозиция «Дом-музей игумении Марии»), неизвестный художник изобразил М. (в овале, без фона) по пояс, в $^3/_4$-ном повороте вправо. На ней серое платье с меховой накидкой, вышитый белый воротник и такой же белый чепец с голубыми лентами, на висках букли.

Лит.: *Толычева Т.* Спасо-Бородинский мон-рь и его основательница: М. М. Тучкова. М., 1875²; *Борисов К. А.* Воспоминание о Спасо-Бородинском монастыре и его окрестностях. М., 1885; *Брайковский А. А.* Монастырь во имя Спасителя на Бородинском поле и его основательница. М., 1885, 1912; *Анфилатов В. Е.* Иконография игум. Марии // Бородинское поле: История. Культура. Экология. Можайск, 2000. С. 175–184; *Семенищева Е. В., Хорошева Е. А.* Двенадцать портретов М. М. Тучковой (игум. Марии) // Отечественная война 1812 года: Источники. Памятники. Проблемы: Мат-лы Междунар. науч. конф., 2–4 сент. 2013 г. Бородино, 2014. С. 90–98.

Е. В. Семенищева

МАРИ́Я АЛЕКСА́НДРОВНА Романова (урожд. принцесса Максимилиана Вильгельмина Августа София Мария Гессенская; 27.07.1824, Дармштадт (совр. земля Гессен, Гер-

Имп. Мария Александровна. Портрет. 1857 г. Худож. Ф. Винтерхальтер (ГЭ)

мания) — 22.05.1880, С.-Петербург), имп., супруга имп. *Александра II Николаевича,* мать имп. *Александра III Александровича,* благотворительница, покровительница Российского об-ва Красного Креста. Род. в семье вел. герц. Людвига II Гессенского и вел. герц. Вильгельмины Луизы Баденской. В марте 1839 г. в Дармштадте произошла встреча 14-летней принцессы с вел. князем и наследником Александром Николаевичем, сыном имп. *Николая I Павловича.* Цесаревич Александр, путешествовавший по Европе в поисках невесты, полюбил Марию, объявив своим родителям, что женится только на ней. После личной встречи имп. Александры Феодоровны с буд. невесткой в Дармштадте имп. Николай I дал согласие на брак.

В кон. лета 1840 г. принцесса Мария прибыла в С.-Петербург. «Взгляд мой упал на русскую землю,— признавалась она отцу,— и я подумала, что теперь только начинается труднейшая часть моей жизни, и просила у Бога Его святой помощи» (ГАРФ. Ф. 641. Оп. 1. Д. 113. Л. 35). Прот. Гавриил Меглицкий, законоучи-

тель и духовник принцессы, готовивший ее к таинству Крещения, отозвался о ней как о «цветущей небесной юности, развивающейся в необыкновенных качествах ума и сердца» (*Меглицкий*. 1891. С. 286). Первые познания в рус. лит-ре, истории и культуре она получила от учителя — поэта В. А. *Жуковского*, и придворного гофмаршала гр. В. Д. Олсуфьева, с к-рым подолгу беседовала о Православии.

5 дек. 1840 г. принцесса Гессенская приняла Православие через миропомазание с наречением имени Мария Александровна. Таинство совершил митр. Московский и Коломенский свт. *Филарет (Дроздов)*, крестной матерью была назначена вел. кнг. Мария Павловна, на церемонии ее замещала настоятельница *Бородинского в честь Нерукотворного образа Спасителя женского монастыря* игум. *Мария (Тучкова)*. На следующий день в Большой ц. Зимнего дворца состоялось обручение. Во время парадного обеда напротив жениха и невесты сидели митр. Новгородский, С.-Петербургский, Эстляндский и Финляндский *Серафим (Глаголевский)*, митр. Филарет (Дроздов) и архиеп. Подольский и Брацлавский *Кирилл (Богословский-Платонов)*. 16 апр. 1841 г. М. А. стала супругой вел. кн. Александра Николаевича. Церемония бракосочетания прошла в Соборной ц. Зимнего дворца. В браке родились 8 детей: Александра (1842–1849), Николай (1843–1865), Александр (1845–1894), Владимир (1847–1909), Алексей (1850–1908), Мария (1853–1920), Сергей (1857–1905), Павел (1860–1919).

Добрая и внимательная к окружающим, М. А. быстро завоевала симпатии при русском дворе. С большим уважением относился к невестке имп. Николай I. В то же время М. А. была нерешительной, поэтому из своего окружения мало с кем сблизилась по-настоящему. Современники отмечали ее образованность, религиозность и развитое в ней чувство долга. 2 марта 1855 г. вел. кн. Александр Николаевич стал императором, М. А.— императрицей. Коронация состоялась 26 авг. 1856 г. в *Успенском соборе Московского Кремля*. «По Высочайшему повелению, и особенно, как говорили тогда, по желанию государыни императрицы, первенство при церковном совершении этого торжества предоставлено было старейшему и знаменитейшему архипастырю первопрестольной столицы, митрополиту Филарету»,— вспоминал очевидец событий архиеп. Тверской и Кашинский *Савва (Тихомиров)*.

Сначала М. А. принимала участие в гос. делах, в частности в проведении крестьянской реформы. Императрица имела четкую позицию по внешнеполитическим вопросам, не раз выступала в защиту стран Балканского п-ова. Однако ее основная деятельность помимо воспитания детей была сосредоточена на развитии жен. образования и благотворительности. М. А. покровительствовала об-вам «распространения духовно-нравственных книг», «братолюбивому в Москве», «Российскому миссионерскому», «восстановления христианства на Кавказе» и мн. др.; поддерживала духовные миссии.

Продолжив дело своей предшественницы, имп. Александры Феодоровны, М. А. возглавила Ведомство учреждений имп. Марии (ВУИМ), в ведении к-рого находились жен. институты, воспитательные дома и благотворительные учреждения. Заботясь о психологическом здоровье воспитанниц закрытых жен. учебных заведений, М. А. разрешила отпускать их к родителям и опекунам на каникулярное и праздничное время. Это стало первым шагом в деле реорганизации системы жен. образования. С 1860 г. по инициативе М. А. по всей империи начали учреждать открытые всесословные жен. учебные заведения — гимназии, названные впосл. в ее честь мариинскими. На открытии 1-й из них — Мариинской гимназии в С.-Петербурге — императрица присутствовала лично. К 1878 г. существовало уже 75 гимназий и 159 прогимназий с 37 972 ученицами. М. А. приняла деятельное участие в развитии сети жен. епархиальных уч-щ, содействовала устройству уч-щ и богаделен при жен. мон-рях, занималась народными и ремесленными школами.

Др. направлением работы ВУИМ была помощь детям, старикам и калекам, которые обеспечивались питанием, жильем, их обучали, выдавали им денежные пособия. Ведомство занималось организацией приютов «для призрения детей бедных родителей», чтобы у матерей имелась возможность уходить на работу. В 1842 г. в С.-Петербурге таких приютов было 14, в Москве — 2, и начали открываться аналогичные учреждения в др. губ. городах. В 1873 г. в Российской империи насчитывалось уже 106 приютов, призревавших более 13 тыс. детей (из них 10 тыс.— «приходящих», 3 тыс.— на полном пансионе). В 1880–1881 гг. на базе Главного попечительства для пособия нуждающимся семействам воинов было создано Попечительство имп. М. А. о слепых (Мариинское попечительство).

М. А. участвовала в деятельности Об-ва попечения о раненых и больных воинах (с 1867 г.; с 1876 г. Российское общество Красного Креста (РОКК)). Почетными членами об-ва являлись имп. Александр II, великие князья и княгини, представители высшего духовенства и мн. высокопоставленные светские лица. Число благотворителей росло с каждым годом. В мае 1867 г. в составе общества было 218 чел., к кон. 1867 г.— 2503, в 1868 г.— 7985, в 1875 г.— 10 047. Увеличивалось и количество учреждений: в 1867 г. их стало 24, в 1868 г.— 87, в 1869 г.— 145, в 1875 г.— 170. Из собранных обществом денег выделялись пособия для помощи населению в зонах бедствия, пострадавшему в результате пожаров, землетрясений и т. д. Медицинские отряды РОКК боролись

Посещение имп. Марией Александровной и вел. кн. Павлом Александровичем Дома призрения А. И. Тименкова и В. А. Фролова в С.-Петербурге. Акварель. 1879 г. Худож. А. И. Шарлемань (ГИМ)

с эпидемиями чумы и дифтерита, сестры милосердия сопровождали русские войска и оказывали помощь раненым. Для М. А. это служение женщин «страждущему человечеству» тесно соприкасалось с понятием «о женственности, нравственной устойчивости, милосердии и христианской любви во имя Того, Кто явил пример самой высшей божественной любви» (*Бертенсон.* 1892. С. 11). Девизом общества она выбрала слова: «Сила не в силе, сила в любви».

Особенно интенсивной работа РОКК стала во время русско-турецкой войны (1877–1878), в ходе к-рой на помощь больным и раненым было потрачено ок. 16, 8 млн р. (не учитывая вещевых пожертвований). И без того весьма сдержанная в личных расходах, М. А. в это трудное время «отказалась даже шить себе новые платья и все эти сбережения отдавала в пользу вдов, сирот, раненых и больных» (*Яковлева (Утермарк).* 2002. С. 308). Солидная материальная помощь оказывалась балканским странам.

М. А. стремилась не только соблюдать внешнюю обрядность, но и постигнуть суть христианского учения, поэтому много читала и общалась с представителями православного духовенства. Каждый раз, приезжая в Москву, Александр II и М. А. уделяли время беседе с митр. Филаретом (Дроздовым). М. А. часто посещала церкви и монастыри. Так, у фрейлины А. Ф. Тютчевой сохранились записи о поездке в июне 1858 г. на Валаам, а в сент. того же года — в *Новоиерусалимский в честь Воскресения Христова мужской монастырь* (*Тютчева.* 2004. С. 414). В июне 1861 г. имп. чета побывала в *Саввином Сторожевском в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужском монастыре.*

Благодаря покровительству М. А. немецкий теолог К. фон *Тишендорф* смог соединить разрозненные части *Синайского кодекса* и привезти его в С.-Петербург (изд. в 1862 г., к 1000-летнему юбилею Российского гос-ва). М. А., почитавшая архим. *Порфирия (Успенского),* поручила ему высказать свое мнение о Четвероевангелии 1272 г., подаренном ее величеству патриархом Александрийским *Иаковом II* (Панкостасом). На основе этой рукописи архим. Порфирий подготовил русское изд. «Священное Писание у христианских женщин и библейская редкость у благочестивейшей Государыни Императрицы Марии Александровны» (СПб., 1864). М. А. оказывала поддержку и др. деятелям, напр. педагогу К. Д. Ушинскому, чем, по мнению революционера кн. П. А. Кропоткина, спасла его «от участи многих талантливых людей того времени, то есть от ссылки» (*Кропоткин П. А.* Записки революционера. СПб., 1907. С. 108).

М. А. серьезно относилась к вопросу христианского воспитания своих детей и потому с особой тщательностью подошла к выбору законоучителя для них. Она писала вел. кнг. Ольге Николаевне: «Я очень озабочена приисканием хорошего законоучителя своим детям; я бы хотела, чтобы он посвятил себя совершенно детям, чтобы он был им духовник, наставник, друг, товарищ и, мало того,— руководитель и советник самих воспитателей. Словом, чтобы он не был слишком мягок, не был бы снисходителен, но сердечность мне необходима для детей, прежде всего; чтобы он был тверд, но не фанатик, чтобы он так слился с жизнью детей, что сделался бы необходимым ее элементом, имея в виду лишь пользу церкви и их спасенье, а не мнение света, но я не хочу, чтобы в душу его запала бы хотя малейшая капля протестантизма, и очень тоже я дорожу учебною частью Закона Божьего» (ГАРФ. Ф. 641. Оп. 1. Д. 113. Л. 329 об.). Вскоре такой человек нашелся в лице свящ. Иоанна Васильевича Рождественского, через неск. лет ставшего протоиереем Малой ц. Зимнего дворца.

Глубокая религиозность помогала М. А. преодолевать жизненные испытания. В 1849 г. огромным горем стала для нее смерть 7-летней дочери Александры. Для того чтобы помочь пережить эту потерю, митр. Филарет по просьбе М. А. составил для нее особую молитву. В 1865 г. умер любимый старший сын Николай, наследник престола. От этой трагедии она уже не смогла оправиться. В сент. 1868 г. М. А. гостила у кор. Баварии Людвига II Виттельсбаха в его замке Берг, но путешествие лишь ненадолго отвлекло ее от тяжелых мыслей.

Ухудшение в состоянии здоровья М. А. и разлад с супругом, имп. Александром II, привели к тому, что она фактически отказалась от светской

Памятник имп. Марии Александровне в Мариехамне (Финляндия). 2011 г. Скульптор А. Н. Ковальчук. Фотография. 2014 г.

жизни. По рекомендации врачей основную часть времени императрица стала проводить в теплом климате Ливадии (Крым), Сан-Ремо (Италия) и Канн (Юж. Франция). Несмотря на тяжелые болезни и переживания, связанные с многочисленными покушениями на жизнь Александра II, М. А. продолжала помогать страждущим и поддерживала близких.

После кончины М. А. гроб с телом усопшей был торжественно перенесен из Зимнего дворца в Петропавловский собор, где в течение недели любой желающий мог проститься с почившей императрицей. По свидетельству коменданта Петропавловской крепости Е. И. Майделя, во все дни был «неимоверный натиск в крепость почти всего населения Петербурга» (ГАРФ. Ф. 94. Оп. 1. Д. 304. Л. 33). Погребение состоялось 28 мая 1880 г.

Память о М. А. сохранилась не только в названии мариинских гимназий. Еще в 1856 г. по высочайшему указу Александра II в Казанской губ. был основан город, получивший в честь императрицы название Мариинский Посад (ныне Чувашия). На следующий год на главном почтовом Московско-Иркутском тракте появился г. Мариинск (ныне Кемеровская обл.). В 1861 г. на Аландских о-вах был основан г. Мариехамн (ныне Маарианхамина, Финляндия). К наст. времени во всех этих городах установлены памятники М. А. Брон-

зовый памятник-бюст можно увидеть и в Сан-Ремо. Имя М. А. носят также Мариинский театр в С.-Петербурге (здание отстроено после пожара 1859) и Мариинский дворец в Киеве (ныне — церемониальная резиденция президента Украины). В Гефсиманском саду Иерусалима на средства детей императрицы построена ц. св. равноап. Марии Магдалины (1888). Поэт Ф. И. *Тютчев*, неоднократно встречавшийся с М. А. в Ницце, посвятил ей неск. стихотворений.

Арх.: ГАРФ. Ф. 641.

Ист.: *Бажанов В. Б., прот.* Две речи к ее высочеству принцессе Марии Гессен-Дармштатской, высоконареченной невесте Е. И. Высочества государя наследника, цесаревича и вел. кн. Александра Николаевича. СПб., 1840; Описание священнейшего коронования их Имп. Величеств государя имп. Александра Второго и государыни имп. Марии Александровны всея России. [СПб.], 1856; Речи, стихи и исслед., написанные по случаю торжества священного миропомазания и венчания на царство государя имп. Александра Второго, самодержца Всероссийского и августейшей его супруги государыни имп. Марии Александровны, ординарными профессорами Московского ун-та для торжеств. собрания 31 авг. 1856 г. М., 1856.

Лит.: *Каратыгин П. П.* Имп. Мария Александровна, 1824–1880. СПб., 1881; О вновь учрежденном Мариинском попечительстве для призрения слепых. СПб., 1881; Детские приюты Ведомства учреждений имп. Марии (1839–1889 гг.). СПб., 1889; *Меглицкий Г. Т., прот.* [Письмо к А. И. Голубовой] / Сообщ.: П. Я. Виноградов // ИВ. 1891. Т. 43. № 1. С. 283–286; *Бертенсон И. В.* Имп. Мария Александровна в ее заботах о деятельности Рос. об-ва Красного Креста. [СПб.], 1892; *Боцяновский В. Ф., Фёдоров М. М.* Ист. очерк деятельности Рос. об-ва Красного Креста. СПб., 1896. С. 56; *Шумигорский Е. С.* Ведомство учреждений имп. Марии (1797–1897 гг.). СПб., 1897; Письма духовных и светских лиц к митр. Московскому Филарету (с 1812 по 1867 гг.). / Биогр. сведения и поясн. примеч.: А. Н. Львов. СПб., 1900. С. 570–572; Рос. об-во Красного Креста: Ист. обзор деятельности. СПб., 1902; *Толстая А. А.* Записки фрейлины: Печальный эпизод из моей жизни при дворе. М., 1996. С. 55; *Ольга Николаевна, вел. кнг.* Сон юности. Воспоминания, 1825–1846 // Николай I: Муж, отец, император. М., 2000. С. 174–329; *Антонин (Капустин), архим.* Из дневников... [за 1866, 1868 и 1881 гг.] // БТ. 2001. Сб. 36. С. 183–238; *Яковлева (Утермарк) А. И.* Воспоминания бывш. камер-юнгферы имп. Марии Александровны // Рус. императоры, нем. принцессы: Династические связи, человеческие судьбы. М., 2002. С. 287–311; *Бычков Г. И.* Свт. Филарет (Дроздов): служение Церкви и Отечеству. Коломна, 2003; *Тютчева А. Ф.* Воспоминания. М., 2004. С. 27, 319; *Милютин Д. А.* Дневник, 1879–1881 / Ред.: Л. Г. Захарова. М., 2010². С. 203; *Поповкин А. А.* Венценосная хранительница благочестия // Рус. народная линия: Православие. Самодержавие. Народность: [Сб.] М., 2010. Т. 2: Государство. С. 124–136.

С. А. Лиманова

МАРИ́Я ВИФА́НСКАЯ — см. в ст. *Марфа и Мария*, св. жены мироносицы (Неделя св. жен-мироносиц).

МАРИ́Я ВЛАДИ́МИРОВНА (после 1212 – 7.02.1238, Владимир), мц. (пам. 4 февр., 23 июня — в Соборе Владимирских святых), кнг. Владимирская, дочь Киевского вел. кн. Владимира (Димитрия) Рюриковича, жена св. мч. *Всеволода (Димитрия) Георгиевича*. Основными источниками сведений о ее жизни являются древнерусские летописи т. н. лаврентьевско-троицкой группы и цикл агиографических произведений, написанных в 1-й пол.— сер. XVII в. в связи с почитанием Владимирского вел. кн. мч. *Георгия (Юрия) Всеволодовича*. Время и место рождения М. В. неизвестны. Она могла родиться в одном из городов, где между 1212 и 1215 гг. пребывал ее отец (в Киеве, Белгороде, Овруче, Переяславле-Русском или Смоленске). 14 апр. 1230 г. М. В. вышла замуж, молодых венчал в *Успения Пресвятой Богородицы соборе во Владимире* Владимирский еп. сщмч. *Митрофан* (ПСРЛ. Т. 25. С. 124). Нек-рые списки монастырских синодиков называют имена детей кн. Всеволода и М. В.: кн. Авраамий и кнж. Евдокия (РГБ. Ф. 256. № 387. Л. 41 об., 1556 г.; Синодик нижегородского Вознесенского Печерского мон-ря 1552 г.; Синодик опальных царя Иоанна Грозного. Н. Новг., 2009. Л. 24 об.). О существовании у них детей также известно благодаря их косвенному упоминанию в Лаврентьевской летописи 1377 г., которая отметила, что 7 февр. 1238 г. у вел. кн. Георгия Всеволодовича вся его семья, «княгини з детми и со снохами и со внучаты огнемь скончашася» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 463). Во Владимирском списке Жития блгв. кн. Георгия Всеволодовича, датированном 1695 г., упоминается, что князь неоднократно приходил вместе с семьей на богомолье во *владимирский Княгинин в честь Успения Пресвятой Богородицы женский монастырь*, куда 9 марта 1230 г. были торжественно перенесены мощи мч. *Авраамия Болгарского*. Здесь, согласно житийной традиции, вел. князь и его дети «припадаше и многую милостыню творяше и трапезы убогим своими руками поставляше» (*Сиренов*. 2003. С. 62). Среди богомольцев, несомненно, была и М. В., сын к-рой, кн. Авраамий Всеволодович, был наречен в честь св. мученика. 2–7 февр. 1238 г. М. В. находилась в городе, осажденном монг. войсками. 7 февр., после прорыва воинами Батыя укреплений Владимира и захвата Нового города, М. В. вместе с детьми и родственниками укрылась в Печернем городе за стенами каменного Успенского собора, «в верьхних восходных палатах», где находившийся вместе с ними еп. Митрофан причастил княгиню перед смертью. По-видимому, М. В. вместе с другими людьми задохнулась от дыма или была убита монголами, ворвавшимися в храм в тот же день (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 463; *Сиренов*. 2003. С. 66–67). В XVII в. клирики Успенского собора еще хорошо помнили то место в храме, где 7 февр. 1238 г. приняла мученическую кончину великокняжеская семья. В «Описании во граде Владимире, где положены святые мощи в соборной церкви» отмечалось, что на юж. стороне у столпа храма было царское место, где «прежде сего благоверныи князь владимерския стояли». Здесь находился «предел священномученика Антипы на полатех, где благоверная княгиня Агафия... со дщерьми и снохами, егда нечестивыя татарове приходили и не возмогли взять церкви. И они хв[о]растием обложили церковь, и от дыму на тех полатех зад[о]хнулися до смерти» (РНБ. Солов. № 888/998. Л. 227; *Сиренов*. 2003. С. 39). Известие о гибели своей семьи вел. кн. Георгий Всеволодович получил от беженцев накануне битвы с монголами на р. Сить (4 марта 1238).

Почитание. Весной 1238 г., после ухода татар с территории Сев.-Вост. Руси, оставшиеся в живых горожане по приказу нового Владимирского вел. кн. св. *Ярослава (Феодора) Всеволодовича* обрели тело М. В. и похоронили во владимирском Успенском соборе, рядом с Владимирской вел. кнг. мц. *Агафией Всеволодовной*. Их имена были записаны в синодик Успенского собора. Этот источник не сохранился, но его древнейшая часть была переписана в соборных синодиках других городов Сев.-Вост. Руси, а в кон. XV в.— в синодике новгородского Софийского собора. В нем читалось: «Бл(а)женному Митрофану, епископу Володимерскому и всему с(вя)щеничскому чину, и причту церковному, и благоверным княземъ и княгинямъ

и всем православнымъ крестьяномъ во градехъ и по всемъ местомъ скончавшимся нужною смертию от безбожнаго Батыя, вечная память(ь)» (РНБ. F. п. IV.1. Л. 34 об.– 35. В 1⁰, список 2-й пол. XVI в.). М. также поминалась при возглашении «вечной памяти» «великому кн(я)зю Юрию Всеволодичю Володимерскому оубиеному от нахождения иноплеменникъ от безбожнаго Батыя и с кн(я)гинею и с детьми и съ внучаты» (РГБ. Ф. 344 (Собр. П. Н. Шибанова). № 99. Л. 36–36 об. В 4⁰, список 1642 г.; *Конев С. В.* Синодикология. Ч. 2: Ростовский соборный синодик // Ист. генеалогия. Екат.; Н.-Й., 1995. Вып. 6. С. 98). В кон. XV — нач. XVII в. поминание православных, погибших во время нашествия Батыя на Сев.-Вост. Русь (1238), было объединено с поминаниями убиенных во время др. ордынских походов: «Иже благочестия ради, и святых ради церквей пострадавших за православие противо безбожных и нечестивых агарянских царей нашествия Батыя, и Мамая, и Тактамыша, и инех нечестивых царей и их злочестиваго воинства» (РГБ. Рум. № 385. Л. 6. В 2⁰, список нач. XIX в.).

Из Владимира традиция поминания членов семьи св. мч. Всеволода Георгиевича перешла в нижегородские Благовещенский и Печерский в честь Вознесения Господня муж. мон-ри. В грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного клирикам владимирского Успенского собора, датированной А. В. Маштафаровым 1547 — нач. 50-х гг. XVI в., излагался порядок поминания почивающих во Владимире мощей святителей, вел. князей, княгинь и их детей. Один из ее утраченных списков был известен еще в сер. XIX в. Он хранился в Успенском соборе. Согласно грамоте, полагалось «правити по государеву указу средния понахиды против того как на Москве по удельных князех». Кроме того, был определен состав духовенства, к-рый должен был принимать участие в службе. В случае отсутствия архимандрита (очевидно, настоятеля *владимирского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря*) полагалось совершать службу «протопопу з братиею и протодьякону, и игуменом, и попом, и дьяконом, всем 84 человеком, больших и средних служить понахиды всем собором туто, где кто лежит» (*Виноградов.* 1905. С. 52).

Во 2-й трети XVII в. почитание М. В. развивалось вслед за канонизацией св. мч. Георгия Всеволодовича, к-рая состоялась по инициативе Московского патриарха *Иосифа.* 22 янв. 1645 г. в присутствии царя *Михаила Феодоровича,* его супруги царицы Евдокии Лукьяновны Стрешневой, царевича *Алексея Михайловича* и патриарха Иосифа, брат к-рого Сергий был настоятелем владимирского Успенского собора, состоялось перенесение мощей князя-мученика «из придела в соборную церковь Пресвятыя Богородицы», при этом мощи переложили в серебряную позолоченную раку (*Сиренов.* 2003. С. 30).

О гибели невесток вел. князя упоминалось в надгробных листах мц. Агафии Всеволодовны и сщмч. Митрофана (РГБ. Муз. № 4288. Л. 615 об., 618 об.; *Сиренов.* 2003. С. 75, 81). Их текст, по мнению А. В. Сиренова, был составлен в Москве в окружении патриарха Иосифа, возможно книжниками Печатного двора, к церемонии перенесения мощей мч. Георгия Всеволодовича и во 2-й пол. XVII–XVIII в. неоднократно копировался (см.: БАН. 34.4.27. Л. 1, 24). Эти надгробные листы, как установил Сиренов, были включены в список 1670 г. Степенной книги старшего извода Пространной редакции (РГБ. Ф. 178. № 4288), находившейся в кон. XVII в. в составе рукописной б-ки Успенского собора во Владимире (*Сиренов.* 2003. С. 41).

Отсутствие прямого упоминания М. В. в этих источниках, видимо, привело к тому, что ее не включили в т. н. Месяцеслов троицкого келаря *Симона (Азарьина),* составленный в сер. 50-х гг. XVII в. Имени М. В. нет и в приписках на нижних полях листов 333 об. и 335 этой рукописи, где др. почерком, вероятно позднее, были вписаны сыновья и родственники «великаго князя Георгия Всеволодовича», к-рые «погребены во Володимере» (РГБ. Ф. 173/I. МДА. № 201).

О возможной канонизации М. В. во 2-й пол. XVII в. свидетельствует упоминание в «Описании о российских святых» (в списках кон. XVII–XVIII в.) «святыя благоверныя княгини Мария и Христина, иже быша снохи святому князю Георгию и княгине Агафии». В нач. XVIII в. в «Книге, обдержащей в себе собрание всех Российских Святых Чудотворцев...» упоминались «града Владимира святые», среди к-рых были «святая благоверная княгиня Агафия и святыя княгини Мария и Христина снохи ея и святая княжна Феодора дщерь ея» (*Барсуков.* Источники агиографии. № 47. С. VII).

М. В. указана в «Алфавите российских чудотворцев» старообрядческого мон. *Ионы Керженского* под 4 февр. в числе благоверных князей и княгинь, «убиенных от татарского воинъства» (ЯИАМЗ. № 15544. Л. 8. В 1⁰, 1807–1811 гг.). В 1882 г., во время реставрации владимирского Успенского собора, были приведены в порядок княжеские гробницы. Канонизация М. В. подтверждена включением ее имени в Собор Владимирских святых, установленный в 1982 г. по инициативе архиеп. Владимирского и Суздальского *Серапиона (Фадеева)* и по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова).*

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2–3; Т. 6. Вып. 1; Т. 10, 15, 18; Т. 21. 1-я пол. Ч. 1; Т. 23–25, 35, 40 (по указ.); *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. СПб., 2002[2]. С. 313, 315–317; *Сиренов А. В.* Путь к граду Китежу: Кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах: (Подгот. текстов и исслед.). СПб., 2003. С. 38, 39, 66–67, 75, 81; Описание о российских святых. № 413. С. 227; *Виноградов А. И., прот.* История кафедр. Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1905[3]. Прил.

Лит.: *Востоков А. Х.* Описание рус. и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842 (по указ.); *Доброхотов В. И.* Памятники древности во Владимире Клязменском. М., 1849; *Барсуков.* Источники агиографии. № 47. С. VII; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. № 643. С. 166; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. Прил. 3. С. 554; *Порфирий (Виноградов), иером.* Древние гробницы во Владимирском соборе и Успенском Княгинином девическом монастыре и погребенные в них князья, княгини и святители. Владимир, 1903[2]; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Тверской патерик. Каз., 1907. С. 25; Русский провинциальный некрополь / Сост.: В. В. Шереметевский; изд.: вел. кн. Николай Михайлович. М., 1914. Т. 1. С. 154–155; *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 149–151; *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1964. Т. 3–4 (по указ.); Описание РО БАН СССР. Л., 1971. Т. 3. Вып. 3: Ист. сборники XVIII–XX вв. / Сост.: Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев и др. С. 260–262; *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — 1-й пол. XIII в. М., 1977. С. 184; *Сиренов А. В.* Путь к граду Китежу. СПб., 2003. С. 30, 32; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008[2]. С. 130–131; *Панова Т. Д.* Ист. и соц. топография Моск. Кремля в сер. XII — 1-й трети XVI в. М., 2013. С. 123–125.

А. В. Кузьмин

МАРИ́Я ДИМИ́ТРИЕВНА (в иночестве Марфа; † 6.11.1316, Псков), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Псковских святых), кнг., жена псковского св. блгв.

кн. *Довмонта (Тимофея)*. Вопрос о происхождении княгини остается дискуссионным. Согласно редакции «Сказания о благоверном князе Довмонте и храбрости его», сохранившейся в составе Синодального списка Псковской 2-й летописи (кон. XV в.), М. Д. была дочерью Владимирского, Новгородского и Переяславского св. вел. кн. *Димитрия Александровича* (ГИМ. Син. № 154. Л. 164; ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 17). Этой версии придерживались рус. церковные историографы XIX в. (*Евгений (Болховитинов), митр.* История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 76; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 358; Описание о российских святых. С. 50; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 64–65). Согласно наблюдениям Л. В. Столяровой, в Синодальном списке «первоначальным чтением имени жены Довмонта было не «Марья», а «Анна»: «...дщерь княгиню Анну». Слово «Анну» в рукописи зачеркнуто и исправлено на правом поле на «Марью» тем же почерком, каким сделан весь остальной текст, но более темными чернилами» (*Столярова*. 1998. С. 236), однако, учитывая всю совокупность данных, в Синодальном списке была исправлена ошибка писца — внесено настоящее имя княгини.

В нек-рых летописях сер.— 2-й пол. XV в. говорится, что к моменту Раковорской битвы объединенных рус. войск против войск Ливонского ордена (18 февр. 1268) Довмонт уже был «зятем» Димитрия Александровича (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 17, 87; Т. 6. Вып. 1. Стб. 347; Т. 23. С. 87; Т. 25. С. 148). В кон. XV в. Димитрия Александровича «тестем» Довмонта называет Ермолинская летопись (Там же. Т. 23. С. 91). Однако у этого сына *Александра Ярославича Невского*, родившегося в нач. 50-х гг. XIII в., не могло быть взрослой дочери, готовой к 1268 г. вступить в брак. Поэтому исследователи, поддерживающие версию брака М. Д. и Довмонта, нередко относят его ко времени после 1281/82 г. (*Охотникова*. 1985. С. 41. Примеч. 68; *Белецкий С. В.* К изучению новгородско-псковских отношений во 2-й пол. XIII в. // Археол. исследование Новгородской земли. Л., 1984. С. 197; в февр. 1282 Довмонт освободил из новгородского плена бояр и 2 дочерей Димитрия Александровича).

Иная версия происхождения М. Д. приводится в Средней редакции «Повести о Довмонте», составленной, по В. И. Охотниковой, в Пскове, а также в псковском «Сказании о чуде иконы Мирожской Богоматери» (XVI в.) и в записи на псковской чудотворной иконе Пресв. Богородицы («Мирожской Оранте», 2-я пол. XVI в.). В памятнике говорится, что М. Д., жена Довмонта, была дочерью Владимирского, Новгородского и Переяславского св. блгв. вел. кн. Александра Невского (*Столярова*. 1998. С. 236–237). Поэтому в историографии высказывалось мнение, что сообщения летописей о Довмонте как зяте Димитрия Александровича являются поздней вставкой или переосмыслением (*Энгельман А. [Е.]* Хронологич. исследования в области рус. и ливонской истории в XIII и XIV ст. СПб., 1858. С. 49. Примеч. 120; *Серебрянский*. С. 267; см. также: *Столярова*. 1998. С. 234–238).

Нельзя исключать и др. версию, согласно к-рой в 1266–1267 гг. Димитрий Александрович мог выдать замуж за Довмонта одну из своих младших сестер (А. В. Кузьмин). Это вполне соответствовало бы династическим планам князей Сев.-Вост. Руси, стремившихся в 60-х гг. XIII в. посредством ряда браков укрепить свои политические и родственные узы с правителями Сев.-Зап. Руси и Литвы.

Блгв. кнг. Мария Димитриевна Псковская. Фрагмент Мирожской иконы Божией Матери. 2-я пол. XVI в. (ПИАМ)

Возможно, с именем М. Д. связан заказ пергаменного Евангелия-апракос 1296 г. Его по повелению княгини «Марины» (имя читается неуверенно) написал писец Захарий, прославлявший в выходной записи 25 марта 1296 г. свою «боголюбивую» заказчицу, Св. Троицу и Пресв. Богородицу. Евангелие было пожертвовано на Волоке Ламском местному Покровскому муж. мон-рю, настоятелем к-рого был игум. Антоний (ГИМ. Син. № 235. Л. 337[а] — 338[б]). Эта рукопись почти не сохранилась. Два ее листа позднее были вшиты в пергаменную Псалтирь 1-й пол. XIV в. (*Столярова*. 1998. № 24(14). С. 316–321). В пользу версии о том, что М. Д. была заказчицей Евангелия 1296 г., указывает тот факт, что в 1294 г. возвращавшийся в Сев.-Вост. Русь Димитрий Александрович тяжело заболел и умер, перед смертью приняв монашеский постриг «близ Волока» (*Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950; СПб., 2002. С. 347; ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 484; Т. 6. Вып. 1. Стб. 363). Не исключено, что памятный вклад княгини в волоцкий Покровский монастырь был связан именно с этим событием.

После смерти 20 мая 1299 г. своего мужа, св. блгв. кн. Довмонта (Тимофея), М. Д., по сложившейся в Пскове традиции, постриглась в монахини в местном Иоанно-Предтеченском жен. мон-ре. Можно полагать, что М. Д. способствовала канонизации своего мужа. По крайней мере период ее вдовства практически совпадает со временем создания проложной редакции Жития св. блгв. кн. Довмонта, к-рое во 2-й четв. XIV в. послужило одним из источников «Повести о Довмонте» (*Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерус. прологов XII — перв. трети XV вв. М., 2009. С. 199–201, 401–402).

В поздних источниках XVI–XVIII вв. утверждается, что сыном М. Д. и св. блгв. кн. Довмонта был псковский князь (в 1322) Давыд, жена к-рого, блгв. кнг. Наталия, была похоронена в псковском Иоанно-Предтеченском жен. мон-ре рядом со своей свекровью (Описание о рос. святых. № 148. С. 51).

Почитание. После смерти М. Д. ее имя для поминания было записано в синодики псковских соборов и мон-рей. Сохранились тексты с поминанием вел. кнг. «Марфы-Марии» в составе синодиков псковского Иоанно-Предтеченского жен. мон-ря, служебника Стефановской ц. (до 1539) и синодика псковского Спасо-Мирожского мужского монастыря (1699) (*Столярова.* 1998. С. 244). В первом из этих монастырей М. Д. почиталась местно как представительница династии Владимирских великих князей и жена св. блгв. кн. Довмонта, защитника Пскова.

В надписи XVI в. на «Мирожской Оранте» М. Д. упоминается как «благоверная княгиня Мария, Довмонтова жена, дщерь великого князя Александра Невского» (*Столярова.* С. 237). Эта надпись не может быть отнесена к нач. XIV в., т. к. блгв. вел. кн. Александр Ярославич стал называться Невским лишь с кон. XV в. По мнению известного собирателя древнерус. рукописей Ф. А. Каликина, «Мирожская Оранта» может быть точным списком несохранившегося оригинала чудотворной иконы XIII в. На ней были отражены прижизненные черты семейной четы св. блгв. кн. Довмонта и М. Д., которые на иконе представлены молящимися Пресв. Богородице (*Каликин Ф. А.* Портретное изображение псковского князя Довмонта // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 272–276).

Внимание властей к «благоверной княгине иноке Марфе» усилилось в 1510 г., когда Псков был присоединен к Русскому гос-ву. Она упоминается в жалованных грамотах, выданных властям Иоанно-Предтеченского мон-ря в янв.— авг. 1510 г. вел. кн. *Василием III Иоанновичем,* а 28 марта 1623 г.— царем *Михаилом Феодоровичем.*

К 40-м гг. XVII в. относится создание рукописи, в составе которой сохранилось описание Псковского некрополя (РНБ. Погод. № 1563. Л. 95 об.). Согласно источнику, «за Великою рекою в девичье монастыре у Предтечи Иоанна опочивают под спудом же мощи великия княгини Марии, жены великаго князя Домanта, а в иноцех — Марфы» (*Сиренов А. В.* Описи древних гробниц в рукоп. сборниках XVII в. // История в рукописях и рукописи в истории: Сб. науч. тр. к 200-летию ОР РНБ. СПб., 2006. С. 410). В «Описаниях» Иоанно-Предтеченского монастыря 1821 и 1836 гг. отмечалось, что над гробницей М. Д. находилась доска с записью, в которой сообщалось, что «Память ей совершается ноября 8 числа. Поется всенощная за упокой. Також литургия за упокой. По церквам раздается на поминовение 40 пометок. А в пометках пишется четыре имя. Мощи не свидетельствованы» (цит. по: *Столярова.* 1998. С. 244). Столярова относит появление этой записи к XVIII в. (Там же. С. 249).

Блгв. кнг. Мария Псковская. Рельеф памятника равноап. кнг. Ольги в Пскове. 2003 г. Скульптор В. М. Клыков

В кон. XIX — нач. XX в., по данным церковных историков, М. Д. все еще была местночтимой святой (*Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 358; Описание о рос. святых. № 148. С. 51; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 64–65; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 41–42, 334).

Канонизация М. Д. подтверждена включением ее имени в Собор Псковских святых, празднование которому в 1987 г. было установлено по инициативе Псковского митр. *Иоанна (Разумова)* и по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова).*

Ист.: ПСРЛ. Т. 5. С. 195, 200; Т. 5. Вып. 2. С. 17, 87; Т. 6. Вып. 1. Стб. 347; Т. 10. С. 158–159; Т. 23. С. 87, 91; Т. 25. С. 148; Псковская старина: Тр. Псковского церк. ист.-археол. комитета. Псков, 1910. Т. 1. С. 137; *Охотникова В. И.* Повесть о Довмонте: Исслед. и тексты. Л., 1985. С. 194, 208; *она же.* Псковская агиография XIV–XVI вв.: Исслед. и тексты: В 2 т. СПб., 2007. Т. 1. Ч. 2.

Лит.: *Серебрянский Н. [И.]* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908; *он же.* Древнерус. княжеские жития: Обзоры редакций и тексты. М., 1915. С. 267, 276–277; *Охотникова В. И.* Повесть о Довмонте: Исслед. и тексты. Л., 1985. С. 41. Примеч. 68; *она же.* Псковская агиография XIV–XVI вв.: Исслед. и тексты: В 2 т. СПб., 2007. Т. 1. Ч. 2; *Столярова Л. В.* Древнерус. надписи XI–XIV вв. на пергаменных кодексах. М., 1998. С. 234–250, 316–320; *она же.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000 (по указ.); *Преображенский А. С.* Ктиторские портреты средневек. Руси, XI – нач. XVI в. М., 2010. С. 242–247.

А. В. Кузьмин

Иконография. В иконописных подлинниках предписывается изображать М. Д. в одеждах княгини: «На главе плат, в шубе княжеской киноварь, испод голубой, руце молебны» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 134 об., 20-е гг. XIX в.), ее образ уподобляется образу св. равноап. кнг. Ольги (БАН. Строг. № 66. Л. 90, кон. XVIII в.). Другим иконографическим вариантом является изображение М. Д. как преподобной. Образы М. Д. немногочисленны, обычно она представлена в паре с супругом — кн. Довмонтом (Тимофеем) (*Преображенский А. С.* // ПЭ. Т. 15. С. 524–527). Изображения М. Д., созданные ранее XVI в., не сохранились.

Возможно, из Мирожского мон-ря происходит почитавшаяся там чудотворная *Мирожская икона Божией Матери* (2-я пол. XVI в. (1583 г.?), ныне в ПИАМ). Судя по иконографическим признакам, она является списком утраченной вотивной иконы, выполненной при жизни кн. Довмонта и М. Д. в 80–90-х гг. XIII в. и включавшей их образы; с 1567 г. древняя икона находилась в Троицком соборе, затем, по преданию, была увезена в Москву Иоанном Грозным или, согласно одной из гипотез, погибла в 1609 г. во время пожара в Пскове. На сохранившейся иконе из ПИАМ М. Д. и кн. Довмонт (оба с нимбами) изображены в небольшом масштабе по отношению к образу Пресв. Богородицы, Которой они предстоят в молении. Богородица, воздевая руки, осеняет чету и покрывает их краями мафория. М. Д. показана в $^3/_4$-ном развороте влево, голова покрыта полосатым платом, поверх платья — шуба с меховой оторочкой. В киноварной надписи рядом с фигурой М. Д. она названа Домантовой женой и дочерью (а не внучкой) св. Александра Невского («Бл(а)говерная кн(я)гиня Мария Домант... жена дщерь великаго кн(я)зя Александра Н[ев] // скаго»). Большинство, в т. ч. поздних, изображений М. Д. представлено на списках Мирожской иконы XVI в. (напр., с фигурами кн. Довмонта и М. Д. входил в программу росписи 70-х гг. XIX в.

храма Христа Спасителя в Москве, на вост. стене придела во имя св. блгв. кн. Александра Невского (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя. М., 1996. С. 80) и был повторен в воссозданной в кон. XX в. росписи).

На иконе «Святые кн. Довмонт и кнг. Мария» из собрания А. И. Анисимова (2-я пол. XVI в., ГТГ; Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 72–73. Cat. 15), к-рая, вероятно, происходит из псковского Троицкого собора, супруги (оба с нимбами) представлены в рост, в молении Св. Троице, изображенной в ле-

Святые благоверные кн. Довмонт и кнг. Мария Псковские. Икона. 2-я пол. XVI в. (ГТГ)

вом верхнем углу. Несмотря на то что фигура Довмонта явно восходит к изображению на Мирожской иконе, в образе М. Д. учтен ее монашеский чин, что также удостоверяет и надпись рядом с ее фигурой: «Благоверная княгиня Мария во иноцех Марфа».

На списках Мирожской иконы одежды супружеской четы могут варьироваться. Напр., на воспроизведении Мирожской иконы в книге Е. Поселянина «Богоматерь» (1993. С. 603) кн. Довмонт и М. Д. изображены коленопреклоненными, в горностаевых мантиях и в геральдических княжеских коронах европ. типа. Эти элементы одежды встречаются на позднем списке иконы, подаренной Киевским митр. Платоном (Городецким) ЦАМ КДА в 1897 г. (ныне в НКПИКЗ; см.: Каталог збережених пам'яток Київського ЦАМ: 1872–1922 рр. / НКПИКЗ. К., 2002. С. 34. Кат. 38).

В соборе псковского Иоанно-Предтеченского мон-ря, исторически связанного с М. Д., под Смоленской иконой Божией Матери XVII в. находилось изображение М. Д. и равноап. кнг. Ольги, вероятно, XVIII–XIX вв. (*Дмитриев.* 1913. С. 24). В Иоанновский собор мон-ря из Троицкого собора вернулась на прежнее место над гробницей кнг. Евпраксии икона «Деисус с предстоящими» (не ранее XVII в., в XIX в. ее отождествляли с образом Спаса, источившим миро в 1243; см.: *Преображенский.* 2010. С. 175). На ней среди предстоящих изображены святые Евпраксия и М. Д. (обе как преподобные).

На иконе «Собор Псковских святых» (1982, Троицкий собор Псковского кремля) образ М. Д.– в середине правой части композиции (рядом с блж. Николаем Саллосом) – повторяет изображение княгини на Мирожской иконе Божией Матери (в далматике, шубе, с покровенной красно-зеленым полосатым платом головой). В составе Собора Псковских святых М. Д. в одеждах преподобной представлена рядом с кнг. Евпраксией в нижней левой части иконы кон. XX в. из Троицкого собора Псковского кремля.

На рельефе постамента памятника равноап. кнг. Ольги в Пскове (скульптор В. М. Клыков, 2003) М. Д. изображена фронтально, в рост, руки на уровне груди, правая приложена к сердцу, ладонь левой – раскрыта. На М. Д. богато украшенная далматика, плащ с рукавами, застегнутый на круглую фибулу, голова покрыта платом, поверх к-рого венец в виде диадемы.

Лит.: *Дмитриев И. Д.* Псковский Иоанно-Предтеченский жен. мон-рь: (Ист.-археол. очерк). Псков, 1913; переизд.: Храмы и монастыри губернского Пскова: Сб. дореволюц. публ. / Сост., вступ. ст.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005. С. 100; *Родникова И. С.* Псковская икона XIII–XVI вв. Л., 1990. Кат. 10, 148; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 163–164; Иконы Пскова. М., 2006. Кат. 112, 153; *Преображенский А. С.* Ктиторские портреты средневек. Руси XI – нач. XVI в. М., 2010. С. 242–248.

Е. В. О.

МАРИ́Я ЕГИ́ПЕТСКАЯ [греч. Μαρία ἡ Αἰγυπτία] († ок. 421 или 522), прп. (пам. 1 апр., в 5-ю Неделю Великого поста; пам. зап. 1 апр.). Древнейшие сведения о М. Е. содержатся в Житии прп. Кириака Отшельника (BHG, N 463), созданном в кон. 50-х гг. VI в. *Кириллом Скифопольским* (Kyrillos von Skythopolis. 1939. S. 233–234). Он записал рассказ о М. Е. со слов Иоанна, ученика прп. Кириака. Однажды по пути к наставнику Иоанн увидел в пустыне отшельника, скрывшегося от него в пещере. Оказалось, что это женщина по имени Мария, которая в молодости была певчей в храме Воскресения Христова (Гроба Господня) в Иерусалиме. Из-за того что многие соблазнялись ее красотой, она удалилась в пустыню, взяв с собой кувшин воды и корзину моченых бобов. Чудесным образом эта

Прп. Мария Египетская в житии. Икона. 1804 г. Иконописец И. В. Богатырёв (ГМИР)

пища не убывала, и М. Е. питалась ей в течение 18 лет. На обратном пути Иоанн нашел ее умершей и похоронил. История М. Е. пересказана в «Луге духовном» Иоанна Мосха († 619 или 634), но без упоминания имени подвижницы (PG. 87. Col. 3049). Информатором также является авва Иоанн. Мария названа не певчей, а монахиней. Она ушла в пустыню, т. к. один юноша воспылал к ней страстью, и питалась

Встреча прп. Зосимы и прп. Марии Египетской. Миниатюра из Лондонской (Феодоровской) Псалтири. 1066 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 68r)

взятыми с собой моченными бобами в течение 17 лет. По мнению В. Саксера, ядро легенды о М. Е. составила история, устно бытовавшая в среде палестинского монашества в VI в.

Житие М. Е. (BHG, N 1042; PG. 87. Col. 3697–3726), возникло ок. 600 г.

или в VII в. (в VIII в. его уже цитирует прп. *Иоанн Дамаскин*). В рукописях автором Жития назван свт. *Софроний I,* патриарх Иерусалимский (кон. 633/нач. 634–638). Однако его авторство оспаривается большинством современных исследователей. Автор Жития М. Е. заимствовал ряд сюжетов из Жития прп. Павла Фивейского, созданного блж. Иеронимом Стридонским. В этом Житии М. Е. названа блудницей, проведшей 47 лет в пустыне после того, как божественная сила помешала ей войти в храм Гроба Господня. Акцент в Житии сделан на покаяние бывшей грешницы. Старец, причастивший и похоронивший святую, назван *Зосимой,* а не Иоанном.

В тексте этого Жития сюжет о М. Е. вплетен в рассказ о духовных поисках старца Зосимы. С ранней юности до 53 лет он подвизался в одном из палестинских мон-рей, и со временем его стала смущать мысль, что он уже достиг духовного совершенства. Подвижник сомневался, что на свете есть инок, способный хоть в чем-то его наставить относительно аскезы. Тогда Зосиме явился ангел и велел ему идти в некий мон-рь на р. Иордан, что он и сделал. Путника приняли в общину, где был обычай на время Великого поста оставлять обитель и расходиться в разные стороны по пустынной местности за Иорданом, чтобы в одиночестве предаваться посту и молитвам. Так же поступил и Зосима. На 12-й день нахождения в пустыне во время псалмопения он вдруг заметил мелькнувшую тень человека. Окончив молитву, старец обернулся и увидел вдалеке нагого, до черноты опаленного солнцем незнакомца с седыми волосами. Едва Зосима попытался приблизиться к таинственной фигуре, человек бросился вглубь пустыни. Преследуя его, Зосима призывал неизвестного отшельника к молитве, но тот остановился, только когда их разделил небольшой овраг. Отшельник назвал старца по имени и сказал, что он не может подпустить его ближе, потому что является женщиной. Только после того, как Зосима перебросил часть своей ветхой одежды для прикрытия наготы, она попросила у него благословения, как у иерея, хотя не могла знать о его сане. Поняв, что перед ним великая подвижница, наделенная даром прозорливости, Зосима попросил помолиться за него. Когда неизвестная начала

Прп. Мария Египетская. Роспись ц. Санта-Мария-Антиква в Риме. После 850 г.

молиться, то приподнялась над землей и застыла в воздухе, а Зосима в страхе решил, что перед ним привидение. Подвижница в ответ на его мысли, к-рые он не высказывал вслух, ответила, что она не дух, а обычная женщина, к тому же великая грешница, и поведала свою историю.

Родом отшельница была из Египта. В 12 лет она ушла из отчего дома в Александрию, там потеряла девическую честь и 17 лет была одержима похотью. Эта страсть полностью подчинила ее душу, и женщина долгие годы не думала ни о богатстве, ни о др. удовольствиях, но жила только своим грехом. Однажды она узнала, что в Иерусалим отходит корабль с паломниками, и отправилась с ними в бесстыдной надежде, что среди желающих попасть на Св. землю найдется много людей, так же как она, склонных к похоти. Тех, кто отказывали ей, искусительница соблазняла, против воли увлекая в блуд. По прибытии в Иерусалим женщина не оставила своих нечестивых мыслей. Держась в толпе народа, она попыталась войти в храм на праздник Воздвижения Креста Господня, но почувствовала, что какая-то сила не пускает ее пройти через дверь.

Как ни старалась, блудница не могла продвинуться дальше притвора и, обессилев, отошла в угол. Тогда она впервые поняла, что грехи не дают ей увидеть Честное Древо Креста, и заплакала. Женщина начала горячо молиться перед иконой Божией Матери, призывая Царицу Небесную на помощь, обещая больше не осквернять свое тело блудом. И вдруг почувствовала, что больше ее ничего не держит в притворе. Женщина вошла в храм, увидела Крест и поняла, что Господь никогда не отринет кающегося, каким бы страшным грешником он ни был. Поклонившись Честному Древу, женщина вновь обратилась к иконе Божией Матери с просьбой наставить ее в дальнейшей жизни и услышала голос: «Если перейдешь через Иордан, найдешь успокоение». Прямо из храма она отправилась к реке. На закате дня омылась в водах Иордана, причастилась в ближайшей церкви, съела половину хлеба из 3, купленных по пути, переправилась на др. берег, удалилась вглубь пустыни, где и пребывает с тех пор.

Потрясенный этим рассказом Зосима стал расспрашивать подвижницу о ее жизни после покаяния. Она сообщила, что находится в пустыне ок. 47 лет. Первые годы питалась 2 с половиной засохшими хлебами, купленными еще в Иерусалиме, а затем пищей ей служили пустынные растения. В течение 17 лет ее одолевали страшные искушения: вспоминались сытная еда и приятный хмель от вина, но особенно ее мучила блудная страсть. Во время искушений женщина падала на землю и со слезами молилась по неск. дней. По прошествии 17 лет искушения ослабли, но подвижница терпела невзгоды из-за голода, жажды, жары и холода. Рассказывая, она свободно цитировала Свящ. Писание. Зосима спросил, кто ее научил этому, но она ответила, что с тех пор, как перешла Иордан, не встречала ни одного человека, а до этого не умела даже писать. Пораженный инок хотел поклониться святой отшельнице, но она запретила сделать это и велела никому не говорить об их встрече. Затем попросила в следующий Великий пост не покидать монастыря, а в Великий четверг взять Св. Дары и прийти к Иордану, чтобы причастить ее. Излагая свою просьбу, отшельница в мельчайших подробностях описала устав обители, к-рой никогда не видела. Попросив молитв Зосимы, подвижница удалилась в пустыню.

Через год в назначенный день Зосима ждал преподобную на берегу Иордана. Когда она приблизилась, он с ужасом осознал, что не позаботился о лодке и пустынница не сможет переправиться к нему. Однако подвижница перекрестила воду и пошла по ней, как по земле. С великим благоговением причастившись Св. Христовых Таин, она вновь по-

просила Зосиму прийти в указанное место через год. Затем она так же осенила реку крестным знамением, как по суше, перешла на др. берег и скрылась в пустыне. Зосима же стал укорять себя, что до сих пор не узнал имени преподобной.

В следующем году он пришел в пустыню и нашел тело усопшей

Причащение прп. Марии Египетской. Роспись ц. Пресв. Богородицы «Одигитрия» в Пече, Сербия. До 1337 г.

отшельницы. На земле в изголовье покойной было начертано ее имя — «смиренная Мария», а также день и час ее кончины — сразу после причастия, т. е. год назад. Зосима попробовал выкопать могилу, но земля была очень сухая и твердая. Вдруг из пустыни вышел огромный лев и стал лизать ноги преподобной. Тогда Зосима обратился к зверю с просьбой вырыть когтями яму, что лев и сделал, а затем скрылся в пустыне.

После погребения подвижницы старец вернулся в обитель и рассказал игумену и братии о своей встрече. Иноки стали отмечать память преподобной и записали предание о ней. Зосима же прожил долго и мирно скончался в 100-летнем возрасте.

Данное Житие вошло в Минологий (Четьи-Минеи) Симеона Метафраста практически без обработки; впосл. получило широкое распространение на православном Востоке и имеет 5 греч. переработок.

Мн. визант. авторы посвящали М. Е. свои произведения. Протасинкриту Евфимию принадлежит Похвальное слово в ее честь (BHG, N 1044e), коммеркиарий Иоанн и Максим Плануд составили ее Жития в стихах (BHG, N 1043, 1044aa), Никифор Просух и Максим (Мануил) Оловол посвятили ей гимны (BHG, N 1044, 1044b), имп. Мануил II Палеолог написал речь (BHG, N 1044c).

Греч. Житие, атрибутируемое свт. Софронию, было переведено на армянский (BHO, N 683, 686–687), сирийский (BHO, N 684; *Bedjan.* Acta. T. 5. P. 342–385), эфиопский (BHO, N 685) и арабский языки (*Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 371, 508).

Почитание М. Е. получило распространение и на Западе. В VIII в. *Павел Диакон* († ок. 799) перевел на лат. язык Житие М. Е. (BHL, N 5415), приписываемое Софронию Иерусалимскому. Отрывок греч. Жития, в к-ром рассказывается об обращении и уходе в пустыню М. Е., изложен *Анастасием Библиотекарем* (BHL, N 5416). Еще один, возможно более ранний, перевод греч. Жития М. Е. был выполнен анонимным автором и имеет неск. редакций (BHL, N 5417–5417b). Впосл. появились переработки этих переводов (BHL, N 5417c — 5417z). Стихотворная версия сказания о М. Е. вошла в поэму о палестинских святых *Флодоарда Реймсского* († 966) (BHL, N 5418; *Flodoardus.* De triumphis Christi sanctorumque Palestinae. III 4 // PL. 135. Col. 541–548) и Хильдеберта Лаварденского († 1133; BHL, N 5419–5420). Еще одно метрическое лат. Житие М. Е. сохранилось в конце рукописи XII в. (Paris. lat. 17429. Fol. 107r — 107v; BHL, N 5421), в к-рой содержатся беседы свт. Григория I Великого на Книгу прор. Иезекииля. В XIII–XIV вв. Винцентий из Бове (*Vincent. Bellovac.* Spec. hist. XV 65–73), Иаков из Варацце (*Iacopo da Varazze.* Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. T. 1. P. 374–377) и Петр Наталис (*Petr. Natal.* CatSS. IV 24) составили краткие сказания на латинском языке о М. Е. Существуют также переводы на староангл., франц. и нем. языки. История блудницы, к-рая через покаяние стяжала святость, стала символом прощения и милости Божией к любому искренне раскаявшемуся грешнику.

Время жизни М. Е. трудно установить из-за отсутствия в ее Житии хронологических и исторических указаний. Традиц. дата ее смерти основана на упоминании в Житии, что она скончалась 1 апр., в Великую пятницу, к-рые совпадают в 522 г. По мнению болландистов, М. Е. скончалась ок. 421 г.

Несмотря на широкое почитание М. Е., в Византии отсутствуют сведения о ее мощах. Посвящения храмов этой святой также являлись редкостью, хотя в храме Гроба Господня с древности существовал придел М. Е., устроенный, по преданию, на месте ее покаяния. На Западе, напротив, почитание мощей М. Е. довольно распространено: их частицы хранятся в Риме (в Латеранском соборе), в Неаполе, в Кремоне, в Антверпене и в др. местах.

Память М. Е. совершается правосл. Церковью дважды: 1 апр. и в 5-ю Неделю Великого поста (переходящее празднование). В четверг 5-й седмицы Великого поста совершается утреня с чтением Великого канона Андрея Критского и Жития М. Е., получившая название «Стояние Марии Египетской».

В зап. церковных календарях память М. Е. появляется во 2-й пол. IX в. Впервые она встречается в Мартирологе Узуарда (MartUsuard. 1965. P. 205–206), к-рый под 2 апр. поместил краткую заметку о святой, основанную на Житии (BHL, N 5415), а затем — в Мартирологе Адона Вьеннского, где 2 апр. отмечено как день погребения (depositio) М. Е. и говорится, что «дивные деяния» святой заслуживают похвалы (*Dubois J., Renaud G.* Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 117–118). В нек-рых каролингских Мартирологах 8 и 9 апр. указано перенесение мощей М. Е. в Рим (Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 752, 768, 770. (MGH. Libri Memoriales; 2)). В 80-х гг. XVI в. кард. Цезарь Бароний внес в Римский Мартиролог память М. Е. под 2 апр. с указанием, что в этот день было совершено погребение святой в Палестине (MartRom. P. 121). В современной редакции Римского Мартиролога память М. Е. отмечена под 1 апр. (MartRom. (Vat.). P. 202).

Ист.: BHG, N 1041y — 1044e; BHO, N 683–687; BHL, N 5415–5421; ActaSS. Apr. T. 1. P. 67–90; Kyrillos von Skythopolis / Ed. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 222–235. (TU; Bd. 49. H. 2); *Halkin F.* Panégyrique de Marie l'Égyptienne par Euthyme le Protasecretis // AnBoll. 1981. Vol. 99. P. 17–44; *Ward B.* Harlots of the Desert:

A Study of Repentance in Early Monastic Sources. Kalamazoo, 1987. (Cistercian Studies Series; 106); Βίος ὁσίας Μαρίας τῆς Αἰγύπτιας. Ἀθήνα, 1987; *Τσάμης Δ.* Μητερικόν. Θεσ., 1990. Т. 1. Σ. 284–311; Жития византийских святых / Пер., вступ. ст., примеч.: С. В. Полякова. СПб., 1995. С. 185–213; *Kouli M.* Life of S. Mary of Egypt // Holy Women of Byzantium: 10 Saints' Lives in Translation. Wash., 1996. P. 70–93. (Byzantine Saints' Lives in Translation; 1); The Legend of Mary of Egypt in Mediaeval Insular Hagiography / Ed. E. Poppe, B. Ross. Dublin, 1996; S. Mary of Egypt: Three Medieval Lives in Verse / Transl. H. Feiss, R. Pepin. Kalamazoo, 2005. Лит.: ActaSS. Apr. T. 1. P. XIII–XXI; *Delmas F.* Remarques sur la vie de Sainte Marie l'Égyptienne // EO. 1900. T. 4. N 1. P. 35–42; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 126–127; *Sauget J.-M.* Maria Egiziaca // BiblSS. Vol. 8. Col. 981–991; *Kunze K.* Studien zur Legende der hl. Maria Aegyptiaca im dt. Sprachgebiet. B., 1969. (Philol. Stud. und Quellen; 49); *Noret J.* La vie de Marie l'Égyptienne (BHG 1042): Source partielle d'une prière pseudo-Éphrémienne // AnBoll. 1978. Vol. 96. P. 385–387; *Walsh E. M.* The Ascetic Mother Mary of Egypt // GOTR. 1989. T. 34. N 1. P. 59–69; *K[azhdan] A., Š[evčenko] N. P.* Mary of Egypt // ODB. Vol. 2. P. 1299; *Saxer V.* Mary the Egyptian (Aegyptiaca) // EEC. Vol. 1. P. 540; *Flusin B.* Le serviteur caché ou le saint sans existence // Les Vies de saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique? / Éd. P. Agapitos, P. Odorico. P., 2004. P. 59–71. (Dossiers byzantins; 4); *Harvey P.* «A Traveler from an Antique Land»: Sources, Context, and Disseminatin of the Hagiography of Mary the Egyptian // Egypt, Israel and the Ancient Mediterranean World: Studies in Honor of D. B. Redford. Leiden, 2004. P. 479–499; The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham, 2011. Vol. 1. P. 45–48, 115, 120, 189, 212, 222.

Почитание в Грузии. На груз. языке сохранилось древнее Житие М. Е. (греч. оригинал неизв.), а также Житие редакции свт. Софрония, патриарха Иерусалимского, и синаксарное Житие М. Е. (все под 1 апр.). Метафрастическое Житие на груз. языке неизвестно. Отрывок древнего Жития (НЦРГ. A 95) издал С. Кубанеишвили (*Кубанеишвили.* Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 317–319). Публикацию текстов всех жанров о М. Е. на груз. языке и их сравнительный анализ осуществила в рамках диссертационного исследования Н. Мирашвили (*Мирашвили Н.* Грех и христ. легенда. Тб., 2005. С. 95–138 (древнее Житие и ред. свт. Софрония), 140–141 (синаксарное Житие М. Е.), 141–142 (служба М. Е.) (на груз. языке)).

Древнее Житие М. Е. («Жизнь и подвиг и покаяние преподобной Марии Египетской, которая была блудницей») сохранилось в 2 рукописях XI в. (НЦРГ. A 95. Л. 613–621; Bodl. 1. Fol. 448–456) и 4 рукописях XVI–XIX вв. Оно относится к серии аскетических пересказов св. отцов об отшельниках, что явствует из его начала: «Рассказывали нам святые отцы о святой Марии, о том, что Зосиме сердце подсказало войти в пустыню...» Очевидно, эта версия стала источником для более пространной редакции свт. Софрония «Жизнь святой и блаженной Марии Египетской, которая обитала в пустынях Иордана» (нач.: «Скрытие тайн царя есть добро, а проповедь Божиих дел полезно и славно...»). Она была переведена на грузинский язык прп. Евфимием Святогорцем (Мтацмидели) в XI в. и с небольшими расхождениями представлена более чем в 50 рукописях, хранящихся в коллекциях Национального центра рукописей Грузии (НЦРГ. A 1104. Л. 26–97. XI в.; H 1907. Л. 119 об.– 151 об. XI в.; H 282. Л. 69–106 об. 1180 г.; H 2258. Л. 128 об.– 146. XII–XIII вв.; A 613. Л. 45 об.– 48 об. XII–XV вв.; S 1246. Л. 26–56. XVI в., и др.), Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. iver. 2. Fol. 142–156. XI в.; 96. Fol. 69–71. XI в.; 23. Fol. 261–272г. XII–XIII вв.; 36. Fol. 69–77. XIII–XIV вв.; 39. Fol. 74v – 88. XIII–XIV вв.; 210. Fol. 74v – 84. XIV–XV вв.), Кутаисского историко-этнографического музея (Кут. 8. Л. 184–199. XVI в.; 38. Л. 807 об.– 814 об. 1579–1612 гг.; 6 рукописей XVII–XVIII вв.) и Зугдидского историко-этнографического музея (Зугд. 3. Л. 43–50 об. 1822–1825 гг.).

Синаксарное Житие М. Е. было переведено в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацмидели) и в составе Великого Синаксаря дошло в рукописях XI в. (Ath. Iver. georg. 30; Hieros. Patr. iver. 24/25; Sinait. iber. 4; НЦРГ. A 97, 193, H 2211). К XIX в. относится текст «Кончина прп. Марии Египетской» (нач.: «И вот в некоем монастыре в Палестине жил некий старец, именем Зосима») (НЦРГ. S 449. Л. 167–171). Служба М. Е., написанная Феофаном, была переведена на груз. язык прп. Георгием Святогорцем и сохранилась под 1 апр. в рукописи XI в. (НЦРГ. H 2336. Л. 4 об.). Она содержит стихиру на «Господи, воззвах» и 3 песнопения (*Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 272–274; 2011. Т. 5. С. 408).

Э. Габидзашвили

Почитание у южных славян и на Руси. Пространное Житие М. Е. (с упоминанием в заглавии имени Иерусалимского патриарха Софрония и без него) представлено неск. редакциями в древнерусской и особенно в южнославянской традициях, восходящими, по всей видимости, к 2 разновременным переводам (*Шпадијер.* 1994; *Dimitrova.* Mary of Egypt. 1995; *Eadem.* The «Vita Mariae Egyptiacae». 1995; *Иванова.* 2008. С. 512–514; *Творогов.* 2008. С. 81; Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв.: (Рукоп. книги) / Отв. ред.: Д. М. Буланин. СПб., 2014. С. 298). Древнейший перевод греч. Жития (видимо, BHG, N 1042), представленный и южнославянскими, и многочисленными древнерус. списками (*Иванова.* 2008. С. 512–514; *Творогов.* 2008. С. 81), был выполнен, по всей очевидности, в X в. в Болгарии (отсутствие данного текста в волоколамском комплекте Четьих-Миней РГБ. Вол. 113. № 59, посл. четв. XV в., восходящем к очень древнему архетипу, отражает, вероятно, особенность греч. оригинала). Старший южнослав. список содержится в составе серб. Милешевского Панегирика (Черногория. Цетинский монастырь, рубеж XIII и XIV вв.). Ранние русские списки включены в Торжественник ГИМ. Чуд. № 20, посл. четв. XIV в., и в Триодный Синаксарь ЯИАМЗ. № 15470а, рубеж XIV и XV вв. Во 2-й четв. XVI в. этот текст вошел в состав ВМЧ свт. Макария. Второй перевод, судя по языковым особенностям, был выполнен у южных славян не ранее кон. XIII в. Старшая южнослав. рукопись, содержащая 2-й перевод, находится в т. н. Бдинском сборнике (серб. список кон. XIV в. с западноболг. оригинала 1360 г.); древнерус. традиция подобных сборников не изучена. При этом связь редакций текста Жития

Встреча прп. Зосимы и прп. Марии Египетской. Погребение прп. Марии. Роспись часовни Пресв. Троицы в Люблине, Польша. XV в.

М. Е. с типами сборников в целом исследована недостаточно. Устойчивое присутствие Жития М. Е. в составе Триодных Синаксарей привело к тому, что текст рано начал публиковаться в восточнославянских кириллических изданиях Триоди Постной — начиная с московского безвыходного издания ок. 1555–1556 гг. (*Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта 2-й пол. XVI в.: Сводный кат. М., 2003. Кн. 1. С. 42. № 5). В XVII в. (не позднее 2-й четв.) одна из версий Жития М. Е. была переведена на украинско-белорусский литературный язык в составе сборника типа Минейного Торжественника (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 61 — *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публичной б-ки, славянских и русских. Вильна, 1882. С. 130). С XVII в. переводы (или переработки) Жития М. Е. на новоболгарский язык включаются в «Дамаскины» — четьи сборники с полной или частичной календарной (триодной и минейной) привязкой, формировавшиеся на основе перевода сб. «Сокровище» Дамаскина Студита (*Петканова.* 1965. С. 14–15; *Демина.* 1968. С. 54–57, 169–173), но вариант Жития М. Е., содержавшийся в греч. оригинале этого сборника, на слав. язык не переводился (История на българската средновековна литература / Съст. А. Милтенова. София, 2008. С. 733).

Краткое Житие М. Е. переведено на Руси или для Руси не позднее XII в. в составе нестишного Пролога. В южнослав. традиции оно помимо собственно Пролога встречается в составе Миней служебных и праздничных в качестве чтения по 6-й песни канона. Начиная с 1642–1643 гг. (1-е полное издание) данная редакция Жития М. Е. довольно регулярно издавалась Московским Печатным двором в составе Пролога. В 1-й пол.— сер. XIV в. Житие было дважды переведено в составе стишного Пролога болг. и серб. книжниками (возможно, на Афоне). Помимо собственно стишного Пролога оно входит в состав чтений по 6-й песни канона в многочисленных списках Миней служебных южнослав. и славяно-румын. происхождения XIV–XVII вв. (в славяно-молдав. традиции оно встречается только в составе Миней, Пролог как тип книги там отсутствует). Болг. перевод (т. н. Тырновская редакция) через серб. по-

Причащение прп. Марии Египетской. Роспись ц. свт. Германа мон-ря Зрзе, Македония. 1368–1369 гг.

средство не позднее кон. XIV в. попал на Русь (старший список — ГИМ. Чуд. № 17-перг., рубеж XIV и XV вв.), где в XV–XVI вв. получил распространение преимущественно в монастырской среде.

Служба М. Е. с каноном 3-го гласа («Покаянию прописание, святую обретши...») была переведена на слав. язык не позднее XI в., очевидно в составе комплекта Миней служебных; старшие списки имеют древнерусское (новгородское) происхождение — РГАДА. Тип. № 110, кон. XI — нач. XII в.; ГИМ. Син. № 165, сер. (?) XII в. (нотированная). В 1-й пол.— сер. XIV в. в связи с распространением у южных славян Иерусалимского устава был осуществлен новый перевод службы М. Е. в составе служебных Миней. В Сев.-Вост. Руси он получил распространение в 1-й четв. XV в., в Новгороде и Пскове — не ранее 30-х гг. XV в., в Великом княжестве Литовском и на восточнославянских землях Польского королевства — видимо, к посл. четв. XV в. Вероятно, практически одновременно был переведен канон 6-го (?) гласа в составе Триоди Постной (старший рус. список — РГБ. МДА. Фунд. № 116, 1-я четв. XV в.).

О мон-рях, освященных во имя М. Е., сведений не сохранилось. Данные о посвящении этой святой храмов (даже придельных) в южнославянском регионе отсутствуют, на Руси они очень редки: напр., церковь на месте Сретенского мон-ря, 1385; придел при престоле во имя ап. Андроника собора Покрова Пресв. Богородицы на Рву (Василия Блаженного) в Москве, не позднее 1618 г. (*Павлович Г. А.* Храмы средневек. Москвы по записям ладанных книг: [Ладанные книги 1584/85, 1613/14, 1617/18, 1618/19 гг.] // Сакральная топография средневек. города. М., 1998. С. 159–160).

В авг. 1700 г. чрезвычайный посланник Петра I думный дьяк Е. И. Украинцев, ездивший в К-поль для заключения мирного договора России с Турцией, получил в дар от Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары* часть мощей М. Е. (кость правой ноги). 18 февр. 1707 г. Украинцев передал серебряный ковчег с этой святыней в Сретенский мон-рь.

В народных верованиях балканских и вост. славян (в частности, в заговорах) М. Е. обычно не фигурирует.

Лит.: *Начов Н. А.* Тиквешки ръкопис // СбНУНК. 1894. Кн. 10. С. 191; *Петканова Д.* Дамаскините в българската литература. София, 1965; *Демина Е. И.* Тихонравовский дамаскин: Болг. памятник XVII в.: Исследование и текст. София, 1968. Т. 1; СККДР. 1987. Вып. 1. С. 161–162; *Шпадијер И.* Житије Марије Египћанке у рановизантијском књижевном контексту // Књижевна историја. Београд, 1992. Књ. 24. № 87. С. 177–192; *она же.* Житије Марије Египћанке у српскословенској рукописној традицији // АрхПр. 1994. Бр. 16. С. 15–90; *она же.* Житије Марије Египћанке у српскословенској књижевности (вријеме појављивања) // Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рожд. В. А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 284–288; *Dimitrova M.* Mary of Egypt in Medieval Slavic Literacy // Bsl. 1995. Vol. 56. N 3. P. 617–624; *eadem.* The «Vita Mariae Aegyptiacae» in Medieval and Early Modern Bulgarian Literature // Annual of Medieval Studies at Central European University: 1993–1994. Bdpst, 1995. P. 108–125; *Велчева Б.* Ранният славянски превод на Житието на св. Мария Египетска в един ръкопис от XV век // Palaeobulgarica. 1996. № 3. С. 30–54; *Иванова К.* Bibliotheca hagiographica Balcano-slavica. София, 2008; *Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008.

А. А. Турилов

Гимнография. В *Типиконе Великой церкви,* отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память М. Е. отмечается 1 апр. без богослужебного последования (*Mateos.* Typicon. Т. 1. P. 262). В Типиконах, относящихся к эпохе господства *Студийского устава,* в частности в *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. и в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., память М. Е. отмечается 1 апр., при этом также указано, что ее богослужебное последование, состоящее из канона авторства *Феофана Начертанного* 2-го гласа, стихир

и седальна, поется в 5-ю Неделю (воскресенье) *Великого поста* (см.: *Пентковский.* Типикон. С. 341; *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 445).

В студийских Типиконах афоно-италийского происхождения — *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. и *Мессинском Типиконе* 1131 г.— 1 апр. назначается служба с пением на утрене *«Аллилуия»* (т. е. обычная постовая служба без к.-л. праздничных особенностей); указания о пении богослужебного последования М. Е. в 5-ю Неделю Великого поста отсутствуют (см.: *Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 280–281; *Arranz.* Typicon. P. 145).

В рукописных слав. Минеях студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 165, XII в. (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 55),— 1 апр. содержится богослужебное последование М. Е., состоящее из канона, цикла стихир-подобнов и 2 седальнов.

В древнейших сохранившихся редакциях *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.,— 1 апр. назначается служба с «Аллилуия», богослужебное последование М. Е. не описано; о совершении памяти М. Е. в 5-ю Неделю Великого поста не сообщается (см.: *Lossky.* Typicon. P. 209, 258). Такие же указания содержатся в древнейшей известной слав. редакции Иерусалимского устава — Типиконе Сербского архиеп. Никодима 1319 г. (см.: *Миркович.* Типикон. С. 103б, 143а).

В первопечатном греческом Типиконе 1545 г. 1 апр. М. Е. назначается отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ἐν σοὶ, Μῆτερ, ἀκριβῶς διεσώθη· (**Въ тебѣ̀ ма́ти и҆звѣ́стнѡ спасе́сѧ:**) и кондак 2-го гласа Τοῖς τῶν ἀγώνων σου πόνοις· (Подвигов твоих трудами...).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 1 апр. последование М. Е. включает 2 отпустительных тропаря: 8-го гласа **Въ тебѣ̀ ма́ти:** и 3-го гласа **И҆́же блꙋ́ды̀ пе́рвїе всѧ́ческими и҆спо́лнена:**, кондак 4-го гласа **Грѣхо́вныѧ мглы̀ ѿбѣ́гъше:** с икосом, канон 4-го гласа, цикл стихир-подобнов, самогласен, седален и светилен; отмечено, что служба М. Е. поется в 5-ю Неделю Великого поста. В издании Типикона 1633 г. 1 апр. помещен только отпустительный тропарь и кондак М. Е.; также есть отсылка к совершению памяти М. Е. в 5-ю Неделю; в издании 1641 г. 1 апр. и в 5-ю Неделю Великого поста помещены те же указания, что и в издании 1610 г. В пореформенном Типиконе 1682 г., легшем в основу совр. Типикона РПЦ, указания 1 апр. соответствуют указаниям, содержащимся в изданиях 1610 и 1641 гг., но из 2 отпустительных тропарей был оставлен только один; в службе 5-й Недели Великого поста помимо гимнографии из последования М. Е. 1 апр. указан дополнительный самогласен М. Е.

Последование М. Е. 1 апр., помещенное в совр. греч. и рус. богослужебных книгах, содержит: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ἐν σοὶ, Μῆτερ, ἀκριβῶς διεσώθη· (**Въ тебѣ̀, ма́ти, и҆звѣ́стнѡ спасе́сѧ:**), кондак 3-го гласа Ἡ πορνείας πρότερον μεμεστωμένη παντοίαις· (**Блꙋда́ми пе́рвее преиспо́лнена всѧ́ческими:**) с икосом, кондак 4-го гласа **Грѣха̀ мглы̀ и҆збѣжа́вши:** с икосом (Минея (МП). Апрель. Ч. 1. С. 7), канон авторства Феофана Начертанного с акростихом Ἆθλα ἀρετῆς Μαρίης ἀγλαόφρονος ᾆσμασι μέλπω (Подвиги славной Марии светломудренно песньми воспеваю) 2-го гласа, ирмос: Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ποτὲ· (**Во глꙋбинѣ̀ постла̀ и҆ногда̀:**), нач.: Ἀγλαΐας τῆς πλησιφαοῦς (Красоты полносветной) (Μηναῖον. Ἀπρίλιος. Σ. 8–15), канон того же автора без акростиха 4-го гласа, ирмос **Мо́рѧ чермнꙋ́ю пꙋчи́нꙋ:**, нач.: **Скве́рнꙋ прегрешѣ́нїй ѡ҆чи́сти** (Минея (МП). Апрель. Ч. 1. С. 6–11); греч. оригинал этого канона известен по рукописям (см.: AHG. T. 8. P. 55–63); цикл стихир-подобнов, 2 самогласна (в рус. Минее помещен только 1), седален, светилен (только в рус. Минее).

Богослужебное последование М. Е. в 5-ю Неделю Великого поста в целом состоит из тех же песнопений, за исключением канона: назначается иной анонимный канон без акростиха плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Κύματι θαλάσσης· (**Волно́ю морско́ю:**), нач.: Πόθῳ τὴν φωσφόρον καὶ θείαν σου μνήμην (**Любо́вїю свѣтоно́снꙋю и҆ бж҃е́ственнꙋю твою̀ па́мѧть**) (Τριῴδιον Κατανυκτικόν. Venetia, 1856. Σ. 294–298; Триодь Постная. М., 1992. Л. 336 об.— 341).

На утрене четверга 5-й седмицы Великого поста вместе с Великим покаянным каноном прп. *Андрея,* архиеп. Критского, поется анонимный канон М. Е. с акростихом Σὺ ἡ ὁσία Μαρία βοήθει (Ты, преподобная Мария, помогай) того же гласа и с тем же ирмосом, а Житие М. Е. назначается Типиконом в качестве *уставного чтения* за этим богослужением (из-за продолжительности и особого покаянного характера эта служба именуется «Мариино стояние»).

По рукописям известны песнопения М. Е., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ἡ ὑπερ πάντας χαλεπῶς ἐξαμαρτήσασα· (Более всех тяжко согрешившую...) с икосами (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΦ. 1949. Τ. 48. Σ. 169; AHG. T. 8. P. 41), дополнительные икосы кондаков, помещенных в печатных богослужебных книгах (Ibid.; *Амфилохий.* Кондакарий. С. 111, 181); анонимный канон с акростихом Δέχου ἀνάγνων χειλέων, μῆτερ, ὕμνον (Прими от скверных уст, мать, песнь) 2-го гласа, ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (**Пои́мъ гдⷭ҇ви:**), нач.: Δέχου χειλέων, μῆτερ (Прими от уст, мать) (AHG. T. 8. P. 2–10); анонимный канон с акростихом Μαρίαν ὑμνῶ τὴν κυρίως ὁσίαν (Марию воспеваю, истинно преподобную) 2-го гласа, ирмос: Συνεπάγη πρὸς ἑαυτὴν· (Обратися вспять...), нач.: Μαρτυρίων τῆς τοῦ Θεοῦ βασιλείας (Свидетельств Божия Царствия) (Ibid. P. 11–25); канон, предположительно составленный *Германом I* К-польским, без акростиха 3-го гласа, ирмос: Τῷ ῥυσαμένῳ τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας· (**И҆зба́вльшемꙋ і҆и҃лѧ ѿ рабо́ты:**), нач.: Τῆς μετανοίας ὑπογραμμὸν τὴν ὁσίαν (Покаяния пример преподобную) со 2-й песнью (Ibid. P. 26–34; этот же канон в слав. пер. содержится в слав. рукописных Минеях XII в.— см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 55); канон авторства Симеона Логофета (Метафраста) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἠπείρῳ πεζεύσας· (**І҆́Ѧкѡ по сꙋ́хꙋ пѣшеше́ствовавъ:**), нач.: Τῷ μακαρίῳ καὶ πρώτῳ καὶ νωερῷ φωτὶ (Блаженному и первому, и мысленному свету) (AHG. T. 8. P. 35–45); канон, составленный гимнографом Иосифом, без акростиха плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἠπείρῳ πεζεύσας· (**І҆́Ѧкѡ по сꙋ́хꙋ пѣшеше́ствовавъ:**), нач.: Ὁ Ἰσραὴλ μὲν ὁ πάλαι δημαγωγὸν τὸν Μωσῆν (Израиль древний вождя Моисея) (Ibid. P. 46–54); канон, составленный *Георгием,* еп. Никомидийским (имя автора акростиховано в богородичнах), с Ὕλην παθῶν ἔφκεξε Μαρία πόνοις (Терние страстей сожгла Мария трудами) 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε, λαοί· (**Грѧди́те лю́дїе:**), нач.: Ὕλην παθῶν, Κύριε, σαρκὸς κατάφλεξον (Терние страстей, Господи, плоти попалив) (Ταμεῖον. Σ. 184), канон того же автора с акростихом Τὴν ἐν γυναξὶν ἄγγελον μέλπω πόθῳ (В женщине ангела воспеваю любовью) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραὼ ἐβύθισε· (**Колесницегони́телѧ фараѡ́нѧ погрꙋзѝ:**), нач.: Τῆς μετανοίας τὸν σὸν βίον ἔχοντες (Покаяния твое житие имея) (Ibid. Σ. 185); анонимный канон без акростиха тяжкого (т. е. 7-го) гласа, ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ· (**Пои́мъ гдⷭ҇ви:**), нач.: Τὴν ἐναρέτῳ βίῳ πρὸς τὴν οὐράνιον μετατεθεῖσαν ζωὴν (Добродетельным житием к небесной перейдя жизни) (Ibid. Σ. 184); анонимный канон с акростихом Μαρίαν ὑμνῶ τῆς ἐρήμου τὸ κλέος (Марию пою пустыни славу) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἁρματηλάτην Φαραὼ ἐβύθισε· (**Колесницегони́телѧ фараѡ́нѧ погрꙋзѝ:**), нач.: Μονογενὴς Λόγε τοῦ σοῦ γεννήτορος (Единородный Слове Твоего Родителя) (Ibidem); канон авторства Феофана Начертанного без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἡ κεκομμένη τὴν ἄτομον ἔτεμε· (**Посѣ́ченный несѣко́маго пресѣчѐ:**), нач.: Σοῦ τῆς ἀφράστου (Твоего неизреченного) (Ibid. Σ. 184–185); канон авторства Иоанна Монаха (Иоанна Дамаскина?) без акростиха плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Τμηθείσῃ τμᾶται· (**Сѣ́ченное сѣчет-**

см.:), нач.: Ἐκ τῆς ἐρήμου φεύγεις ὡς τὸ πρὶν ὁ Ἰσραήλ (Из пустыни бежишь, как прежде Израиль) (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Τομεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΦ. 1949. Т. 48. Σ. 170); 8 циклов стихир-подобнов, 11 самогласнов, дополнительные седальны и светильны (Ibid. Σ. 166–168, 171).

Е. Е. Макаров

Иконография. Изображение М. Е. выбивается из традиц. ряда образов преподобных жен, отражая, согласно Житию, ее подвиг отшельничества. Иконография ее образа ближе к образам святых мужей-анахоретов, напр. преподобных Макария Великого и Онуфрия Великого, по крайней мере в изображениях М. Е. теми же средствами, что и у них, подчеркнута предельная степень удаления от мира ради Христа: истощенное тело, неприкрытая или не полностью скрытая плащом нагота, всклокоченные волосы. Но в отличие от образов преподобных отцов-пустынников образ М. Е. наделен большей экспрессией, специфически переданной в каждой из характеристик, физической или духовной. Так, особенно в сценах, где фигура святой представлена в развороте, видны сочленения ее позвоночника, ребра, к-рые не скрывает превратившаяся в пергамен кожа; на некоторых изображениях тело М. Е. покрыто редкой шерстью (как, напр., на фреске ц. Пресв. Богородицы «Одигитрия» в Пече, Сербия, до 1337), а позвоночник иногда напоминает звериный хребет (как, напр., на фреске ц. свт. Германа в мон-ре Зрзе, 1368–1369). Святую изображают в преклонных летах, однако возрастная характеристика стерта аскезой — прорезающие лицо морщины лишь подчеркивают изможденность отшельницы. В лике М. Е. нет даже намека на благообразность, черты неправильные, нередко искаженные, несмотря на то что монах или монахиня, как это засвидетельствовано в чинопоследовании пострига, стремится уподобиться ангельскому образу. При этом облик М. Е. воспринимается как преображенный — выдубленная зноем кожа приобрела темный цвет, плоть иссушена постом, что уподобляет вид ее тела св. мощам, а в чертах запечатлена одухотворенность в предчувствии сопричастности Христу. На данную устойчивую трактовку образа святой повлияло прежде всего выделение в почитании М. Е. ее покаянного пути — причастившись Св. Таин в его начале, она приняла Св. Дары по его завершении. Поэтому в иконографии святой особое место занимает ставшая самостоятельной и подменившая собой единоличные образы, в т. ч. в минейных циклах, сцена причащения М. Е. прп. Зосимой Палестинским.

Одно из ранних изображений М. Е. сохранилось на фресках атриума (т. н. капелла прп. Антония Великого) в ц. Санта-Мария-Антиква на Римском форуме

Прп. Зосима и прп. Мария Египетская. Роспись ц. Санта-Мария-Антиква в Риме. После 850 г. Акварельный рисунок из кн.: Wilpert. Mosaiken. 1916. Bd. 4. Taf. 227/2

(после 850). В центральной части сев.-зап. стены среди разграниченных рамками сцен, согласно атрибуции Й. Вильперта, представлены отдельно изображения М. Е. (с нимбом) и прп. Зосимы (без нимба) (см.: *Wilpert J.* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4.–13. Jh. Freiburg i Br., 1916. Bd. 2. Sp. 720–721; 1917. Bd. 4. Taf. 227/2). Оба показаны фронтально, по пояс. Голова преподобной не покрыта, рыжеватые волосы лежат 2 прядями на плечах, гиматий перекинут через левое плечо, правая рука отведена в сторону в жесте орации (изображение левой утрачено). Прп. Зосима представлен в темных монашеских одеждах, объемный куколь оставляет открытой узкую полосу лица, при этом акцентирована кисть правой руки, в к-рой святой большим и указательным пальцами удерживает частицу Евхаристического хлеба, в скрытой мантией левой руке угадывается форма дарохранительницы. Если предположение Вильперта об изображении здесь прп. Зосимы с частицей Св. Хлеба считать верным, то в ц. Санта-Мария-Антиква представлено самое раннее и редкое в данном изводе изображение сцены причащения. Ученый также обратил внимание на размещение фрески над погребальной локулой монаха, связав с тем, что перед смертью отшельница причастилась и повторила благодарственные слова св. Симеона Богоприимца «Ныне отпущаеши...» (Ibid. Bd. 2. S. 721), т. е. уже на начальном этапе формирования иконографии М. Е. существовала связь образа святой не только с темой покаяния и Причастия, но и с темой праведной кончины (эта традиция сохр. и в более поздних памятниках — изображения М. Е. располагались рядом с погребениями в притворах храмов или в погребальных капеллах, напр. в Джанавар-килисе, Каппадокия (XIII или XV–XVI вв.; см.: *Jerphanion G.* Une nouvelle province de l'art byzantine: Les églises rupestres de Cappadoce. P., 1936. Vol. 2. P. 366)). О почитании святой в Риме в тот же период свидетельствует фреска в ц. Санта-Мария-Эджициака (между 872 и 882; с данным посвящением упом. с XV в.), где помимо изображения причащения М. Е. находился житийный цикл святой из 4 сцен, из к-рых различима лишь композиция с изображением встречи прп. Зосимы с М. Е.: фигуры разделены потоком р. Иордан, прп. Зосима, в куколе, с параманом, в препоясанном хитоне, молитвенно воздев руки (орант), обращен к М. Е., святая стоит спиной к нему, скрывая наготу, но обернулась, ее светлые короткие волосы растрепались (см.: *Matthiae G.* Pittura romana del Medioevo. R., 1965. Vol. 1. P. 228–231).

Наибольшее число изображений святой в сцене ее причащения представлено в живописной декорации храмов Византии и ее ареала. Закрепление этой иконографической схемы приходится на X в. Прп. Зосима и М. Е. представлены стоящими друг против друга в $^3/_4$-ном повороте: он — в полном монашеском облачении, с непокрытой головой (куколь на плечах), она — в перекинутом через плечо гиматии, не скрывающем ноги и оставляющем открытым другое плечо; в правой руке прп. Зосимы лжица, к-рую он подносит к устам отшельницы, в левой — дарохранительница или причастная чаша, руки М. Е. обычно молитвенно протянуты к Св. Дарам или (реже) крестообразно сложены на груди.

Анализ содержательного генезиса композиции причащения М. Е. прп. Зосимой как важного элемента программы декора визант. храмов IX — 1-й пол. XV в. (см.: *Татарченко.* 2012. С. 24–50) показал, что в македонскую эпоху (X — сер. XI в.) получили оформление основные темы в трактовке этого сюжета, «евхаристическая, монашеская, покаянная, тема праведной кончины и ответа на Страшном Суде» (Там же. С. 49); в XII в. композиция занимает зону вимы; в кон. XII — XIV в.— зап. части храма, раскрывая евхаристическую тематику во взаимосвязи с др. изображениями (в памятниках кон. XII — нач. XIII в.); в XIV–XV вв.— в монашеских циклах в качестве назидательного примера аскетического делания (в т. ч. в поздневизант. памятниках).

Размещение сцены причащения М. Е. в восточной зоне храма обусловило ее включение в литургическую программу росписи. Так, в Каппадокии в Новой Токалы-килисе в Гёреме (950 — нач. 60-х гг. X в.) сюжет причащения М. Е. в алтаре совмещает евхаристическую («Жертвоприношение Авраама»), аскетическую (образы преподобных) и эсхатологическую («Теофания») темы (*Татарченко.* 2012. С. 27–30). В капелле св. Василия в Гёреме (сер. X в.) сцена причащения М. Е. помещена в жертвеннике вместе со сценой «Ангел в поединке с бесом» (ср. с размещением в Вардзия) и рядом

с прообразовательным сюжетом Евхаристии — сценой «Гостеприимство Авраама» (см.: *Сарабьянов*. 2004. С. 765). В том же регионе и в тот же период сцена причащения М. Е. встречается в алтаре, напр., в Кылычлар-Кушлук-килисе (капелла 33) в Гёреме (XI в.), в ц. Богородицы Панагии (Хаджи-Исмаил-Дере, капелла 2) (2-я пол. X в.), в Баллы-килисе в Соганлы (нач. X в. или нач. XI в.).

Особенно яркими примерами программного включения сцены причащения М. Е. в декорацию алтарной зоны храма в XII в. являются росписи 2 монастырских храмов — ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр (1105/06), и ц. Богоматери «Живоносный Источник» в Самари, Мессения, Греция (до 1191). В кипрской церкви образы М. Е. и прп. Зосимы традиц. иконографии вынесены один против другого на зап. грани алтарных пилонов, однако композиция обладает пространственной целостностью, а заключенные в линейные рамки фигуры не являются обособленными. Будучи представлены в 1-й, т. е. в наиболее соотнесенной с человеком, зоне росписи, они становятся для молящегося итоговым смыслом литургии. Включение в композицию храмового престола и зримое преодоление пространства между фигурами совершаются через жест прп. Зосимы — лжица в его правой руке выходит за границы рамки. Сцена причащения М. Е. связана с композицией «Евхаристия» на стене апсиды, где в левой части показан Иуда, извергающий Св. Дары. Он обращен спиной к центру композиции, представлен «делающим шаг» из нее — высоко поднятое колено выступает за линию разгранки, разрывая пространство композиции так же, как регистром ниже, но в противоположном направлении — к алтарю, это делает лжица, несомая к устам М. Е. прп. Зосимой (см.: *Stylianou*. 1997. P. 118; *Татарченко*. 2012. Ил. на с. 37). То же размещение сцены причащения М. Е., но на противоположных столбах, внизу (полотенца отсутствуют), представлено в росписи храма в Самари, где жертвенный, евхаристический, контекст реализован в программах литургической (в зоне вимы — причащение М. Е., «Мелисмос», надпись: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь во Мне пребывает, и Я в нем» (Ин 6. 55–56)), прообразовательной (в наосе — «Гостеприимство» и «Жертвоприношение Авраама») и исторической (в нартексе — Страстной цикл) (см.: *Grigoriadou-Cabagnols*. 1970. P. 177–196. Fig. 7; *Татарченко*. 2012. С. 36) тем.

Параллельно существует традиция размещать образ М. Е. в сцене причащения в зап. компартиментах храма (напр., в Чанлы-килисе в Акхисаре, XI в.,— на зап. стене наоса, не сохр.; в Келиджларкилисе, 1-я пол.— сер. XI в.,— в нартексе). Появление здесь этого сюжета со временем приобрело неск. смысловых значений, в основе лежит житийное повествование о том, как М. Е. не могла войти в базилику имп. Константина при Гробе Господнем и услышала голос от находившейся в притворе иконы Божией Матери. В IX в. имп. Лев VI Мудрый (886–912) перевез икону «Богоматери, говорившую с Марией Египетской» из Иерусалима в К-поль и поставил ее в соборе Св. Софии, «в правой части храма, снаружи нартекса, там, где серебряные двери» (Описание святынь К-поля. 1996. С. 443). К тому же времени относится и первый пример размещения сцены причащения М. Е. в связи с воспоминанием об указанном событии в Житии — он представлен в росписи ц. св. Стефана в Кастории, Греция (сер.— посл. четв. IX в.). Для изображения причащения М. Е. здесь выбрано пограничное место между основным пространством храма и нартексом — на сев. грани сев. прохода из нартекса в наос, что напоминает о молении М. Е. в притворе Иерусалимского храма. Близость к нартексу, где на своде помещена композиция «Страшный Суд», позволила исследователям рассматривать сцену причащения М. Е. в этом касторийском храме «вписанной» в эсхатологический контекст. Однако расположенный рядом, на сев.-зап. грани центральной арки прохода, образ Божией Матери, от к-рого хорошо просматривается изображение М. Е., а также отсутствие в тематике росписи, в т. ч. на поверхности зап. стены, образов, связанных со «Страшным Судом», напоминают прежде всего об истории в Иерусалимском храме и о последующем покаянном подвиге М. Е., на к-рый ее благословила Богородица через Свою икону. Тут же, по соседству с образом Божией Матери, в нижнем ярусе сев. свода центральной арки, изображены держащими Животворящий Крест Господень равноапостольные Константин и Елена: именно со стремления поклониться Кресту Господню началось преображение блудницы в великую святую (см.: *Χατζηδακις Μ.* Ψηφιδοτα τοιχογραφιες: Καστορια. Αθηνα, 1992. Σ. 13. N 34, 35 (на схеме росписи)). О существовании практики связанного прочтения образов Богородицы и М. Е. упоминает свт. Симеон Солунский: при описании (ок. 1400) патриаршего входа в храм Св. Софии он сообщает, что в притворе при иконе Божией Матери, к-рая говорила с М. Е., находился образ самой святой (ἡς και της ὁσίας Μαρίας πλησίον εἰκών — «и преподобной Марии икона рядом» — перевод О. В. Лосевой), однако о его виде и точном размещении ничего не сообщается (*Darrouzès J.* Sainte-Sophie de Thessalonique d'après un rituel // REB. 1976. T. 34. P. 47; об иконе Богородицы, «говорившей» с М. Е., см.: *Лидов А. М.* Чудотворные иконы Софии К-польской: Император как создатель сакрального пространства // *Он же*. Иеротопия: Пространственные иконы и образы-парадигмы в визант. культуре. М., 2009. С. 161–207). «Входной» аспект заявлен также расположением изображений М. Е. и прп. Зосимы по сторонам юж. входа в зап. компартименте в росписи ц. Панагии Аракос близ Лагудеры, Кипр (1192).

Прп. Мария Египетская. Роспись ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр. 1105/06 г.

На размещение образа М. Е. при входе в храм могло повлиять отправное событие ее Жития — желание переступить порог церкви, чтобы поклониться Кресту Господню. Став назидательной картиной покаяния для входящих в храм, а также стоящих в притворе оглашенных и исповедующихся, сцена причащения

Прп. Мария Египетская. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Вардзия, Грузия. 1184–1186 гг.

М. Е. или ее отдельный образ оказались включенными в традиц. систему декорации визант. храма, дополняя ее новым смыслом и раскрываясь в новом качестве. Напр., в росписи пещерной ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Вардзия, Грузия (1184–1186), на склонах юж. входного проема представлены в сцене причащения образы М. Е. и прп. Зосимы; их фигуры даны в редком фронтальном типе изображения, фланкирующими образ Спасителя в тимпане (руки М. Е. сложены в молитвенном жесте перед грудью, ладони обращены вовне). Предстояние М. Е. и прп. Зосимы воспринимается совокупно с расположенной выше композицией «Воскрешение — Сошествие во ад» (над аркой входа) и вынесенной из нее в отдельный эпизод сценой (на стене слева) с изображением ангела, связывающего поверженного сатану. Т. о., тема «входа» отступает на 2-й план, а превалирующей становится идея воскрешения мертвых через искупительный образ покаяния и причащения. Впосл. как сцена причащения, так и отдельный образ М. Е. «закрепляются» в зап. части храма безотносительно входа в него (фрагменты фигур М. Е. и прп. Зосимы в росписи ц. Сурб-Аствацацин мон-ря Ахтала, Армения (между 1205 и 1216),— в юж. части зап. стены над изображением Сорока мучеников Севастийских, к к-рой ок. сер. XIII в. была пристроена усыпальница ктитора храма атабека Иване Мхаргрдзели; единоличный поясной образ — в ряду св. жен на зап. стене ц. Пресв. Богородицы в Кинцвиси, нач. XIII в.), встречаясь в этой зоне, в т. ч. и в рус. искусстве Нового времени (напр., единолично — на откосе сев. окна на зап. стене Преображенского собора Новоспасского монастыря в Москве, 1689).

С кон. XI в. образ М. Е. устойчиво входит в визант. иконографию Страшного Суда в западной части храма. Содержательное богатство образа святой не могло не повлиять на варианты его размещения в данной композиции, каждый раз привнося новые акценты. Для наиболее традиц. схемы Страшного Суда характерно изображение М. Е. в составе группы св. жен, шествующих на Суд к Престолу Господню. Фигура святой представлена, как правило, в 1-м ряду, но без определенного места (встречаются варианты, где М. Е. находится во главе шествия или же замыкает его), однако благодаря специфическому облику отшельницы она всегда узнаваема. Так, в одной из ранних композиций «Страшный Суд», в росписи зап. апсиды храма Атени Сиони, Грузия (90-е гг. XI в.), М. Е. показана шествующей с молитвенно поднятыми руками вслед за равноап. Ниной; облик святой, нагота к-рой скрыта лишь коротким, выше колен, темного цвета рубищем, а седые короткие волосы всклокочены, составляет контраст с изображениями праведных жен в царских венцах и богатых одеждах. В средневизант. период образ М. Е. в группе св. жен представлен также в росписях крипты костницы Бачковского (Петрицонского) мон-ря, Болгария (XI — нач. XII в.),— в конце группы; ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге (посл. четв. XII в.),— во главе группы; на мозаике в базилике Санта-Мария-Ассунта в Торчелло, Италия (ок. 1100 или нач. XII в.),— во главе; в поздневизант. период, в т. ч. в рус. памятниках,— в росписях ц. Богородицы Левишки в Призрене, Косово и Метохия (1307–1313),— во главе группы; Успенского собора во Владимире, XV в.,— замыкает группу; и т. д. Так

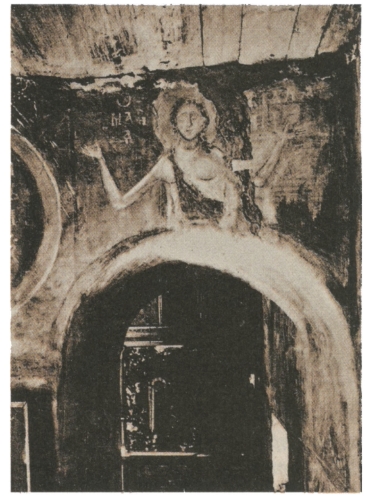
Прп. Мария Египетская в числе праведников, шествующих в рай. Фрагмент композиции «Страшный Суд» в ц. Атени Сиони, Грузия. 90-е гг. XI в.

же на иконах с изображением Страшного Суда (ранняя сохранившаяся — XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), особенно рус. традиции (напр., икона 3-й четв. XV в., ГТГ (см.: *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до нач. XVI в. М., 2000. С. 61–62, 242. № 48),— замыкает череду святых, идущих на суд).

В следующем варианте бывш. блудницу, к-рой был воспрещен вход в храм, ап. Петр первой из св. жен подводит к вратам рая — в этой группе М. Е. представлена в росписи Димитриевского собора во Владимире (ок. 1194), а также на русских иконах: сер. XVI в. из ц. Покрова Пресв. Богородицы погоста Лядины Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГЭ; см.: Царство и Царствие: Рус. икона XVI в.: Книга-календ. на 2003 г. Минск; Mil., 2002. С. 6. Табл. V); 2-й четв. XVII в. (ЯХМ; см.: Иконы Ярославля. 2009. Т. 2. Кат. № 113. С. 16–21). Причем на рус. иконах «Страшный Суд» фигура М. Е. может быть представлена дважды — сначала в группе святых — в среднем ярусе, шествующей к Престолу уготованному, а затем в той же группе — внизу, у врат рая (икона сер. XVI в., ЯХМ; см.: Иконы Ярославля. 2009. Т. 1. Кат. № 48. С. 288–301).

В росписи ц. Спаса на Нередице близ Вел. Новгорода (1199) изображение М. Е., как показательный образ покаяния и воздаяния по делам, является предуготовительным по отношению к композиции «Страшный Суд». Фигура святой находится не непосредственно в композиции, размещенной на зап. стене зап. нефа, а напротив нее — на щеке юж. арки прохода из зап. нефа в наос, напоминая таким расположением в т. ч. и о теме «входа» в храм. Единоличное поясное изображение показано не в медальоне, а на плоскости стены, ограниченной рамкой практически на ширину арочного проема. Особенно выразительным является жест воздетых в молении рук М. Е., представленной как оранта (тот же жест — у парного М. Е. образа неизв. святой над сев. аркой). Образ прп. Зосимы помещен в жертвеннике среди др. преподобных (об изображении М. Е. в системе росписи нередицкого храма в связи с практикой церковных служб см.: *Пивоварова.* 2002. С. 84–86).

Встречаются и др. композиции с изображением М. Е., в т. ч. варианты с 2 сце-



Прп. Мария Египетская. Роспись ц. Спаса на Нередице близ Вел. Новгорода. 1199 г.

нами, представленными не столько как иллюстрации Жития, сколько с целью подчеркнуть определенную знаковую тему, раскрываемую через образ этой святой. Так, во фресках Йыланлы-килисе в долине Ыхлара в Белисырме, Каппадокия (кон. IX — 1-я пол. X в.), сохранились сцены причащения и погребения М. Е. (*Jolivet-Lévy.* 1991. P. 308); в эти 2 сюжета вмещается тема покаяния и праведной кончины, впервые заявленная в росписи ц. Санта-Мария-Антиква расположением образа М. Е. у погребальной ниши. В иллюминированных Псалтирях сцены 1-й встречи прп. Зосимы

и М. Е., а также причащения отшельницы служат визуальными акцентами текста Пс 118. В Киевской Псалтири (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 175 об., 1397 г.) маргинальные миниатюры расположены на листе со стихами 126–131, одна над другой, по хронологии событий: вверху — встреча святых, их фигуры разделены горкой, старец подает нагой М. Е. снятую с себя мантию; внизу — причащение, причем эта миниатюра графически связана со стихом 131 (Уста моя отверзох, и привлекох дух, яко заповедей Твоих желах) (изд.: Киевская Псалтирь 1397 г. из ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде [ОЛДП F 6]. М., 1978. С. 294). То же расположение маргинальных миниатюр относительно стихов Пс 118 показано и в Псалтири из галереи Уолтерс в Балтиморе (Baltim. W 733. Fol. 99 r, нач. XIV в.); о копийном характере миниатюр этой рукописи свидетельствует, в частности, путаница в одеждах прп. Зосимы, изображенного, напр., в сцене причащения сообразно сану иерея в фелони, но с подобием омофора на плечах (элемент

Встреча прп. Зосимы и прп. Марии Египетской. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 175 об.)

облачения архиерея) и с голой (без поруча) рукой (тот же выбор сцен в Алакилисе в долине Ыхлара, сер. XI в.; см.: *Jolivet-Lévy.* 1991. P. 329; *Татарченко.* 2012. С. 32). В Лондонской (Феодоровской) Псалтири (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 68 r, 1066 г.) представлена одна сцена — встреча прп. Зосимы и М. Е., выбранная в качестве примера подвига отшельничества к тексту Пс 54. 7 (Се удалихся бегая и водворихся в пустыни).

В XIV в. в росписи храмов мон-рей сцены с изображением М. Е. сопоставляются со специфически монашескими сюжетами. На фрагментарно сохранившихся фресках в наосе ц. Рождества Пресв. Богородицы Снетогорского монастыря (1313), согласно реконструкции В. Д. Сарабьянова, помещена сцена кончины М. Е.: над телом усопшей (сохр. фрагмент головы) совершает заупокойное чтение прп. Зосима, в руках к-рого

Чудо арх. Михаила в Хонех. Причащение прп. Марии Египетской. Преподобные Симеон Столпник и Онуфрий Великий. Складень. XVI в. (Афон)

раскрытый кодекс. Эта композиция (на сев. стене, слева от портала) находится во взаимосвязи с др. композициями, расположенными попарно на сев. и юж. стенах в боковых рукавах подкупольного креста; напротив, на юж. стене, в частности, представлена «Встреча преподобных Антония Великого и Павла Фивейского» (см.: *Сарабьянов В. Д.* Программа монашеских изображений в росписях собора Рождества Богородицы Снетогор-

Житие прп. Марии Египетской. Икона. 2-я пол.— кон. XIV в. (ризница мон-ря Хиландар на Афоне)

ского мон-ря // ДРИ. 2008. [Вып.]: Худож. жизнь Пскова и искусство поздневизант. эпохи: К 1100-летию Пскова. С. 80–92). Причащение М. Е. в паре с еще одним достаточно распространенным сюжетом в росписи монастырских храмов — композицией «Ангел вручает монашеский устав прп. Пахомию Великому» — представлено в целом ряде памятников (напр., в ц. Богородицы Левишки, 1307–1313; в ц. св. Германа в мон-ре Преображения в Зрзе, 1368–1369; в ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле близ Вел. Новгорода, 70-е гг. XIV в.).

К монашеским по образному составу можно отнести и нек-рые иконы. Напр., на складне XVI в. (Афон) экспрессивная по стилистике сцена причащения М. Е. прп. Зосимой стала центральной по отношению к изображениям анахоретов — преподобных Симеона Столпника и Онуфрия Великого (вверху — «Чудо в Хонех»); монашеская тема представлена и на иконе из мон-ря Дечаны «Преподобные Иоанн Лествичник, Зосима и Мария» (2-я пол. XVI в.).

К разряду житийных можно отнести изображение М. Е. в молении Божией Матери, встречающееся на одной из ранних миниатюр — в Сборнике XII в. с Житием М. Е. (Paris. Suppl. gr. 1276. Fol. 104v; текст предваряет миниатюра с причащением М. Е.— Fol. 95),— на поле листа с текстом в $^{3}/_{4}$-ном развороте вправо от образа Божией Матери типа «Воплощение» представлена М. Е., облаченная в серо-синий хитон и красный мафорий, руки воздеты в молении. Этот сюжет вошел в состав клейм житийных икон М. Е., наиболее ранняя из которых, 2-й пол.— кон. XIV в., находится в ризнице мон-ря Хиландар на Афоне. Икона с уникальной композицией, где в отсутствие средника с единоличным изображением М. Е. центральным становится образ ее жития, которое представлено в 4 ряда в 15 сценах (по С. Радойчичу — в 16 сценах, см. их описание: *Радојчић.* 1964. С. 257–260). Появление такой схемы могло быть продиктовано влиянием рукописной книги (Там же. С. 260): напр., подобное зонирование пространства листовой миниатюры, в т. ч. житийного характера, известно по миниатюрам из рукописи Слов свт. Григория Богослова (Paris. gr. 510, между 879 и 882 гг.; на fol. 32v — мученичество ап. Петра, и др.). Во всех сценах М. Е. представлена с нимбом; до начала подвига в пустыне — в красном платье с открытыми до плеч руками, голова покрыта белым платом. Количество сцен графически не регламентировано и зависит от варианта прочтения, их содержание достаточно полно отражает текст Жития: М. Е. сидит за пряжей в доме в Александрии; она уговаривает взять ее на корабль, плывущий из Египта в Иерусалим; арх. Михаил не дает М. Е. войти в храм; М. Е. молится в храмовом притворе перед иконой Божией Матери («Елеуса»); она просит перевезти ее на другой берег Иордана, чтобы оказаться в пустыне; первые 17 лет М. Е. в пустыне (в 2 сюжетах) — святая

вкушает от взятых с собой хлебов, запивая водой из Иордана, и борется с помыслами, пав в молитве на землю; 1-я встреча прп. Зосимы и М. Е. (в 6 сюжетах) — старец просит подвижницу не удаляться от него, он подает ей мантию прикрыть наготу, святые коленопреклоненно просят благословения друг у друга и беседуют, молитва прп. Зосимы и М. Е., старец удаляется из пустыни в свой монастырь; 2-я встреча — прп. Зосима причащает М. Е.; прп. Зосима с молитвенно протянутой рукой скорбит, стоя над телом усопшей М. Е. В последней сцене в ногах святой темным пятном показана пещера (?), изображение льва, ископавшего могилу М. Е., отсутствует.

Особого места образ М. Е. в греч. иконописных подлинниках не нашел. В руководстве для иконописцев — «Ерминии» иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — имя святой упоминается 9-м в перечне 12 преподобных жен, все перечислены без описания (Ерминия ДФ. С. 178). В средневизант. период некоторые из редко встречающихся единоличных образов М. Е. отличаются своеобразной иконографией. Так, на миниатюре из Четвероевангелия из мон-ря Ставроникита на Афоне (Ath. Stauronik. 43. Fol. 10, сер. X в., К-поль) М. Е. представлена фронтально по пояс в медальо-

Прп. Мария Египетская. Миниатюра из Четвероевангелия. Сер. X в. (Ath. Stauronik. 43. Fol. 10)

не в центре листа. Ее облик имеет привычные черты, нетипичным же является крест на длинном древке, который возник, очевидно, как напоминание о страстном желании святой поклониться в Иерусалимском храме Животворящему Кресту Господню. Единоличный поясной образ М. Е. представлен также на зап. стене ц. Пресв. Богородицы в Кинцвиси (нач. XIII в.), в освященной во имя М. Е. церкви мон-ря Бертубани (фреска утрачена, известна по фотографии, см.: *Чубинашвили Г. Н.* Пещерные мон-ри Давид-Гареджи. Тб., 1948. С. 102).

Архангелы. Причащение прп. Марии Египетской. Царские врата. 2-я пол. XV в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

В минейных циклах на миниатюрах рукописей, в иконописи, а также в росписи храмов единоличные образы М. Е. также редки, т. е. в день памяти святой, под 1 апр., предпочтительным является изображение сцены причащения. Эта особенность отмечена в рус. иконописных подлинниках в вариантах текстового описания под 1 апр. и в лицевой части, предлагающих писать сцены 1-й (с подаванием мантии) и 2-й (с причащением) встреч М. Е. с прп. Зосимой. Так, напр., в подлиннике сводной редакции XVIII в. по списку С. Т. Большакова сказано: М. Е. «стоит нага, плечо левое голо и ребра, власы коротки русы, мало седина бела, а Зосима дает мантию, назад зрит, а в другом месте дает Зосима причастие Святых Таин, а оба стоят на Иордане, гора низка вохра на Иорданом, около их деревца»; там же под 4 апр., в день памяти прп. Зосимы, содержится упоминание о нем, как «погребшем тело святыя Мария Египетская» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 86; то же см.: *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 309). В лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.) представлены 3 сцены: вверху — прп. Зосима подает мантию М. Е.; внизу слева — причащение М. Е.; справа — сцена, имеющая отношение к погребению святой,— на уровне пещеры сидит прп. Зосима, на переднем плане лев, М. Е. изображена над пещерой с жестом рук указующих на небо, но головой повернутой к прп. Зосиме (см.: Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869. С. 129). В минеях причащение изображено, напр., на миниатюре в Житиях святых за февр.— июнь по Метафрасту из мессинского мон-ря Сан-Сальваторе (Mess. Salvad. 27. Fol. 213r, XI в., К-поль); в Минологии на год (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 34r, 1322–1340 гг., Фессалоника) — в верхней части листа; на минейной иконе зографа Лонгина (1596, мон-рь Дечаны, см.: Пећко-дечанска иконописна школа од XIV–XIX в.: Кат. Београд, 1955. Табл. XII, XIII); в настенном минологии ц. св. Апостолов [св. Спаса] в Пече, Косово и Метохия (1561).

Единоличные изображения в минологиях: на иконе, являющейся частью гексаптиха, в к-рый также первой входит упомянутая выше икона «Страшный Суд» с образом М. Е. (XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); в росписи нартекса ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (ок. 1350); ц. свт. Николая Чудотворца в Пелиново, Черногория (1717–1718),— везде в рост.

В иконописании известен пример размещения сцены причащения М. Е. на царских вратах (2-я пол. XV в., Музей икон, Рекклингхаузен) — ростовое изображение святой занимает правую створку.

Встречается сопоставление образа М. Е. (в т. ч в сцене причащения) с образом вмц. Екатерины Александрийской. Так, сцена причащения помещена на оборотной стороне иконы с единоличным образом вмц. Екатерины (XIV в.; Музей византийского и христианского искусств, Афины; сохр. фигура прп. Зосимы с надписанием имени и фрагменты верхней части фигуры М. Е.). Эта связь прослеживается и по неск. рус. иконам XVI в.: «Вмц. Екатерина, с праздниками» (сер. XVI в., ГТГ) — прп. Зосима и М. Е. показаны в составе 4 клейм с двунадесятыми праздниками (Рождество Пресв. Богородицы, Рождество Христово, Успение Пресв. Богородицы), расположенных слева и справа от средника; «Вмц. Екатерина, ап. Иаков, брат Господень, прп. Мария Египетская» (кон. XVI — нач. XVII в., Вел. Новгород, ГТГ).

В русской изобразительной традиции с сер. XVII в. интерес к образу М. Е., давший новые варианты ее иконографии, был связан с тем, что имя святой носила царица Мария Ильинична Милославская, супруга царя Алексея Михайловича. К этому периоду относится целый пласт иконных единоличных образов М. Е., носящих характер памятников личного благочестия. Изображение М. Е. встречается среди избранных святых, разнообразный состав к-рых ограничен лишь пожеланием заказчика. Вместе с прп. Алексием, человеком Божиим, составляя пару небесных покровителей царственной четы, М. Е. представлена, напр., на иконе письма Якова Рудакова (Казанца), созданной в год бракосочетания Алексея Михайловича и Марии Ильиничны

Прп. Алексий, человек Божий, и прп. Мария Египетская. Икона. 1648 г. Иконописец Яков Рудаков (Казанец) (ГММК)

(1648, ГММК; *Маркина Н. Д.* Новое произведение Якова Рудакова (Казанца) из Успенского собора Московского Кремля // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1991. [Вып. 8]: Худож. культура XVII в. С. 48–57); на иконе из московского Сретенского монастыря (сер. XVII в., ЦМиАР) — на обеих в предстоянии образу Божией Матери «Знамение»; на иконах той же иконографии, но в молении Спасу Еммануилу в облачном сегменте (2-я пол. XVII в., ГММК) или Св. Троице (новозаветной) (2-я пол. XVII в., Музей икон, Рекклингхаузен); поздний вариант иконографии представлен, напр., на иконе из фамильной часовни-усыпальницы Арсеньевых—Лермонтовых, находилась над могилой М. Ю. Лермонтова (1-я пол. XIX в., Музей-заповедник «Тарханы»). Иногда программа икон, связанных с царственными особами, расширялась, как, напр., на иконе «Богоматерь с Младенцем на престоле, с избранными святыми» (2-я пол. XVII в., СИХМ) — фигуры прп. Алексия и М. Е., подчеркивая парность одинаковым жестом сложенных крестообразно на груди рук, показаны в 1-м ряду, они фланкируют образы 5 святых; на иконе «Прп. Мария Египетская, прп. Алексий, человек Божий, свт. Алексий, митр. Московский, и вмч. Феодор Стратилат, предстоящие Св. Троице (новозаветной)» (2-я пол. XVII в., СПГИАХМЗ) и на сходной с ней по программе иконке из черного глинистого сланца (ГРМ. ДР/КАМ 126) — вверху Св. Троица (ветхозаветная), в среднем ряду — 3-фигурный Деисус, в состав к-рого введен свт. Алексий, в нижнем — М. Е., прп. Алексий и прп. Сергий Радонежский (см.: *Мурьянов М. Ф.* Алексей человек Божий в слав. рецензии визант. культуры // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 116 — предложена датировка после сер. XV в.).

Вместе с творцом Покаянного канона свт. Андреем Критским М. Е. представлена на иконах, создаваемых в т. ч. как аналойные образы 1-й седмицы и четверга 5-й седмицы Великого поста: напр., на иконе из Воскресенского Кириллова Новоезерского монастыря на о-ве Красном (2-я пол. XVII в., ЧерМо, см.: *Куликова О. В.* Древние лики Рус. Севера: из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009. Кат. 62. Ил. 64) — предстоят образу Божией Матери «Знамение». Образы свт. Андрея Критского и М. Е. есть на иконе, написанной Симоном Ушаковым для деревянной соборной Успенской ц. Флорищевой пуст. (в каменном соборе икона находилась в алтаре возле жертвенника; 1660, ГВСМЗ). Выбор 7 святых, изображенных в овальных медальонах на полях Владимирской иконы Божией Матери, обусловлен сугубо поминальным характером. Обращает на себя внимание положение фигуры М. Е.: она единственная дана фронтально и, будучи расположенной в центре нижнего поля, соотносится с Престолом уготованным на поле вверху, что может напоминать о связи образа М. Е. с композицией «Страшный Суд». Правая рука святой воздета в молении, а левая опущена вниз: с одной стороны, примечательно, а с другой — не находит объяснения то, что М. Е. держит в ней закрытый свиток.

В широком составе избранных святых М. Е. представлена, напр., на иконе «Богоматерь «Утоли моя печали», с предстоящими святыми» (ок. 1774, ц. Св. Троицы на Пятницком кладбище, Москва) — вверху справа образ, парный образу вмц. Екатерины (ниже — изображения еще 7 святых; см.: *Красилин М. М.* Памятники искусства XVII — нач. XX в. в немузейных собр. Москвы: Троицкая ц. на Пятницком кладбище. Кат.-2 // Худож. наследие: хранение, исследование, реставрация: Сб. ст. [Вып.] 13. М., 1990. Кат. № 36. С. 147–148. Ил. 16). Образ М. Е. входит и в композицию икон Собора святых, напр. иконы нач. XIX в. Божией Матери «Всех скорбящих Радость», которой предстоят в молении 67 святых, в их числе и М. Е. (на правом поле 2-я) (*Юхименко.* 2012[2]. Кат. 14. С. 227).

Свт. Андрей Критский и прп. Мария Египетская в молении образу Божией Матери «Знамение». Икона. 2-я пол. XVII в. (ЧерМО)

Образ М. Е. встречается в иконостасах. В 15-фигурном Деисусе в походном иконостасе из Спасо-Преображенского собора Рыбинска ростовые фигуры М. Е. (слева) и парная ей фигура св. Параскевы (?) замыкают ряд святых, предстоящих «Спасу в силах» (XIX в., круг мастерских Владимирской губ., Рыбинский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник; см.: *Хохлова И. Л.* Иконы Рыбинска. Рыбинск, 2009. С. 140–141).

В XVII в. заново разрабатывается программа житийных сюжетов на иконах святой, имеющих прежде всего патрональный характер. На московской иконе из собрания С. П. Рябушинского «Прп. Мария Египетская, с 12 клеймами жития» (1629, ГТГ; *Антонова, Мнёва.* Каталог. Т. 2. С. 264–265. Кат. 701) М. Е. представлена в среднике в молении Богоматери с Младенцем в левом верхнем углу, ее нагота прикрыта красного цвета гиматием; сюжеты 12 клейм: М. Е. просит принять ее на борт корабля, М. Е. плывет на корабле в Иерусалим, в Иерусалиме народ поклоняется Кресту Господню, моление М. Е. перед иконой Божией Матери, причащение М. Е., М. Е. переплывает в лодке Иордан на пути в пустыню, М. Е. молится в пустыне, встреча М. Е. с прп. Зосимой, беседа М. Е. с прп. Зосимой, моление М. Е. и прп. Зосимы, причащение М. Е., погребение М. Е.

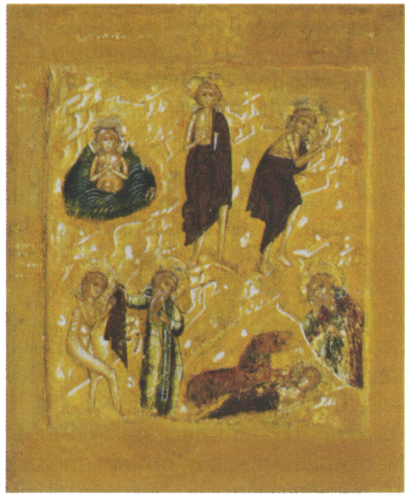
Икона северных писем «Житие преподобных Марии Египетской и Зосимы Палестинского» (XVII в., ГТГ) по замыслу напоминает икону из ризницы Хиландарского мон-ря на Афоне — здесь также отсутствует образ М. Е. в среднике. Однако расположение сюжетных сцен (выбраны основные —1-я и 2-я встречи святых) уже не имеет традиц. порядка в клеймах, а подчинено законам создания общей житийной композиции, представленной единой картиной. В поздних памятниках с расширенным составом сюжетов этот порядок не всегда отвечает последовательности событий. Так, на палехской иконе «Прп. Мария Египетская, с житием» (XIX в., Россия, частное собрание) на плоскости средника показаны в произвольном порядке сцены: М. Е. в лодке переплывает Иордан, в отдалении видны строения большого города (вверху справа); видение прп. Зосимой

М. Е. на облаке во время молитвы (вверху слева); события 1-й встречи прп. Зосимы и М. Е. (в левой части); причащение М. Е. (в средней части). Центральной становится выделенная масштабом сцена погребения М. Е.— прп. Зосима читает книгу у изголовья почившей святой, у ног лежит лев, ископавший ей могилу. Вверху в центре — ангел передает в руки Господа душу М. Е., изображенную в виде обнаженной детской фигурки. Пейзаж на этой иконе не напоминает пустынный благодаря пышным кронам изображенных по всему среднику высоких деревь-

Прп. Мария Египетская. Фрагмент Владимирской иконы Божией Матери. Иконописец Симон Ушаков. 1660 г. (ГВСМЗ)

ев; иногда на иконах бывает представлена лесная чаща, указывая т. о. на отшельничество М. Е. в палестинской пустыне, как параллель пребыванию в лесах русских пустынников (напр., старообрядческая житийная икона М. Е., написанная на Ветке во 2-й пол. XIX в., частное собрание; см.: Электр. ресурс: 1939.ru/catalpg-3725.htm1). В некоторых случаях выбор и трактовка сюжетов носят самый произвольный характер, как на иконе «Прп. Мария Египетская, со сценами жития» (XVIII в., ГМИР; Рус. искусство из собр. ГМИР. Кат. 105. С. 83): фронтальная в рост фигура М. Е. (в левой, покровенной гиматием руке держит закрытый свиток) изображена в центре, но вписана в общее пространство с житийными сценами и имеет тот же масштаб. На фоне пустынного пейзажа с лещадками слева от центральной фигуры помещено более нигде не встречающееся изображение обнаженной М. Е., стоящей по пояс в водах Иордана, словно в крещальной купели, ее руки крестообразно сложены на груди; ниже — прп. Зосима дает мантию М. Е.; справа от центральной фигуры — образ М. Е. с протянутыми молитвенно руками, привычный для сцены ее причащения, но здесь фигура развернута в $^3/_4$-ном повороте влево к полю иконы (фигура прп. Зосимы отсутствует); ниже — лев погребает М. Е., рядом скорбит прп. Зосима.

Наибольшей подробностью среди других икон отличается рассказ в клеймах подписной иконы 1804 г. невьянского иконописца И. В. Богатырёва «Прп. Мария Египетская в житии, в 16 клеймах» (ГМИР, происходит из церкви Громовской старообрядческой общины в С.-Петербурге). В клеймах: рождество, встреча с паломниками; путешествие на корабле в Иерусалим; М. Е. у Иерусалимского храма среди паломников, М. Е. не может войти в храм; моление раскаявшейся М. Е. перед иконой Божией Матери и поклонение Кресту; некий человек подает ей милостыню, она покупает хлеб; омовение и причащение М. Е. в ц. св Иоанна Предтечи; М. Е. отправляется по Иордану в пустыню для покаяния; молитва в пустыне; встреча со старцем прп. Зосимой; бегство М. Е. от прп. Зосимы; старец отдает М. Е. плащ прикрыть наготу; молитва М. Е. и прп. Зосимы; М. Е. просит благословение,



Прп. Мария Египетская, со сценами жития. Икона. XVIII в. (ГМИР)

прп. Зосима видит молящуюся М. Е., поднявшуюся над землей; М. Е. рассказывает старцу о себе, он преклоняет колена перед отшельницей; прп. Зосима со Св. Дарами выходит из мон-ря; М. Е. переходит Иордан «яко посуху», чтобы принять причастие. Заключительная часть повествования помещена в средник, став обрамлением центрального ростового образа М. Е., представленной фронтально с жестом воздетой правой руки, пальцы которой сложены двуперстно, левая рука у груди ладонью вовне; сцены: причащение М. Е.; просьба М. Е. к прп. Зосиме прийти через год; М. Е. переходит Иордан, возвращаясь в пустыню; приход прп. Зосимы через год; из пустыни приходит лев и помогает рыть могилу; старец читает над умершей молитву на погребение (Рус. искусство из собр. ГМИР. Кат. 330. С. 224–225).

Столько же клейм и на палехской иконе «Прп. Мария Египетская, с житием» с образом М. Е., предстоящей в молении Божией Матери с Младенцем (нач. XIX в., старообрядческая ц. Рождества Христова Рогожской общины, Москва; см.: *Юхименко.* 2012². Кат. 13. С. 226–227). Четыре клейма (7–10) отведены под изображения подвигов святой в пустыне (сохр. надписи): искушение М. Е. пищей, когда она, вкушая хлеб, желала мяса и рыбы; М. Е. молится Божией Матери во время искушения; питание М. Е. «зелием», когда кончились хлеба; у М. Е. истлела от ветхости одежда. В заключительном клейме (16) представлен прп. Зосима, читающий надпись на земле в оглавии умершей М. Е. В размещении иконы в храме сохранена ориентация на зап. часть — она расположена рядом с входом, на юго-зап. столбе.

Лит.: *Радојчић С.* Una Poenitentium: Марија Египатска у српской уметности XIV в. // Зб. Народног музеја. 1964. Т. 4. С. 255–265; *Kaftal G.* Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting. Florence, 1965. N 252. Col. 764. Fig. 896; *Niero A.* La basilica di Torcello e Santa Fosca. Venezia, 1968. P. 38; *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 2. Кат. 361. С. 23; Кат. 701. С. 264–265; Кат. 1023. С. 490; *Мијовић.* Менолог. 1973. С. 191, 336, 371; *Stylianou A.* The Communion of St. Mary of Egypt and Her Death in the Painted Churches of Cyprus // CIEB, 14. Actes. 1976. Vol. 3. P. 435–441; LCI. Bd. 8. Sp. 643; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce. P., 1991. P. 113, 145, 193, 256, 274, 327–328; Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. / Пер., предисл., коммент.: Л. К. Масиель Санчес // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 436–463; *Nicolaidès A.* L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudéra, Chypre: Etude iconographique des fresques de 1192 // DOP. 1996. Vol. 50. P. 122–123; *Stylianou A., Stylianou J.* The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. Nicosia, 1997². P. 117–121; *Пивоварова Н. В.* Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002. Кат. 179. С. 129; *Сарабьянов В. Д.* Георгиевская ц. в Ст. Ладоге. М., 2003. С. 57. Ил. 56; *он же.* Собор Рождества Богоматери Антониева мон-ря // Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI — 1-я четв. XII в.: Кат. СПб., 2004. С. 762, 763, 765; Рус. искусство из собр. ГМИР. М., 2006; Иконы Ярославля XIII — сер. XVII в.: Шедевры древнерус. живописи в музеях Ярославля. М., 2009; *Татарченко С. Н.* «Причащение Марии Египетской» в визант. монументальной живописи // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2012. Вып. 1(7). С. 71–83; *Юхименко Е.* Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М., 2012².

Э. В. Шевченко

МАРИ́Я (МАРИ́Н) И ЕВГЕ́НИЙ

[греч. Μαρία (Μαρῖνος) καὶ Εὐγένιος] († нач. VI в.), преподобные Вифинские (пам. 12 февр.).

Источники. Древнейшие версии Жития М. и Е. не содержат к.-л. хронологических и географических

указаний (в более поздних редакциях местом рождения этих святых названа Вифиния; маронитская традиция утверждает, что М. и Е. подвизались в мон-ре Каннубин в Сев. Ливане, а армянская — в мон-ре Сыркхуванк, к югу от г. Ван). Исследование древнейших списков, предпринятое М. Ришаром, позволило опровергнуть выводы Л. Клюнье о лат. тексте Жития как о первоначальном и о том, что М. жила в V в. в окрестностях Триполи (Сирия). Ришар считает, что первоначальное Житие было написано на греч. языке между 525 и 650 гг., вероятно в Сирии. Ближайшей по времени написания к несохранившемуся первоначальному Житию версией является т. н. древнее Житие (Vita antiqua, согласно терминологии Ришара; в BHG не имеет номера). Наиболее ранний список древнего Жития относится к X в.— Ath. Vatop. 38. Сир. палимпсест 778 г. (Sinait. syr. 30), содержащий версию Жития BHO, N 697, свидетельствует о том, что в то время уже существовало несколько редакций Жития М. и Е. Основными греч. редакциями являются «переработанное Житие» (Vita rescripta) в 3 разновидностях (BHG, N 614: PG. 115. Col. 348–353 по Paris. gr. 1538, X в.) и «расширенное Житие» (Vita aucta) (BHG, N 615d). Греч. Житие представлено большим числом вариантов (Vie de St. Marine. III: Texte Grec / Publ. par L. Clugnet // ROC. 1901. T. 6. N 4. P. 572–592 = Vie de St. Marine. II: Texte Grec / Publ. par L. Clugnet // Vie et office. 1905. P. 33–61; *Richard.* 1975; *Idem.* 1977).

Сюжет о женщине-монахине, которая, не узнанная никем, подвизалась в муж. мон-ре, был популярен в лит-ре правосл. Востока (см. также прмц. *Евгения* Римская, прп. *Аполлинария,* прп. *Евфросиния* (Смарагд), прп. *Феодора* Александрийская, прп. *Матрона* Пергская, прп. *Анастасия Патрикия* и др.). Житие М. и Е. было переведено на неск. языков: армянский (BHO, N 690; не изд.), сирийский (раннее сир. Житие BHO, N 697: *Lewis.* 1900; Histoire de Sainte Marine. I: Texte Syriaque / Publ. par F. Nau // ROC. 1901. T. 6. N 2. P. 283–289 = Vie de St. Marine. V. Texte Syriaque / Publ. par F. Nau // Vie et office. 1905. P. 111–124; более поздние сир. версии BHO, N 694–696: *Bedjan.* Acta. T. 1. P. 366–371), коптский (BHO, N 691: Vie de St. Marine. IV: Texte Copte / Publ. et traduit par H. Hyvernat // ROC. 1902. T. 7. N 1. P. 136–152 = Ibid. III: Texte Copte / Publ. et trad. par H. Hyvernat // Vie et office. 1905. P. 62–78), арабский (BHO, N 692–693: Ibid. V: Texte Arabe / Publ. par I. Guidi, E. Blochet // ROC. 1902. T. 7. N 2. P. 245–264 = Ibid. IV: Texte Arabe / Publ. par I. Guidi, E. Blochet // Vie et office. 1905. P. 79–98) и эфиопский (Ibid. VIII: Texte Éthiopien / Publ. par E. Pereira // ROC. 1903. T. 8. P. 614–622 = Ibid. VIII: Texte Éthiopien / Publ. par E. Pereira // Vie et office. 1905. P. 192–200).

Во времена крестоносцев Житие М. и Е. стало широко известно на Западе в латинском (BHL, N 5528: Vie de St. Marine. II: Texte Latine / Publ. par L. Clugnet // ROC. 1901. T. 6. N 3. P. 357–378 = Ibid. I: Texte Latine / Publ. par L. Clugnet // Vie et office. 1905. P. 1–32), французском (Ibid. VII: Texte Français / Publ. par L. Clugnet // ROC. 1902. T. 7. N 4. P. 647–667 = Ibid. VII: Texte Français / Publ. par L. Clugnet // Vie et office. 1905. P. 148–191) и нем. переводах (Ibid. VI: Texte Haut-Allemand / Publ. par L. Clugnet // ROC. 1902. T. 7. N 3. P. 478–487 = Ibid. VI: Texte Haut-Allemand / Publ. par L. Clugnet // Vie et office. 1905. P. 125–134; Ibid. VII: Texte Bas-Allemand / Publ. par L. Clugnet // ROC. 1902. T. 7. N 3. P. 488–500 = Ibid. VII: Texte Bas-Allemand / Publ. par L. Clugnet // Vie et office. 1905. P. 135–147). В зап. традиции святая именуется не Марией, а Мариной.

Житие. В Вифинии жил один благочестивый человек по имени Евгений. После смерти жены (в редакции BHG, N 1163 она названа Евгенией) он один воспитывал их дочь, М., а когда она подросла, решил оставить ей богатое наследство и уйти в мон-рь. Но отроковица пожелала последовать за отцом. Е. раздал все имение нищим и вместе с М. пришел в один общежительный мон-рь, одев дочь в муж. одежды и назвав ее Марином. Никто не обнаружил ничего подозрительного, и М. подвизалась, преуспевая в монашеских добродетелях. Т. к. она не имела бороды и усов, а голос ее был высок и тонок, то мн. иноки считали ее евнухом, а некоторые полагали, что такой голос — следствие аскезы: святая вкушала пищу раз в 2 дня. После кончины отца условия жизни М. стали еще более строгими. Умерщвляя плоть трудами и воздержанием, она получила от Бога власть изгонять из людей злых духов и исцелять болезни.

В мон-ре, где подвизалась М., было 40 иноков. Ежемесячно 4 чел. из числа братии посылали работать в огородах на отдаленное монастырское подворье. На полпути от монастыря к подворью находилась гостиница, в к-рой ночевали монахи, идущие на работу или возвращающиеся оттуда. Хозяин гостиницы выделил для иноков особое помещение и всячески заботился о них. Однажды М. вместе с другими 3 иноками отправилась на монастырские работы и остановилась в гостинице. Вскоре после этого дочь хозяина, соблазненная одним воином-постояльцем, объявила М. отцом своего буд. ребенка. М. признала вину, и игумен изгнал ее из мон-ря. Она поселилась под открытым небом за монастырскими воротами, терпела зимнюю стужу и летний зной. Когда входящие в мон-рь спрашивали М., почему она пребывает снаружи, та отвечала, что согрешила и поэтому изгнана из обители. Когда дочь хозяина гостиницы родила ребенка, тот принес его к мон-рю и оставил М. Святая приняла младенца и, чтобы кормить его, выпрашивала молоко у пастухов. М. терпела лишения и насмешки, благодаря за все Бога. Через 3 года братия сжалилась над М. и стала просить игумена разрешить ей вернуться в мон-рь. Но игумен посчитал, что совершённый грех слишком велик и М. не заслуживает прощения. И только когда иноки заявили, что если он не простит М., то они тоже покинут мон-рь, игумен принял святую в число братии, назвав ее последней из монахов и поручив ей самые трудные работы. М. исполняла их с усердием и радостью. Одновременно она продолжала воспитывать в мон-ре ребенка, к-рый вырос благочестивым отроком и принял монашеский постриг.

Спустя много лет М. преставилась. Когда братья стали омывать ее, то поняли, что перед ними женщина. Монахи сообщили об этом игумену, и тот принялся сетовать, что напрасно подверг наказанию невиновную. Припав к ногам М., он сказал, что умрет, если не получит от нее прощения. Когда игумен молился, с неба раздался голос: «Если бы ты совершил сие в ведении, то не было бы тебе прощено сие, но ты согрешил в неведении, посему ныне прощаются тебе грехи твои»

(*Richard.* 1977. P. 93). Узнав о случившемся, раскаялся и хозяин гостиницы, а его дочь открыла правду и при гробе М. исцелилась от мучившего ее беснования. М. похоронили в мон-ре с почестями. В Житии BHG, N 1163 (Клюнье ошибочно считал его старейшим из греческих, на самом деле оно является сокращенным вариантом «переработанного Жития», близким к его разновидности Vat. Ottobon. gr. 415, XIV в.— Ibid. P. 114) говорится, что братия перенесла благоухающие мощи М. в Иерусалим, где она и была погребена (Vie de St. Marine. III: Texte Grec / Publ. par L. Clugnet // ROC. 1901. T. 6. N 4. P. 577). Впосл. мощи М. были увезены в К-поль, а в 1231 или 1233 г.— в Венецию, где их почитали как мощи вмц. *Марины* Антиохийской. Сначала они хранились в ц. святых Либерала и Алексия, к-рая вскоре стала называться ц. св. Марины, а между 1806 и 1810 гг. были перенесены в ц. Санта-Мария-Формоза. У мощей, находящихся в Венеции, отсутствует левая рука. По маронитскому преданию, в XVII в. ее хранили в мон-ре Каннубин, а согласно французским — в ц. св. Марины близ собора Нотр-Дам в Париже.

В большинстве греческих источников память М. и Е. помещена под 12 февр., однако в ряде византийских рукописей — под 8 февр. На Западе память М. праздновалась 17 июля (в день памяти вмц. Марины) и 18 июня, у армян — 12 февр., у маронитов — 17 июля и 28 дек., в копто-арабской и эфиоп. традиции день ее памяти приходился на 8 авг.

В древнерус. агиографической традиции неизвестен перевод какого-либо из пространных Житий М. и Е. Южнослав. перевод «древнего Жития» М. и Е. (К. Иванова в качестве оригинала неправильно указывает на «переработанное Житие» BHG, N 614 — *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 467) сохранился в единственной рукописи Деч. № 95, XIV в. В Четьях-Минеях свт. Димитрия Ростовского отмечено, что Житие М. и Е. взято им «из Метафраста» (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 507–509 об.), т. е. из «переработанного Жития», к-рое долгое время ошибочно считалось Метафрастовым.

Ист.: BHG, N 614, 615, 615a, 615b, 615d, 1163, 1163b, 1163e; BHL, N 5528–5530; BHO, N 690–697; PG. 115. Col. 348–353; *Bedjan.* Acta. T. 1. P. 366–371; *Lewis A. S.* Select Narratives of Holy Women: Syr. Text. L., 1900. P. 48–61 [сир. текст], 36–45 [англ. перев.]. (Studia Sinaitica; 10); SynCP. Col. 460; Vie de St. Marine // ROC. 1901. T. 6. N 2. P. 283–289; N 3. P. 357–378; N 4. P. 572–592; Ibid. 1902. T. 7. N 1. P. 136–152; N 2. P. 245–264; N 3. P. 478–500; N 4. P. 647–667; Ibid. 1903. T. 8. P. 614–622; Vie et office de Sainte Marine. P., 1905. P. 1–200. (BHO; 8); *Latyšev.* Menol. T. 1. P. 53–57; *Richard M.* La Vie Ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos // Corona Gratiarum: Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers OSB XII Lustra complenti oblata. Brugge, 1975. T. 1. P. 83–94; *idem.* Opera minora. Leuven, 1977. T. 3. P. 83–115; *Constas N.* Life of St. Mary/Marinos // Byzantine Saints' Lives in Translation: Holy Women of Byzantium. Wash., 1996. P. 7–12.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 38, 41; Т. 3. С. 68; *Nau F.* Histoire de sainte Marine // ROC. 1901. T. 6. N 2. P. 276–282; *Clugnet L.* Introd. // Vie et office de Sainte Marine. P., 1905. P. I–XXXII. (BHO; 8); *Sauget J.-M.* Marina (Maria) — Marino // BiblSS. Vol. 8. 1165–1170; *K[azhdan] A., Š[evčenko] N. P.* Marina // ODB. Vol. 2. P. 1299; *Fedalto G.* Reliquie bizantine a Venezia dopo la quarta Crociata: Il caso di Santa Marina // Ροδώνια: Τιμή στον Μ. Ι. Μανούσακα. Ρέθυμνος, 1994. Τ. 2. Σ. 563–570; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 294–295; *Constas N.* Life of St. Mary/Marinos // Byzantine Saints' Lives in Translation. Holy Women of Byzantium. Wash., 1996. P. 1–6; *Niero A.* Santa Marina di Bitinia: Profilo biografico. Venezia, 1998; *Fiey J. M.* Saints syriaques. Princeton (N. J.), 2004. P. 135; *Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου, Μαλτέζου Χ., Μορίνι Ἐ.* Ἱερὰ λείψανα Ἁγίων τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς στὴ Βενετία. Ἀθήνα, 2005. Σ. 249–258; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Τ. 6: Φεβρουάριος. Σ. 140–141; электр. ресурс: *Hourani G.* The Vita of Saint Marina in the Maronite Tradition. Notre Dame Univ. (Lebanon) // Academia.edu. P. 17–39.

О. В. Л.

МАРИ́Я И МАТРО́НА Наумовны Грошевы (1876 и 1882, дер. Варюковка Егорьевского у. Рязанской губ.— 20.03.1938, полигон Бутово Московской обл.), преподобномученицы (пам. 7 марта, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушницы. Родные сестры, из крестьян. В 1909 г. поступили послушницами в *Александро-Мариинский женский монастырь* в дер. Евлево Егорьевского у. Рязанской губ. После закрытия обители в 1918 г. вернулись в дер. Варюковку, а затем поселились в церковной сторожке при храмах в честь Казанской иконы Божией Матери и во имя вмц. Параскевы в с. Туголес Егорьевского у. Рязанской губ. Здесь сестры подвизались в течение 20 лет. Они были алтарницами, просфорницами и уборщицами. Держали огород и подрабатывали рукоделием — изготавливали стеганые одеяла. После ареста в 1931 г. священника Казанско-Пятницкого прихода сщмч. *Назария Грибкова* и закрытия храма сестры тайно перенесли из него в свою сторожку некоторые богослужебные предметы, чтобы спасти их от поругания. Они стали посещать находившийся в 15 км от Туголеса храм во имя Казанской иконы Божией Матери в с. Петровском Шатурского р-на Московской обл., где служил прот. сщмч. *Александр Сахаров.* М. и М. убеждали женщин-крестьянок не оставлять молитвы и, не малодушествуя, отправляться вместе с ними на богослужение. В 1933 г. храм в Туголесе был вновь открыт, в нем служили вернувшиеся из заключения священники *Георгий Колоколов* и Назарий Грибков (с 1936). В нояб. 1937 г. оба священника, а также псаломщик мч. *Петр Царапкин* были арестованы, богослужение в храме прекратилось. С этого времени М. и М. остались единственными в округе «церковницами», кто могли читать Псалтирь по умершему родственнику, наставить в вере, в исполнении церковных правил и научить молиться.

26 февр. 1938 г. они были арестованы и заключены в тюрьму в Егорьевске. При обыске у них обнаружили церковные книги, кресты, чаши и ризы, хранившиеся со времени закрытия церкви. Сестер обвинили в «антисоветской деятельности, антиколхозной агитации и в совершении тайных богослужений». Они не признали себя виновными. 11 марта того же года Мария и Матрона были приговорены Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. к расстрелу и перевезены в Таганскую тюрьму в Москве. Были казнены на полигоне Бутово и погребены там в безвестной общей могиле. Прославлены Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 86; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–78606.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 93; *Дамаскин.* Кн. 6. С. 80–84, 309; ЖНИР: Моск. Янв.–Май. С. 187–192; ЖНИР. Март. С. 72–79.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРИ́Я КЛЕО́ПОВА [греч. Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ] (I в.), ученица Господа Иисуса Христа, одна из *жен-мироносиц* (пам. в Неделю св. жен-мироносиц; пам. греч. 23 мая; пам. визант. 30 июня). М. К. упомянута в Евангелии только один раз — в сцене описания распятия Господа

Иисуса Христа: «При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина» (Ин 19. 25). Библейские исследователи по-разному интерпретируют этот фрагмент, пытаясь определить, сколько женщин здесь упомянуто. Согласно одной гипотезе, речь в стихе идет о 2 женщинах: Мать Спасителя отождествляется с М. К., а Мария Магдалина называется ее сестрой, однако данное толкование выглядит неправдоподобно и не поддерживается мн. авторами (*Barrett C. K.* The Gospel according st. John. L., 1978². P. 551). Согласно др. гипотезе, здесь сказано о 2 парах женщин, первые 2 из к-рых не названы по имени, т. о. число последовательниц Христа (4) соотносится с числом воинов из Ин 19. 23 (*Schnelle U.* Das Evangelium nach Johannes. B., 1998. S. 288; *Beasley-Murray. G. R.* John. Dallas, 2002. P. 348. (WBC; 36)). Мн. экзегеты полагают, что в стихе упомянуты 3 женщины, т. о. выражение «сестра Матери Его» (ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ) служит определением к М. К. и означает, что она была сестрой Пресв. Богородицы и тетей Иисуса Христа (*Бокэм.* 2015. С. 258; *Gunther J. J.* The Family of Jesus // EvQ. 1974. Vol. 46. P. 29). В таком случае каждое лицо в этом сообщении отделено от другого с помощью союза καί, что характерно и для др. списков имен в этом Евангелии (см., напр.: Ин 2. 12; 21. 2 — *Blinzler.* 1967. S. 112). Скорее всего М. К. не была родной сестрой Девой Марии, поскольку маловероятно, чтобы 2 дочери в семье были названы одним именем. В то же время использование в данном стихе греч. слова ἀδελφή не обязательно указывает на родную сестру, но может означать достаточно широкую степень родства (единокровная, двоюродная, сводная сестра — см., напр., употребление этого слова в значении «родственница» в LXX — Иов 42. 11; Тов 8. 4, 7 — *Blinzler.* 1967. S. 116; *Бокэм.* 2015. С. 258).

Еще одна трудность заключается в том, что в выражении Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ не обозначена точно форма родства Марии с *Клеопой*. Незамужняя женщина могла именоваться по родству со своим отцом, однако замужняя с гораздо большей вероятностью именовалась бы по мужу. Исследования арам. эпиграфики свидетельствуют об именовании женщин как по имени мужа, так и по имени

Ап. Иоанн и жены-мироносицы у Распятия. Фрагмент иконы. Ок. сер. XV в. (музей мон-ря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос)

отца, причем в редких случаях это касалось даже замужних женщин (CIJ, N 1198, 1144, 1353). С большой вероятностью М. К. могла быть женой или незамужней дочерью Клеопы. Однако факт появления незамужней девушки одной в общественном месте нехарактерен для традиционного общества того времени. Аргументом в пользу того, что М. К. была женой Клеопы, служит текст из Мф 1. 6, где Вирсавия, жена Урии,

Св. Мария Клеопова и ап. Алфей с детьми. Фрагмент левой створки алтаря. Ок. 1485–1490 гг. (Гос. художественное собрание, Веймар)

обозначена как τῆς τοῦ Οὐρίου (*Blinzler.* 1967. S. 115).

Из Евангелий о М. К. больше ничего не известно. Можно с большой долей вероятности предположить, что М. К. была из тех женщин, к-рые последовали за Христом из Галилеи (см.: Мф 27. 55), и сопровождала Его, возможно, вместе со своим мужем, в Иерусалим на Крестные страдания. Скорее всего М. К. и Клеопа стали впосл. видными членами раннехрист. общины в Палестине. Существует малораспространенная гипотеза о том, что 2-м человеком, которому Господь явился после Своего воскресения в Эммаусе вместе с Клеопой, была именно его супруга (*Бокэм.* 2015. С. 270).

В церковном предании М. К. упоминается вместе с отсылками к мужу или сыну. Евсевий Кесарийский со ссылкой на несохранившееся сочинение иудейского историка Егесиппа приводит предание, согласно к-рому М. К. была женой Клеопы, брата св. Иосифа Обручника, а их сын — сщмч. Симеон — был 2-м главой Иерусалимской церкви (*Euseb.* Hist. eccl. III 32. 4–5). Соответственно М. К. как жена брата Иосифа была невесткой Пресв. Богородицы, что также может быть обозначено греч. словом «сестра». Блж. Иероним считал М. К. сестрой Пресв. Богородицы и женой Алфея, по его мнению, она упоминалась в синоптических Евангелиях под именем *Марии*, матери Иакова и Иосии (*Hieron.* Adv. Helvid. 13–14). У прп. Анастасия Синаита в соч. «Вопросоответы» в разделе, к-рый, очевидно, имеет более позднее происхождение и авторство (*Анастасий Синаит, прп.* Вопросы и ответы / Пер. коммент.: А. И. Сидоров. М., 2015. С. 16), со ссылкой на св. Епифания Кипрского приводится предание о том, что М. К. являлась дочерью прав. Иосифа от его 1-й жены Саломеи и была выдана замуж за Клеопу, своего дядю и брата Иосифа, поэтому и называется сестрой Пресв. Богородицы (Ин 19. 25 — *Anast. Sin.* Quaest. 153 // PG. 89. Col. 812). У Епифания Кипрского, на к-рого ссылается автор этого текста, говорится только, что у Иосифа были дети от др. жены, имя к-рой не приводится (*Epiph.* Adv. haer. 78. 7. 6). У поздних визант. авторов XI–XII вв. это предание излагается по-иному: после того как Клеопа умер бездетным, его брат прав. Иосиф взял в жены его супругу, от их союза и родилась М. К. Т. о., она является приемной дочерью Пресв. Богородицы, но названа в Свящ. Писании Ее сестрой, т. е. родственницей (*Theoph. Bulg.* In Ioan. 19. 25).

В араб. версии апокрифического «Евангелия детства» (Euangelium infantiae; CANT, N 58) Клеопа назван сыном Марии (Écrits apocryphes chrétiens / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 1997. T. 1. P. 222).

Почитание в Византии и на Руси. Помимо празднования памяти М. К. в Неделю св. жен-мироносиц ряд визант. Синаксарей (в т. ч. Синаксарь К-польской ц.) под 30 июня включали М. К. вместе с женами-мироносицами в Собор 70 апостолов (SynCP. Col. 790). В этом источнике М. К. названа сестрой Пресв. Богородицы, дочерью Иосифа и женой Клеопы, брата Иосифа. Кроме того, в визант. стишных Синаксарях под 23 мая содержатся память и двустишие М. К. (Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 703–704). Эти сведения были впосл. включены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, в совр. календари Греческих Церквей (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 130), славянские стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 59) и ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 181 (2-я паг.)). В нек-рых русских святцах нач. XVII в. (напр., в Белозерских святцах, вскоре после 1606) память М. К. вместо 23 мая отмечена под 24 мая. В совр. календаре РПЦ М. К. поминается только в Неделю жен-мироносиц.

Рус. путешественники Стефан Новгородец (1348 или 1349), анонимный паломник (нач. 90-х гг. XIV в.), дьяк *Александр* (90-е гг. XIV в.), *Зосима* диакон (ок. 1420) видели мощи М. К. в монастыре Кира-Марфа, построенном Марией (в монашестве Марфа), сестрой имп. Михаила VIII Палеолога, к югу от ц. св. Апостолов (*Majeska*. 1984. P. 43, 153, 165, 189). Неизвестно, где находились эти мощи до основания мон-ря Кира-Марфа. Возможно, они были в числе упоминаемых в лат. описании К-поля XII в. («Анониме Меркати») мощей жен-мироносиц, находившихся в ц. Пресв. Богородицы Халкопратийской (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 448).

Согласно греч. поствизант. традиции, М. К. вместе с равноап. Марией Магдалиной отправилась в Рим к имп. Тиберию. По пути они остановились на о-ве Закинф, и в их память одна из деревень получила название Айиес-Мариес (т. е. Святые Марии) (*Πατάπιος Ἁγιορείτης, μον.* Ἁγία Μαρία ἡ Μαγδαληνή: Αὐτὴ πού ἀγάπησε πολύ. Κατερίνη, 2005. Σ. 64; Святая Мария Магдалина: Радуйся, любви Христовой светоч неугасимый. М., 2007. С. 16, 41).

В XVI в. кард. Цезарь Бароний внес почитание М. К. в составленный им Римский Мартиролог под 9 апр. (MartRom. P. 131).

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 154–155, 186; Т. 3. С. 535; MartRom. Comment. P. 208, 132; *Spadafora F.* Maria di Cleofa, santa // BiblSS. Vol. 8. Col. 972; *Blinzler J.* Die Brüder und Schwestern Jesu. Stuttg., 1967; *Janin.* Églises et monastères. P. 324–325; *Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th Cent. Wash., 1984. P. 43, 153, 165, 189, 307–308, 381; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 296; *Ἀγαθάγγελος (Χαραμαντίδης), ἐπ.* Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Τ. 5: Μάϊος. Σ. 360; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2007. Τ. 9: Μάϊος. Σ. 266; *Бокэм Р.* Иисус и женщины: Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве. М., 2015.

А. Е. Петров, О. В. Л.

МАРИ́Я МАГДАЛИ́НА [греч. Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ; лат. Maria Magdalene] (I в.), равноап., ученица Господа Иисуса Христа, одна из *жен-мироносиц* (пам. 22 июля и

Явление Христа равноап. Марии Магдалине. Икона. XV в. (Музей Греческого ин-та византийских исследований, Венеция)

в *Жен-мироносиц Неделю;* пам. визант. 22 июля и 4 авг.; пам. греч. 4 мая; пам. зап. 22 июля).

М. М. в Евангелиях. Во всех синоптических Евангелиях М. М. выступает как одна из наиболее преданных учениц Христовых: она вместе с др. женщинами последовала за Господом во время Его проповеди в Галилее, служила Ему и сопровождала Его в последнем путешествии в Иерусалим (Мф 27. 55–56; Мк 15. 40–41; Лк 8. 1–2). М. М. упоминается во всех 4 Евангелиях, где она представлена как одна из основных свидетельниц крестных страданий Спасителя (Мф 27. 56; Мк 15. 40; ср.: Лк 23. 49; Ин 19. 25), Его погребения (Мф 27. 61; Мк 15. 47; ср.: Лк 23. 55) и воскресения (Мф 28. 1; Мк 16. 1; Лк 24. 10; Ин 20. 1). Во всех списках учениц Христовых в Евангелиях М. М. упомянута на 1-м месте (Мф 27. 56; Мк 15. 40; Лк 8. 2–3; 24. 10 и др.; кроме Ин 19. 25, где первой упомянута Пресв. Богородица), что, очевидно, указывает на ее особое, первенствующее, положение среди др. последовательниц Спасителя как первой и главной свидетельницы Его воскресения. Несмотря на общую последовательность событий служения М. М., каждое из Евангелий по-разному подчеркивает отведенную ей особенную роль.

М. М.— одна из 2 учениц Христовых (вместе с Марией из Вифании), которая идентифицируется не по родственникам-мужчинам, а по месту своего происхождения — из г. *Магдалы* в Галилее. Обычно, именование по топониму характерно в Евангелиях для мужчин (см., напр.: Мк 3. 18; 15. 21, 43). Евангелия не рассказывают подробно об обращении М. М. и о ее встрече со Спасителем, замечая лишь, что это было связано с ее исцелением, как и других женщин, от злых духов и болезней (вариант — немощей) (ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν — Лк 8. 2; ср.: «от духа немощи» — πνεῦμα ἀσθενείας — Лк 13. 11). Ее идентификация по месту происхождения в отличие от остальных учениц говорит скорее в пользу того, что в период своего служения она была не замужем; из-за характера болезни (одержимость демонами) она не смогла выйти замуж либо муж с ней развелся (*Бокэм.* 2015. С. 181).

В Евангелии от Матфея о М. М. впервые сказано как о той женщине, к-рая вместе с *Марией,* матерью Иакова и Иосии, и матерью сыновей Зеведеевых наблюдала «издали» за распятием Спасителя среди большой группы женщин, последовавших за Христом в Галилее (Мф 27. 56; ср.: Мф 19. 1–2). М. М. названа среди тех, кто «служили Ему» (διακονοῦσαι); этот глагол, согласно контексту Евангелия, может указывать прежде всего на совершение дел милосердия (Мф 25. 44), т. е. на

активное социальное попечение, поэтому иногда окончание этого стиха переводится как «заботились о Нем» (*Albright W. F., Mann C. S.* Matthew. Garden City (N. Y.), 1979. P. 349). Особенная роль отведена М. М. в дальнейших событиях: в сцене погребения она представлена отдельно (вместе с «другой Марией») сидящей у гробницы, очевидно, она охраняла неприкосновенность гроба в течение долгого времени (глагол καθήμεναι указывает на продолжительный период — Мф 27. 61). По прошествии субботы они вновь приходят к запечатанному гробу, для того чтобы осмотреть (θεωρῆσαι) его (Мф 28. 1), т. е. засвидетельствовать, согласно с иудейскими обычаями, смерть усопшего. Явившийся им после землетрясения Ангел Господень сказал: «...ибо знаю, что вы ищете Иисуса распятого». Он повелел возвестить ученикам о воскресении Спасителя (Мф 28. 5–7). Т. о., обретение веры в Воскресение становится для М. М. результатом чудесного воздействия свыше. В отличие от сообщения др. Евангелий женщины, не заглядывая внутрь гробницы, поспешно удалились. Основная особенность Евангелия от Матфея состоит в том, что М. М. вместе с «другой Марией» не просто испугалась, а поспешила к ученикам «со страхом и радостью великою» (Мф 28. 8). По дороге воскресший Господь Сам явился женам и, повелевая им не бояться, обращается к ним с призывом поделиться пасхальной радостью с остальными Его «братьями», назначая жен посредниками в передаче вести о Его воскресении (Мф 28. 9–10). Обращенный к М. М. призыв Господа «радоваться» и «не бояться», очевидно, соотносится со словами о страхе и радости из предыдущего стиха (Мф 28. 8). М. М. в этом Евангелии не выделена в особенного свидетеля воскресения Христа, ее постоянно сопровождала «другая Мария».

В Евангелии от Марка рассказ о М. М. сохраняет в целом последовательность событий описанных евангелистом Матфеем, только к ее образу добавлены несколько новых особенностей. Помещая рассказ о М. М. в конце своего текста, евангелист Марк повествует о ее присутствии в сцене распятия вместе с Марией, матерью Иакова и Иосии, и Саломеей. В отличие от евангелиста Матфея Марк в этом сообще-

Положение во гроб (Оплакивание Христа). Фрагмент триптиха «Богоматерь Виматарисса, со сценами Жития Богородицы». XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

нии проводит различие между большой группой «других многих» женщин, последовавших за Спасителем в Иерусалим, и малой, участницы которой присоединились к Иисусу Христу в Галилее и после чего «следовали за Ним и служили Ему» (Мк 15. 40–41). Неясно, какое точное значение подразумевается здесь у глагола διακονέω (служить) — он мог указывать как на помощь в повседневных нуждах общины, напр. в подготовке трапезы (ср.: Мк 14. 12–16), так и на соучастие в миссионерском служении Спасителя в качестве Его учениц (ср.: Мк 10. 45, где он также употреблен — *Miller.* 2004; P. 24–25). Затем М. М. уже только с Марией Иаковлевой становится свидетельницей погребения Спасителя, наблюдая (ἐθεώρουν), куда воины положили Его тело (Мк 15. 47). По прошествии субботы рано утром М. М. с Марией Иаковлевой и Саломеей пришли к гробу, чтобы помазать тело Иисуса погребальными благовониями, как полагалось по обычаю (Мк 16. 1). Они обнаружили, что камень отвален от входа в гробницу, заглянули в нее и увидели юношу в белой одежде, от к-рого услышали весть о воскресении распятого Иисуса, повелевшего им рассказать о происшедшем ап. Петру и др. ученикам (Мк 16. 7). Объятые «трепетом и ужасом» М. М. со спутницами поспешно покинули гробницу, будучи не в состоянии возвестить пасхальную весть (Мк 16. 8). В т. н. вторичном, или длинном, окончании Евангелия от Марка (Мк 16. 9–20), представленном только в поздних рукописях (самая ранняя из них — Александрийский кодекс V в.), М. М., из к-рой Иисус «изгнал семь бесов», становится уникальной свидетельницей Воскресения: именно ей первой явился воскресший Господь. В этих стихах, отсутствующих в самых ранних и авторитетных рукописях НЗ, М. М. вводится в повествование, словно до этих пор она не упоминалась, хотя о ней было сказано ранее. Затем М. М. сообщает радостную весть др. ученикам, к-рым Господь является повторно в Галилее. Ученики не поверили рассказу М. М. о воскресшем Иисусе (Мк 16. 11).

В Евангелии от Луки в отличие от Евангелий от Матфея и от Марка повествование о М. М. вводится не в конце текста, а практически в начале, среди ряда сообщений о служении Иисуса. М. М. представлена среди небольшой группы женщин, исцеленных от злых духов и болезней, к-рые своими средствами поддерживали Иисуса и 12 апостолов (Лк 8. 2–3) и которые последовали за Ним, вероятно в благодарность за исцеление. Очевидно, служение (διακονέω) М. М. «имением своим» предполагало прежде всего участие в экономических и хозяйственных нуждах 1-й общины учеников Христовых (Лк 8. 3; ср. др. места с использованием того же глагола: Лк 10. 40; 12. 37; 17. 7–10). Это не означает, что М. М., как и др. ученицы, была богатой или влиятельной женщиной, но говорит скорее о том, что она отдавала все принадлежащее ей на нужды общины (ср.: Деян 4. 32–35 — *Boer.* The Gospel of Mary. 2004. P. 143). В то же время, согласно сообщению, М. М. и др. женщины, как и апостолы, были со Спасителем, когда «Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие» (Лк 8. 1–2), тем самым их служение приравнивается к участию Его учеников в проповеди Евангелия. М. М. также может выступать как одна из большой группы «множества Его учеников» (Лк 6. 17). О М. М. сказано, что из нее «вышли семь бесов» (Лк 8. 2). Из контекста понятно, что Сам Господь совершил их изгнание. Считается, что вторичное сообщение об этом в Мк 16. 9 зависит от этого свидетельства у евангелиста Луки (*Bovon.*

1989. S. 399). Число 7 в этом кратком сообщении указывает прежде всего на серьезность ее состояния одержимости и в то же время на ее полное исцеление (ср.: Лк 11. 24–26 — *Nolland J.* Luke 1. 1 — 9. 20. Dallas, 2002. P. 354, 366. (WBC; 35A); *Fitzmyer J. A.* The Gospel According to Luke: I–IX. Garden City (N. Y.), 1981. P. 698). Менее распространено толкование, связанное с образом М. М. в гностической традиции, согласно которому здесь говорится о том, что Спаситель научил ее контролировать все 7 частей души, или чувств (*Boer.* The Gospel of Mary. 2004. P. 146). При этом совр. комментаторы полагают, что образ М. М. у евангелиста Луки отвергает к.-л. возможность ее отождествления с безымянной грешницей, о которой речь шла в предыдущей главе, поскольку М. М. в Лк 8. 1–3 вводится в евангельский рассказ как персонаж, неизвестный ранее (Лк 7. 36–50 — *Bovon.* 1989. S. 399). Отождествление этих женщин характерно прежде всего для зап. средневек. традиции. Совр. авторы толкований, проведя полную ревизию сложившейся в католич. экзегезе традиции смешения упомянутых в Евангелиях Марий, предпочитают отстаивать анонимность этой женщины, не усматривая никаких оснований для ее отождествления с М. М., считая эту гипотезу поздним художественным вымыслом (напр.: *Nolland J.* Luke 1. 1 — 9. 20. Dallas, 2002. P. 354. (WBC; 35A); *Fitzmyer J. A.* The Gospel According to Luke: I–IX. Garden City (N. Y.). 1981. P. 688; *Synek.* 1995. S. 182). Во всех Евангелиях М. М. представлена как жительница Галилеи, что делает весьма сомнительным также и позднейшее отождествление ее с Марией, сестрой Лазаря, происходящей из иудейского г. Вифании. Очевидно, М. М. была также в многочисленной группе женщин, сопровождавших Иисуса в Иерусалим из Галилеи и ставших свидетельницами Его распятия и погребения наряду с Иосифом Аримафейским (Лк 23. 49–55). Вместе с Иоанной, Марией Иаковлевой и др. женщинами М. М. пришла к гробу с приготовленными благовониями для погребения и обнаружила, что гроб пуст; она сподобилась чудесного явления 2 мужей в блистающих одеждах, возвестивших о воскресении Спасителя (Лк 23. 55–56; 24. 1–10). Ангелы обращаются к собравшимся у гроба женщинам: «...вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее... что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (Лк 24. 6–7). То, что эти же самые слова были сказаны Господом еще раньше в кругу избранных учеников (Лк 9. 18–22), позволяет считать, что, согласно Евангелию от Луки, М. М. вместе с др. женщинами является наиболее близкой свидетельницей Его проповеди наряду с остальными учениками. В отличие от сообщений др. евангелистов М. М. вместе с др. женщинами не получила прямого повеления свыше возвещать пасхальную весть, но сама сообщает радостную весть о воскресении «одиннадцати и всем прочим» (Лк 24. 9–11). Наряду с М. М. свидетелем пустой гробницы становится ап. Петр (Лк 24. 12). Рассказ М. М. и др. женщин о Воскресении становится основой для распространения радостной вести среди учеников (Лк 24. 10, 22–23). В целом в Евангелии от Луки М. М. не играет особенной главенствующей роли среди остальных учениц Христовых как свидетельниц Воскресения.

В Евангелии от Иоанна М. М. неожиданно представлена стоящей при Кресте не рядом с упомянутыми

Жены-мироносицы у гроба Господня. Роспись Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря. 30-е — 40-е гг. XII в.

в других Евангелиях женщинами, но вместе с Пресв. Богородицей и Ее сестрой *Марией Клеоповой* (Ин 19. 25). Обычно это объясняется особенно значимой ролью, которую в этом Евангелии играют родственники Иисуса (*Boer.* The Gospel of Mary. 2004. P. 161). Евангелие от Иоанна умалчивает о М. М. и др. женщинах как о свидетельницах погребения Спасителя, но содержит важное повествование о ее присутствии при пустой гробнице, где она становится основной очевидицей воскресения Господа. В отличие от др. Евангелий, где М. М. подходит к гробу вместе с др. женщинами (Мф. 28. 1; Мк 16. 1), в Евангелии от Иоанна она пребывает у гроба одна (Ин 20. 1). Обнаружив в предрассветном сумраке гробницу открытой, с отодвинутым камнем, М. М. прибегает к ап. Петру и любимому ученику Господа со словами «унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его» (Ин 20. 2; в Ин 20. 13, 15 этот речитатив повторен в ед. ч.). Использование в этой фразе глагола во мн. ч. указывает на то, что скорее всего М. М. была у пустой гробницы не одна, но вместе с др. женщинами, как сказано в остальных Евангелиях. Очевидно, евангелист Иоанн сознательно пропустил имена др. свидетельниц Воскресения, поскольку в своем рассказе сосредоточен только на М. М., желая, как и в случае с др. персонажами, построить повествование на личном диалоге между Иисусом Христом и самой преданной Его ученицей (*Бокэм.* 2015. С. 362). Возвратившись с учениками к гробу, М. М. остается опять одна, оплакивая Спасителя. Внезапно она заглянула в гробницу и увидела 2 ангелов в белых одеяниях, к-рые сидели там, где ранее лежало тело Иисуса. В отличие от версии синоптических Евангелий они задали М. М. только вопрос: «Жена! что ты плачешь?» После этого М. М. созерцает (θεωρεῖ) и Самого Господа, не понимая, Кто перед ней. В Евангелии дальше подробно представлен ее диалог со Спасителем (Ин 20. 11–18), не имеющий параллелей с синоптическими Евангелиями; основной его темой является становление у М. М. веры в воскресшего Господа. Когда воскресший Спаситель в 1-й раз обратился к ней со словами «Жена! что ты плачешь? кого ищешь?», она, повернувшись назад, не узнала воскресшего Господа, приняв Его за садовника. Затем, после того как Спаситель обратился к М. М. по имени, она узнала Его (ср.: Ин 10. 3–5, 14, 27), назвав «Раввуни» (мой учитель; греч. вариант Διδάσκαλε — Учитель). Это единственное место в Евангелии от Иоанна, когда Христос обращается к женщине по имени. Исполненная радостными чувствами, она бросилась к Его ногам, но Христос запрещает

ей прикасаться к Себе, открывая тайну Своего богосыновства: «Ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин 20. 17). Греч. императив Μή μου ἅπτου (Не прикасайся ко Мне!) букв. означает приказ прекратить начатое, т. е. указывает на то, что М. М., очевидно, предприняла попытку припасть к ногам Господа (глагол ἅπτομαι в LXX используется в значении «охватывать»). Запрет Христа отдельные комментаторы интерпретируют в переносном смысле, как обращенное к М. М. повеление Господа прекратить расстраиваться и плакать (*Brown R. E.* The Gospel according to John: XIII–XXI. L., 1971. P. 992–993; *Boer.* The Gospel of Mary. 2004. P. 173). М. М. получила от Господа полномочия возвестить Его ученикам о Его воскресении, и со словами «я видела Господа» она стала носителем пасхального провозвестия. Евангелист Иоанн не сообщает о реакции учеников на рассказ М. М. о том, что она видела Господа (Ин 20. 18), однако представляет сцену с ап. Фомой, не поверившим даже известию от остальных апостолов (Ин 20. 24–25), что в целом согласуется с рассказом др. евангелистов о сомнениях учеников.

Упоминание М. М. в НЗ ограничено повествованием о земной жизни Спасителя. В кн. Деяния св. апостолов не сказано ничего о ней и о др. женщинах-ученицах, поскольку повествование обращено к проповеди апостолов во главе с апостолами Петром и Павлом и к формированию системы иерархического служения древней Церкви, сменившего эпоху непосредственного следования за живым Христом. М. М., единогласно признанная свидетельница Воскресения во всех Евангелиях, не упоминается среди авторитетных очевидцев этого события в 1 Кор 15. 5–6.

М. М. в экзегезе древней Церкви. В раннехрист. традиции сохранилось очень мало гомилий, надписание к-рых содержит посвящение непосредственно М. М.; все они носят псевдоэпиграфический характер. Одна из гомилий, составленная на лат. языке, приписана Оригену (CPG, N 1523; *Orig.* Homilia de Maria Magdalena [Sp.]), другая, на копт. языке,— свт. Кириллу Иерусалимскому (CPG, N 3605; *Cyr. Hieros.* Encomium in Mariam Magdalenam. [Sp.]), 3-я, на лат. языке,— блж. Августину (CPL, N 372; Sermones pseudoaugustiniani. Sermo 35).

В первые века формирования раннехрист. письменности обращения к образу М. М. были весьма редки: сохранилось лишь критическое упоминание о ней как о свидетельнице Воскресения в антихрист. полемическом сочинении рим. философа Цельса (*Orig.* Contr. Cels. II 59).

В комментарии св. Ипполита Римского на Песнь Песней (III в. по Р. Х.; CPG, N 1870), сохранившемся во фрагментах на арм. и груз. языках, М. М. парадоксальным образом замещена Марфой и Марией, сестрами Лазаря, которые оказываются главными свидетельницами воскресения Спасителя. Невеста из «Песни Песней», ищущая своего возлюбленного (Песн 3. 1), становится прообразом Марфы и Марии, искавших Христа в гробнице. Отдельные исследователи пытались реконструировать оригинальный текст сочинения, доказывая, что в нем должна быть упомянута только М. М. (*Haskins.* 1993. P. 58–97), тем не менее считается, что автор умолчал о М. М. сознательно, чтобы исключить широко распространенные ассоциации с ее образом в гностической традиции (*Cerrato J. A.* Hippolytus between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus. Oxf., 2002. P. 89, 196–198). В этом трактате оказались заложены идеи, определившие дальнейшее развитие традиции интерпретации образа М. М. в древней Церкви. Христос посылает Марфу и Марию, «апостолов от апостолов» (apostoli ex apostolis) или «апостолов к апостолам» («apostoli ad apostolos»), на проповедь о Его воскресении. Св. Ипполит первым проводит типологическое соотнесение гробницы Спасителя с райским садом. Кроме того, в лице свидетельниц Воскресения праматерь Ева в мистическом смысле сама становится апостолом (Eva apostolus fit), обретая прощение за свое прежнее неповиновение. Сестры в поисках тела Спасителя символизировали синагогу, которая после возвеличивания Церкви замолчала (*Hipp.* In Cant. 24–25 // CSCO. Vol. 264. P. 44–49). Можно предположить, что в этом тексте впервые подразумевается отождествление М. М. с Марией, сестрой Лазаря, получившее широкое распространение в позднем средневековье и в процессе формирования ее почитания на Западе. Такое сопоставление открыло путь и к дальнейшим параллелям, поскольку кроме рассказа о Марии, помазавшей Спасителя миром (Мф 26. 6–13; Мк 14. 3–9; Ин 12. 2–8), в Евангелии от Луки содержится рассказ о безымянной грешнице, помазавшей миром Его ноги (Лк 7. 36–50). Климент Александрийский объединяет все рассказы о помазании Христа миром в один, не называя участниц по имени (*Clem. Alex.* Paed. II 1). Блж. Августин отождествляет Марию, сестру Лазаря, с безымянной грешницей (см., напр.: *Aug.* In Ioan. 49. 3. 4). В то же время Ориген полагал, что умащения Спасителя миром Марией и безымянной грешницей — это 2 разных события с 2 персонажами (*Orig.* Cant. Cantic. 1. 4; 2. 2). Такое же понимание этих событий характерно и для свт. Иоанна Златоуста (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 62. 1). Наиболее явное отождествление М. М. с кающейся женщиной из Лк 7 содержится в комментариях свт. *Григория I Великого,* папы Римского († 604), к-рый говорит о М. М. как о грешнице, после мн. прегрешений припавшей к ногам Спасителя и очистившей себя слезами покаяния (*Greg. Magn.* In Ezech. 1. 8. 2 // CCSL. Vol. 142. P. 102; Ibid. 2. 8. 21 // CCSL. Vol. 142. P. 352). Кающаяся грешница из Евангелия от Луки, это, по слову Григория, «та самая Мария, которую Иоанн называет Марией, из которой, по свидетельству Марка, изгнано было семь бесов, т. е. все пороки» (*Idem.* In Evang. 33. 1; ср.: 25. 10). Очевидно, под «Марией у Иоанна» подразумевается сестра Лазаря. Отождествление М. М. с сестрой Лазаря и безымянной грешницей сделано также *Бедой Достопочтенным* (*Beda.* In Cant. Cantic. III 4. 10 // CCSL. Vol. 119b. P. 259; *Idem.* In Luc. 7. 36–39 // CCSL. Vol. 120. P. 166–167). Однако это отождествление не носит даже у древних латинских авторов однозначный характер. Так, напр., считалось, что Петр Хрисолог (V в.) отождествлял М. М. с анонимной грешницей только на том основании, что его гомилия, посвященная истолкованию Лк 7. 36–38, называлась «De conversione Magdalenae» (Об обращении Магдалины — *Petr. Chrysolog.* Serm. 93 // PL. 52. Col. 460), однако это надписание представляет собой правку издателя: в оригинальном тексте проповедь названа «De Prandio Pharisaei» (О вечери у фарисея — CCSL. Vol. 23A. P. 573). Такая же ситуация и с его др. гомилией, якобы посвя-

щенной М. М. (*Petr. Chrysolog.* Serm. 95 // CCSL. Vol. 23A. P. 585). Сложность точной идентификаци всех упомянутых в Евангелиях «Марий» приводит отдельных авторов к парадоксальному выводу о наличии в Евангелиях двух М. М.: одна из них, согласно евангелисту Матфею, знает о воскресении Спасителя, другая — нет (*Ambros. Mediol.* In Luc. X 153 // CSEL. Vol. 32. P. 513; ср.: *Euseb.* Ad Marinum. 2. 7). В целом такое отождествление, характерное для зап. отцов Церкви, противоречит др. свидетельствам: напр., в таком раннем свидетельстве, как литургико-канонический памятник «Апостольские постановления» (кон. IV в.), М. М. и Мария, сестра Лазаря, совершенно ясно представлены как разные личности (Const. Ap. III 1. 6).

В комментарии прп. Ефрема Сирина на *Диатессарон* содержится свидетельство о том, что Христос в евангельском тексте после Своего воскресения является Марии, без уточнения, какой именно (*Ephraem Syr.* In Diatess. 21. 22. P. 386). Комментируя рассказ о Воскресении, прп. Ефрем говорит, что Христос запретил Марии прикасаться к Себе (Ин 20. 17), потому что Он уже поручил Ее Иоанну словами: «Жено! се, сын Твой» (Ин 19. 26), тем самым отождествляя ее не с М. М., а с Пресв. Богородицей. Возможно, эта уникальная традиция отражает полемику с распространенным в Сирии гностическим христианством, в к-ром образ М. М. играл ведущую роль (*Shoemaker.* 2001. P. 567 sq.).

Практически все обращения к образу М. М. в древнецерковной экзегезе посвящены истолкованию ее встречи с воскресшим Господом и их диалогу у пустой гробницы (Мф 28. 1 сл.; Ин 20. 1 сл.).

Образ М. М. в трудах христ. проповедников становится ярким назидательным примером искренней веры в Христа и любви к Господу, проявленными ею в трудную минуту в отличие от Его учеников. Свт. Иоанн Златоуст удостаивает М. М. великой похвалы за ее нежную любовь к Спасителю, заставившую ее ранним утром пойти к гробнице, чтобы обрести утешение и передать ученикам первой весть о Воскресении (*Ioan. Chrysost.* In Ioan. 85. 4). В приписываемой ранее свт. Иоанну Златоусту гомилии (вероятное авторство Иоанна Фессалоникийского — VII в.; CPG, N 7922), посвященной женам-мироносицам, содержится уникальный пример гармонизации сообщений всех Евангелий. Согласно этой гомилии, М. М., побуждаемая ревностным служением Господу, 4 раза приходила к гробу в день Воскресения. Беспредельная верность Спасителю у М. М., к-рая именуется «мужественной женщиной» (ἀνδρεία γυνή), объясняется ее благодарностью за исцеление от бесов (*Iohannes I Thessalonicensis.* Homilia in mulieres unguenta ferentesas // PG. 59. Col. 635–644). В гимнах о Воскресении прп. Романа Сладкопевца М. М. прославляется подобно прор. Моисею: если пророк видел Бога, окутанного облаком, то М. М. сподобилась узреть Господа телесно (*Romanvs Melodus.* Cantica // SC. T. 128. P. 402–403).

«Не прикасайся ко Мне!..» (Noli me tangere). Миниатюра из Кодекса Гертруды. Ок. 977–993 гг. (Trier. Staatsbibliothek. 24. Fol. 91)

Блж. Иероним, основываясь на этимологии ее имени, метафорически называет М. М. «укрепленной башнями» (лат. turritae; ср. арам. *magdālā* — «башня») за проявленные «старание и жар веры». Поскольку М. М. удостоилась созерцать воскресшего Господа даже прежде апостолов, блж. Иероним говорит, что на ее примере становится очевидным, что добродетель людей зависит не от их пола, но прежде всего от настроя души (*Hieron.* Ep. 127. 5 // PL. 22. Col. 1090). По мнению блж. Августина, евангелист Иоанн в рассказе о Воскресении упомянул из всех остальных женщин только М. М. (умолчав о тех, к-рые были с ней), поскольку именно она «пламенела наибольшей любовью» (*Aug.* De cons. evang. III 69). Свт. Кирилл Александрийский отмечает у М. М. горячую любовь к Христу и твердую веру, поскольку даже перед фактом смерти Спасителя она продолжает называть Его Господом, за что и сподобляется чудесного явления ангелов (Ин 20. 2 — *Cyr. Alex.* In Ioan. 20. 1–9). В отличие от учеников христолюбивая М. М. была свободна от страха перед гневом иудеев (Ibid. 20. 10–11). Свт. Григорий Великий сопоставил ее исполненный любовью образ со словами невесты из Песн 3. 1–2; 3. 3–4 (*Greg. Magn.* In Evang. 25. 2). Именно раскаяние М. М. в грехах и прощение породили в ней любовь к Господу, сила к-рой заставила ее не отходить от гроба Господня, даже когда ушли Его ученики (Ibid. 25. 1).

Представленная в творениях отцов типология райского сада и гробницы Спасителя охватывает тему прощения греха и непослушания прамате-ри Евы в образе М. М.

Согласно свт. Амвросию Медиоланскому (IV в.), М. М. при встрече с воскресшим Господом как с новым Адамом символизирует Еву, вновь обретшую доступ к древу жизни (*Ambros. Mediol.* De Isaac. 5. 43). Свт. Кирилл Александрийский аллегорически истолковывает обращенные к М. М. слова Спасителя (Ин 20. 15) как указание на прекращение Господом после Своего воскресения скорби Евы (Быт 3. 16) и на исцеление в лице М. М. от проклятия всего страдавшего жен. рода (*Cyr. Alex.* In Ioan. 20. 15). Как первая из всех женщин, последовавшая внушениям диавола, была осуждена, а в ней и весь жен. род, так и М. М., повиновавшаяся словам Спасителя и возвестившая апостолам радость вечной жизни, освободила от вины и весь женский род (Ibid. 20. 17). Сходная мысль представлена и у свт. Григория Нисского: «Поскольку, как говорит апостол, «жена, прельстившись, впала в преступление» (1 Тим 2. 14) и стала предшественницей в отступничестве от Бога через преслушание, то теперь она соделывается первой свидетельницей Воскресения, чтобы падение от преступления исправить верой в Воскресение» (*Greg. Nyss.* Contr. Eun. XII 1; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 45. 12). Свт. Амвросий Медиоланский продолжает в этом же ключе: «Справедливо вышло, что женщина была послана к мужчинам, так что та, кто первой предвозвестила грех мужчине, должна была стать первой, возвестившей и милость Господню» (*Ambros. Mediol.* De Spirit. Sanct. III 11). Подобным образом и Леонтий Византийский отмечает,

что «так же как через жену скорбь возросла, то Господь вновь через жену радость произрастил, чтобы исполнилось сказанное: «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать»» (Рим 5. 20) (*Leontivs Presbyter Constantinopolitanvs.* Homilia in sanctum Pascha. 1. 3 // SC. T. 187. P. 372). Блж. Августин, осуждая неверие учеников, не поверивших свидетельству М. М. и др. женщин, с горечью замечает, что в то время, как Еве, сообщающей приведшую к смерти ложь от змия, муж. род в лице Адама поверил сразу, то вестниц воскресения, несущих слово жизни, встретил с сомнением. Подводя итог истории спасения, он заключает, что как через женщину пришла смерть, так и через нее же — жизнь (*Aug.* Serm. 232 // SC. Vol. 116. P. 262).

Воспевая рвение М. М., спешившей увидеть гробницу Господа, Петр Хрисолог говорит: «Если раньше жена торопилась согрешить, то теперь спешит раскаяться. Если поутру жена знала, что она развратила Адама, то вечером (см.: Мф 28. 1 в Вульгате vespere autem sabbati — вечером же в субботу) она взыскует Христа. Тогда жена вызвала предательство из рая, теперь же стремится обрести веру от гробницы» (*Petr. Chrysolog.* Serm. 74. 5). По словам Беды Достопочтенного, «...теперь вкусившая первой смерть первой видит и Воскресение, дабы ей не быть вечно виновной в грехе перед мужчинами. Жена, принесшая мужу вину, теперь принесла ему благодать» (*Bedae.* In Marc. 4. 16 // CCSL. Vol. 120. P. 643). Западносир. автор Севир Антиохийский (VI в.) говорит, что в лице М. М. надлежало жен. роду возвестить благовествование о Воскресении от ангела и узреть Господа и от Него услышать весть о радости, потому что Бог возжелал, чтобы жена, к-рая была для Адама причиной скорби, стала ангелом радости для мужчин, «исцеляя противоположное через противоположное» (имеется в виду прегрешение Евы.— *Авт.*) (*Sever. Antioch.* Hom. 77 // PO. T. 16. P. 807– 808).

Расширяя представленные направления типологического толкования, древние авторы стремятся дать символическое истолкование всех деталей рассказа о встрече М. М. с воскресшим Господом. Более сильная, нежели у учеников, вера во Христа и привязанность к Господу у М. М. заставили ее остаться одной и заглянуть вновь в гробницу после продолжительного плача и тем самым сподобиться явления ангелов (Ин 20. 11 — *Aug.* Tract. in Ioan. 121. 1). Блж. Иероним достаточно оригинально истолковывает ее двойное обращение к Спасителю, когда сначала она назвала Его господином, а затем — Учителем. В 1-м случае М. М. повернулась к Иисусу Христу только телом, воздав почтение Ему, как уважаемому человеку. Во 2-м же, обратившись всем своим сердцем, она призвала Того, от Кого была научена в различении божественного и человеческого (*Aug.* Tract. in Ioan. 121. 2). По мнению ряда авторов, тот факт, что М. М. ошибочно приняла Спасителя за «садовника» (Ин 20. 15), произошел не случайно, а имел также духовное значение, поскольку Спаситель являлся прообразом Того Садовника, Который насадил райский сад (*Hieron.* Hom. 87) и взрастил в ее сердце зеленеющие семена добродетельной любви к Нему (*Greg. Magn.* In Evang. 25. 2). Христос, как истинный «Садовник райского сада, теперь в саду с гробницей исправляет жену, введшую в заблуждение Адама, как первого садовника» (*Sever. Antioch.* Hom. 77 // PO. T. 16. P. 824).

Особенно подробное истолкование в трудах древних авторов получил обращенный к М. М. запрет Христа прикасаться к Нему (Ин 20. 17). Свт. Амвросий Медиоланский считал, что М. М. не было позволено прикоснуться к Господу, потому что она колебалась в вере в Воскресение (*Ambros. Mediol.* De virginit. 4. 15). Этот запрет и последующие слова «иди к братьям Моим» (Ин 20. 17) свт. Амвросий также истолковывает как обращенное к М. М. повеление Спасителя прийти к апостолам — т. е. к тем, кто более совершенны в вере, напоминая при этом слова ап. Павла о запрете женам учить в Церкви (1 Кор 14. 35 — *Idem.* In Luc. X 165 // CSEL. Vol. 32. p. 519). Свт. Григорий Великий полагал, что этот запрет означает: «Иисус в сердце нашем восходит к Отцу тогда, когда признается равным Отцу. Ибо кто не верует, что Он равен Отцу, в сердце того Господь еще не восходит к Отцу. Истинно касается Иисуса тот, кто верует, что Он совечен Отцу» (*Greg. Magn.* In Evang. 25. 6). В запрете Спасителя подходить к Себе и касаться Себя свт. Кирилл рассматривал М. М. в качестве таинственного указания на оглашенных, к-рые, не получив еще дара Св. Духа, не могут пока приобщаться к священной трапезе Евхаристии (*Cyr. Alex.* In Ioan. 20. 17). По мнению блж. Августина, Свящ. Писание опровергает глупые измышления тех, кто полагали, что Господь запретил М. М. касаться Себя только потому, что она женщина (см.: Мф 28. 9). В М. М. мистическим образом была представлена Церковь из язычников, к-рая не поверила в Христа до тех пор, пока Он не вознесся к Своему Отцу. До этих пор М. М. могла исповедать свою веру только плотским, приземленным способом, ей не было еще открыто духовное осознание единства Отца и Сына и Их совечности Друг Другу (*Aug.* Tract. in Ioan. 121. 3) (ср.: *Leo Magn.* Serm. 74. 4). И в более широком смысле слова М. М. выступают символом приземленной веры во Христа, неспособной разглядеть Его Божественность; прикосновение — это символ правильной веры (ср.: Мф 9. 21), а запрет на касание — указание на отсутствие правой веры (*Aug.* Serm. 243. 2). В аллегорической интерпретации прп. Максима Исповедника М. М., приняв Иисуса Христа после Его воскресения за садовника (Ин 20. 15), изображает тех, кто принимают Господа только за Творца «возникающих и гибнущих вещей», но неспособны еще духовно узреть в Нем Бога Слова, сошедшего ради нашего спасения. Именно поэтому Господь повелевает ей не прикасаться к Нему, потому что иначе может быть «нанесен вред тому, кто приближается к Нему со столь будничным расположением» (*Maximus Conf.* Cap. theol. II 46; Ambigua. 24. 5).

М. М., встречающая воскресшего Господа, для Беды становится совершеннейшим прообразом Церкви (*Beda.* In Cant. Cantic. II 3. 5 // CCSL. Vol. 119b. P. 233). Восхваляя любовь и благочестие пришедших к гробу жен (М. М. и «другой Марии»), Беда считал, что они символизируют единую Церковь, составленную из евреев и христиан из язычников, объединенных в едином порыве славословия воскресшего Господа (*Beda.* Hom. 2. 7 // CCSL. Vol. 122. P. 227; ср.: *Petr. Chrysolog.* Serm. 75. 3 // CCSL. Vol. 23A. P. 460). По мнению Астерия Софиста, М. М., «по образу Церкви рано встав, и вняв голосу Господа, словно новобрачная к брачным покоям к гробу устремилась» (*Aster. Soph.* In Ps. hom. 6. 18).

М. М. в апокрифической литературе. В эфиоп. версии христ. апокрифа II в. «Послание апостолов» (Epistula Apostolorum; CANT, N 22) рассказывается о том, что Господь, как и в Евангелии от Иоанна, поручает М. М. и др. женщинам возвестить о Воскресении ученикам, к-рые отказываются поверить их свиде-

Равноап. Мария Магдалина перед имп. Тиберием. Фрагмент литографии. 1846 г. (ГИМ)

тельству. М. М. возвращается обратно к Спасителю и рассказывает о неверии учеников, после чего Господь вновь является ученикам и женщинам (Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ: Texte éthiopien / Ed. L. Guerrierpo // PO. Vol. 9. Fasc. 3. P. 194–196). В копт. версии этого памятника вместо М. М. свидетельницами Воскресения выступают святые Марфа и Мария.

В «Евангелии от Петра» (II в. по Р. Х.; Euangelium Petri; CANT, N 13) М. М. названа μαθήτρια τοῦ Κυρίου — «ученица Господа», которая из-за страха перед иудеями не оплакивала Спасителя при Его погребении, но вместе с др. женщинами пришла к пустой гробнице, где женщины дали волю своим скорбным чувствам и сподобились видения прекрасного юноши, возвестившего о Воскресении Господа (Évangile de Pierre. 12. 50–57 / Ed. M. G. Mara // SC. Vol. 201. P. 62–64).

В позднейшем (X–XI вв.) христ. апокрифическом тексте «Ответ Тиверия к Пилату» (Anaphora Pilati cum Tiberii responso; CANT, N 65) имп. Тиберий сообщает Пилату о том, что к нему приходила М. М. и свидетельствовала о чудесах, сотворенных Спасителем (Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / Ed. M. Erbetta. Torino, 1975. Vol. 3. P. 125–126). Данный текст служит свидетельством формирования агиографической традиции почитания М. М., где фигуры Пилата и Тиберия также являются важнейшими персонажами.

В ряде гностических памятников образ М. М. обладает сходными чертами. Особую содержательную близость обнаруживают тексты, найденные в Наг-Хаммади в 1945 г.: «Евангелие от Фомы», «Евангелие от Филиппа», «Премудрость Иисуса Христа», «Апокалипсис Иакова». Многие тексты из собрания этой гностической библиотеки построены в виде диалогов Спасителя с учениками, в т. ч. и с М. М., где ей уготована особенная роль. Она изображена не только как основная свидетельница воскресения Господа, но и как любимая Его ученица, которую Спаситель выделяет среди остальных, делая ее избранной свидетельницей и посредником в передаче тайного знания Его ученикам. Отдельной темой выступает проходящий почти через все эти памятники рассказ о соперничестве М. М. с др. учениками, прежде всего с ап. Петром, олицетворяющим собой систему апостольского преемства. В трудах раннехристианских авторов, возможно, М. М. подразумевается под именем Мариам (Μαριάμμη) при изложении гностического учения (*Hipp.* Refut. V 7. 1; *Orig.* Contr. Cels. V 62; ср.: упоминание о мн. книгах, содержащих «Вопросы Марии» у гностиков — *Epiph.* Adv. haer. [Panarion] 26. 8. 1–2).

М. М. — активная собеседница Иисуса Христа в гностическом трактате III в. по Р. Х. «Пистис София» (Pistis Sophia; CANT, N 28), она похваляется Господом за ее твердое и уверенное вопрошание (Pist. Soph. I 25 // NHS. 1978. Vol. 9. P. 34–35). От лица М. М. Господу были заданы 39 из 64 вопросов. М. М. также именуется блаженной, чье сердце более, нежели у всех остальных учеников, обращено к Царствию Божию (Ibid. I 17. P. 26). Ее образ отмечен целым рядом преувеличенных эпитетов: она блаженна среди всех женщин, ее речь прекрасна (Ibid. I 24. P. 33–34) и она нарекается Спасителем «полнота [плерома] всяческой полноты и совершенство всех совершенств» (Ibid. I 19. P. 28–29). По словам Спасителя, М. М. и Иоанн Девственник (?) будут превосходить всех др. учеников (Ibid. II 96. P. 232–233). М. М. также выступает знатоком и толкователем Свящ. Писания, особенно Книги прор. Исаии и Псалтири. Как и в др. памятниках, здесь сохранилось свидетельство соперничества М. М. с ап. Петром, к-рый от лица учеников говорит Спасителю, что «мы не можем больше страдать из-за этой женщины, не позволяющей никому из нас говорить» (Ibid. I 36. P. 58–59). Эта борьба за лидерство достигает крайней степени напряжения, поскольку М. М. говорит: «Я боюсь Петра, ибо он угрожает мне и ненавидит наше племя» (Ibid. II 72. P. 161–162).

В др. гностичском тексте II в. — «Премудрость Иисуса Христа» (Sophia Iesu Christi) упоминаются 7 последовательниц Спасителя, из к-рых только М. М. названа по имени. Как и в др. текстах из этого собрания, ее роль связана с обращением к Господу с вопросами: один раз она спрашивает Его об источнике нетленного божественного знания (Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1: Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ // NHS. 1991. Vol. 27. P. 69), в др. раз — о месте учеников Спасителя в мироздании (Ibid. P. 169).

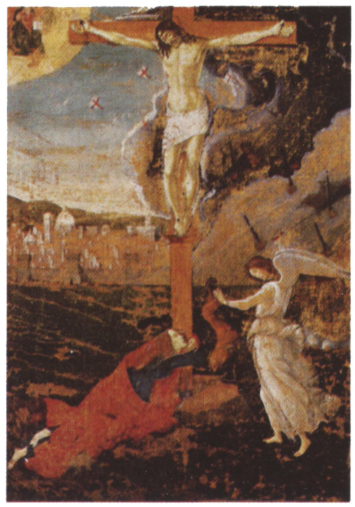
В гностическом апокрифе III в. «Первый Апокалипсис Иакова, брата Господня» (Apocalypsis Iacobi fratris Domini; CANT, N 184) упоминается о 12 учениках и 7 ученицах Спасителя, о которых Иаков сообщает, что он «изумлен, как бессильные сосуды стали сильными, воспринимая то, что в них». Среди этих учениц вместе с М. М. перечислены Саломея, Марфа и Арсения (Nag Hammadi Codices V 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, I and 4 // NHS. 1979. Vol. 11. P. 94–99).

В др. тексте из Наг-Хаммади — «Диалог со Спасителем» (Dialogus Saluatoris; CANT, N 25) М. М. изображена как одна из 3 учеников (наряду с апостолами Матфеем и Фомой), избранных для получения особого учения и задающих попеременно вопросы Спасителю. В результате беседы Господь также особым образом выделяет М. М., сказав ей, что она «разъясняет изобилие открытого»; при этом она упомянута «как женщина, которая поняла [все] полностью» (Nag Hammadi Codices III, 5: The Dialogue of the Savior // NHS. 1984.Vol. 26. P. 79).

Копт. «Евангелие от Фомы» (ок. 200 г. по Р. Х.; Euangelium Thomae; CANT, N 19) более подробно сообщает о соперничестве между М. М. и ап. Петром и поднимает вопрос о природе ученичества и о месте

в нем женщин. В заключительной логии ап. Петр просит Иисуса: «Пусть Мария оставит нас, ибо женщины не заслуживают жизни», на что в ответ Господь возвещает ему основное условие спасения женщины для последователей гнозиса: «Я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» (Euangelium Thomae. 114 // NHS. 1989. Vol. 20: Nag Hammadi Codices II, 2–7. P. 92–93). После вопроса М. М.: «На кого похожи Его ученики?» — Христос уподобляет их малым детям, к-рые расположились на поле, им не принадлежащем (Euangelium Thomae. 21 // Ibid. P. 63).

Сохранившееся на коптском языке «Евангелие от Филиппа» (III в. по Р. Х.; Euangelium Philippi; CANT, N 20) представляет собой одно из наиболее «популярных» свидетельств о роли М. М. в гностической традиции. М. М. изображена как особо приближенная к Спасителю ученица: она именуется спутницей Господа, которая все время следовала за Ним вместе с Его Матерью и сестрой (Euangelium Philippi. 59 // NHS. 1989. Vol. 20: Nag Hammadi Codices II, 2–7. P. 158–159). О М. М. говорится, что Христос «[любил] ее больше других учеников и целовал ее (?)...» (Ibid. 63. 35 — 64. 2 // Ibid. P. 168–169). Остальные ученики высказывают Спасителю недовольство: «Почему ты любишь ее более всех нас?»; Христос отвечает им притчей о слепых, пребывающих во тьме (Ibidem). В тексте рукописи не содержится слов о поцелуе «в губы», как это обычно представлено в различных переводах этого текста и цитатах из него; эти слова вставлены как один из вариантов чтения стиха, так же, как и «часто». В этой фразе использован не нормативный копт. глагол для обозначения поцелуя, а заимствованный из греч. языка глагол ἀσπάζομαι, основное значение к-рого «приветствовать» (*Liddel H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxf., 1996. P. 238), в т. ч., в христ. источниках — «приветствовать поцелуем мира» (*Lampe*. Lexicon. P. 246). Учитывая сказанные в этом же Евангелии слова: «Ибо от поцелуя совершенные зачинают и рожают. Поэтому мы тоже целуем друг друга» (Euangelium Philippi. 59. 3 // NHS. 1989. Vol. 20. P. 156–157), вероятно, речь в этом



«Мистическое Распятие». Ок. 1500 г. Худож. С. Боттичелли (Музей Фогга, Кембридж)

стихе идет о передаче тайного знания в гностической среде посредством поцелуя, аналогом к-рого служит *лобзание мира* как отличительная особенность любой христианской общины.

Именем М. М. названо единственное апокрифическое евангелие, в наименовании к-рого упомянута женщина — «Евангелие от Марии» II в. (Euangelium Mariae (Magdalenae); CANT, N 30). Основной текст представлен на копт. языке, в рукописи Papyrus Berolinensis. 8502 (вероятно, V в. — *Tuckett*. 2007. P. 7) (Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 // NHS. 1979. Vol. 11. P. 453–471). Также фрагментарные отрывки на греч. яз. представлены в 2 основных рукописях: P. Rylands 463 (III в. — *Tuckett*. 2007. P. 8) и P. Oxyrhynchus. 3525 (III в. — *Tuckett*. 2007. P. 7). Текст греч. рукописей совпадает со фрагментами на копт. языке, к-рые, вероятно, восходят к др. несохранившемуся греч. оригиналу. В отличие от остальных гностических текстов, краткая сцена, представленная в этом евангелии, имеет ясный сюжет. После ухода воскресшего Господа М. М. утешает пребывающих в печали учеников (Euangelium Mariae. 9 // *Tuckett*. 2007. P. 90–91). В ответ на просьбу ап. Петра, обращенную к М. М. как к хранительнице тайных, только ей сказанных, как любимой ученице, слов Спасителя, М. М. рассказывает ученикам о видении, полученном в откровении от Господа. Ее рассказ сталкивается с неверием ап. Андрея, а ап. Петр открыто выказывает свое недоумение: «Неужели Он говорил с женщиной без нашего ведома, не открыто? Неужели нам нужно обратиться и всем слушать ее? Неужто Он предпочел ее нам?» (Euangelium Mariae. 17 // *Tuckett*. 2007. P. 98–99). Его обидные слова доводят до слез М. М., которая возмущена тем, что ап. Петр решил, что она лжет. На помощь М. М. приходит ап. Левий (очевидно, Матфей), к-рый, упрекнув Петра в том, что тот состязается (γυμνάζεσθαι) с женщиной, говорит с укором: «Если Спаситель посчитал ее достойной, кто ж тогда ты, чтобы отвергать ее? Конечно, Спаситель знает ее твердо. Поэтому Он и любил ее больше, чем нас» (Euangelium Mariae. 18 // *Tuckett*. 2007. P. 100–101).

В позднем копт. гностическом апокрифе V в. «Книга о воскресении Христа» (Liber Bartholomaei de resurrectione Iesu Christi; CANT, N 80), приписываемом ап. Варфоломею, представлена в др. изложении сцена из Ин 20. 16–17, где в качестве главного свидетеля воскресения Господа является Мария, Матерь Иисуса, а не М. М. (*Budge E. A. W.* Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. L., 1913. P. 192, 222–224).

Тот факт, что в тексте большинства апокрифических памятников действует Мариам (греч. Μαριάμμη; копт. ⲙⲁⲣⲓⲁⲙ, ⲙⲁⲣⲓⲁⲙⲙⲏ) дает возможность отдельным исследователям полагать, что речь идет о собирательном жен. образе, и во мн. случаях эти упоминания следует отнести к Марии, Матери Иисуса (см., напр.: *Shoemaker*. 2001, 2002). Однако большинство авторов отстаивают традиционный взгляд, поскольку представленные в этих памятниках темы, напр., противостояние М. М. ап. Петру, восходят к оппозиции образов этих основных свидетелей воскресения среди учеников Христовых, содержащейся еще в Евангелиях (*Boer*. The Gospel of Mary. 2004. P. 17–18). Кроме того, М. М. названа полным именем в «Евангелии от Филиппа», а в «Пистис София» Мать Иисуса (ⲙⲁⲣⲓⲁ) представлена отдельным персонажем (Pist. Soph. I 62).

Особенный интерес к М. М. возник среди представителей рационалистической школы библеистики в XIX в., стремящихся преувеличить ее и без того важную роль в евангельском повествовании путем придумывания различных фантастических подробностей из ее личной жиз-

ни. Фрагментарные и до конца не ясные свидетельства апокрифических памятников, касавшиеся М. М., были преувеличенно утрированы в массовой культуре XX–XXI вв., где образ М. М., как особо близкой ко Спасителю раскаявшейся блудницы, активно используется для популяризации секулярных идей, основанных на гностической ревизии церковного Предания (см. критику отдельных образцов подобной «культуры» — *Эрман.* 2007. С. 140–162).

Лит.: Платон (Городецкий), митр. Беседа о жизни и подвигах св. равноап. Марии Магдалины (22 июля) // ХЧ. 1862. Ч. 2. С. 455–469; *Смирнов П., свящ.* Св. мироносица и равноапостольная Мария Магдалина // ДЧ. 1862. Ч. 1. Кн. 4. С. 415–428; *Holzmeister U.* Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung // ZKTh. 1922. Bd. 46. S. 402–422; *Ketter P.* The Magdalene Question. Milwaukee, 1935; *Wilson R. McL.* The New Testament in the Gnostic Gospel of Mary // NTS. 1957. Vol. 3. P. 236–243; *Hengel M.* Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen // Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel / Hrsg. O. Betz u. a. Leiden, 1963. S. 243–256; *Feuillet A.* Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine: Contribution à l'étude des rapports entre les Synoptiques et le quatrième évangile' // Rev. Thomiste. 1975. Vol. 75. P. 357–394; *Manns F.* Magdala dans les sources littéraires // Studia Hierosolymitana: In onore del P. Bagatti. Jerus., 1976. Vol. 1. P. 307–337; *Witherington B.* On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna and other Disciples: Luke 8. 1–3 // ZNW. 1979. Bd. 70. S. 243–248; *Guillaume P.-M.* Marie-Madeleine (sainte) // DSAMDH. 1977. Fasc. 64/65. Col. 559–575; *Pasquier A.* L'Eschatologie dans l'Évangile selon Marie: Étude des notions de nature et d'image // Colloque Intern. sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22/8–25/8 1978) / Éd. B. Bare. Québec, 1981. P. 390–404; *Schottroff L.* Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu // EvTh. 1982. Bd. 42. S. 3–25; *Luhrmann D.* Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POxy 3525 und PRyl 463 // NTIQ. 1988. Vol. 30. P. 321–338; *Grassi C. M., Grassi J. A.* Mary Magdalene and the Women in Jesus' Life. Kansas City (Missoury), 1986; *Bovon F.* Das Evangelium nach Lukas. Zürich, 1989. Tbd. 1; *idem.* Mary Magdalene in the Acts of Philip // Which Mary? 2002. P. 75–91; *idem.* Mary Magdalene's Paschal Privilege // *Idem.* New Testament Traditions and Apocryphal Narratives. Allison Park (Penn.), 1995. P. 147–157; *Duperray E.* Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres: Actes du Colloque Intern., Avignon 20–22 July 1988. P., 1989; *Schmid R.* Maria Magdalena in gnostischen Schriften. Münch., 1990; *Coyle J. K.* Mary Magdalene in Manichaeism? // Le muséon. 1991. Vol. 104. P. 39–55; *Collins R. F.* Mary (person). 2. Mary Magdalene // ABD. 1992. Vol. 4. P. 579–581; *Atwood R.* Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition. Bern, 1993; *Haskins S.* Mary Magdalen: Myth and Metaphor. L., 1993; *Ricci C.* Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus. Minneapolis, 1994; *Synek E. M.* Die andere Maria: Zum Bild der Maria von Magdala in den östlichen Kirchentraditionen // Oriens Chr. 1995. Bd. 79. S. 181–196; *Thompson M. R.* Mary of Magdala: Apostle and Leader. N. Y., 1995; *Marjanen A.* The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents. Leiden, 1996; *idem.* The Mother of Jesus or the Magdalene?: The Identity of Mary in the So-Called Gnostic Christian Texts // Which Mary? 2002. P. 31–43; *Maisch I.* Maria Magdalena: Zwischen Verachtung und Verehrung: Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte. Freiburg i. Br., 1996; *Pinto-Mathieu E.* Marie-Madeleine dans la Littérature du Moyen Âge. P., 1997; *Boer E. A., de.* Mary Magdalene: Beyond the Myth. Harrisburg (Penn.), 1997; *idem.* A Gnostic Mary in the Gospel of Mary? // Coptic Studies on the Threshold of a New Millenium: Proc. of the 7th Intern. Congr. of Coptic Studies / Ed. J. van der Vliet. Louvain, 2004. P. 695–708; *idem.* The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene. L.; N. Y., 2004; *Fredriksson M.* According to Mary Magdalene. Charlottesville (Virg.), 1999; *Schröter J.* Zur Menschensohnvorstellung im Evangelium nach Maria // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten der 6. Intern. Koptologenkongresses, Münster, 20–26. Juli 1996 / Hrsg. S. Emmel et al. Wiesbaden, 1999. Bd. 2. S. 178–188; *Petersen S.* «Zerstört die Werke der Weiblichkeit!»: Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften. Leiden, 1999; *Mohri E.* Maria Magdalena: Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jh. Marburg, 2000; *Morard F.* L'Évangile de Marie: un message ascétique // Apocrypha. Turnhout, 2001. Vol. 12. P. 155–171; *Shoemaker S. J.* Rethinking the «Gnostic Mary»: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition // JECS. 2001. Vol. 9. N 4. P. 555–595; *idem.* A Case of Mistaken Identity?: Naming the Gnostic Mary // Which Mary? 2002. P. 5–31; *Brock A. G.* Setting the Record Straight — The Politics of Identification: Mary Magdalene and Mary the Mother in *Pistis Sophia* // Which Mary? 2002. P. 43–53; *idem.* Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority. Camb. (Mass.), 2003; *King K. L.* Why All the Controversy? Mary in the Gospel of Mary // Which Mary? 2002. P. 53–75; *idem.* The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle. St. Rosa (Calif.), 2003; *Ruschmann S.* Maria von Magdala im Johannesevangelium. Münster, 2002; *Schaberg J. D.* Resurrection of Mary Magdalen: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament. L., 2002; Which Mary?: The Marys of Early Christian Tradition (Symp. Ser.; 19) / Ed. J. F. Stanley. Atlanta, 2002; *Leloup J.-Y.* The Gospel of Philip: Jesus, Mary Magdalene, and the Gnosis of Sacred Union. Rochester (Vermont), 2004; *Miller S.* Women in Mark's Gospel. L.; N. Y., 2004; *Ehrman B. D.* Truth and Fiction in The Da Vinci Code: A Historian Reveals what we Really Know about Jesus, Mary Magdalene, and Constantine. Oxf., 2004 (рус. пер.: *Эрман Б. Д.* Тайны Иисуса и Марии Магдалины. М., 2007); *idem.* Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend. Oxf., 2006 (рус. пер.: *Эрман Б. Д.* Петр, Павел, Мария Магдалина: Последователи Иисуса в истории и легендах. М., 2009); *Tuckett Ch.* The Gospel of Mary. Oxf., 2007; *Юро Р.* Иисус и Мария Магдалина. СПб., 2007; *Хоскинс С.* Мария Магдалина: Важнейшие исторические факты. М., 2008; *Бокэм Р.* Иисус и женщины: Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве. М., 2015.

А. Е. Петров

М. М. в византийской и новогреческой агиографической традиции. Ранних агиографических источников, посвященных М. М., сохранилось немного. Кроме того, не все они помимо евангельских событий содержат дополнительные биографические сведения. Визант. традиция имеет важные отличия от западной: М. М. не рассматривается как одно лицо с грешницей, которая помазала миром ноги Христу в доме Симона фарисея (Лк 7. 36–50), см., напр., кондак прп. *Романа Сладкопевца* († между 551 и 565) на Воскресение Христово (*Romanus Melodus.* Cantica // SC. N 128. P. 394; рус. пер.: Святая Мария Магдалина. 2010. С. 113). Многие авторы называли М. М. девой: свт. *Модест* Иерусалимский (VII в.), свт. *Фотий I,* патриарх К-польский (IX в.), *Никифор Каллист Ксанфопул* (XIV в.) и др. (PG. 86. Col. 3273; PG. 104. Col. 244; PG. 147. Col. 548, 573).

Наиболее ранним из сохранившихся визант. агиографических произведений, посвященных М. М., является Слово на мироносиц свт. Модеста, патриарха Иерусалимского (VII в.) (*Modestus Hierosolymitanus.* Homilia in unguenta ferentes mulieres // PG. 86. Col. 3273–3276). В нем есть намеки на существовавшие в то время, но впосл. утраченные предания о мученичестве М. М. (во время пыток она показалась мучителям сверкающим кристаллом), о ее путешествии после успения Пресв. Богородицы в Эфес к ап. *Иоанну Богослову* и о мученической кончине («там апостольский путь через мученичество мироносица Мария окончила» — Ibid. PG. 86. 3276). Свт. Модест также называет М. М. главой учениц Спасителя и утверждает, что она была наречена Марией Самим Христом. Свт. Модест также говорит, что мучившие М. М. 7 злых духов соответствуют 7 порокам, которые противоположны 7 добродетелям (Ibid. PG. 86. Col. 3273). При этом свидетельство святителя опровергает мнение, распространенное преимущественно у зап. авторов: изгнание из М. М. бесов не было связано с ее блудным прошлым, поскольку он прославляет ее как сохранившую девственность в течение всей жизни. Этот текст в кратком изложении включен в «Библиотеку» свт. Фотия, патриарха К-польского (*Phot.* Bibl. 275 [512b]. T. 8. P. 118–119).

В кратком Житии в составе Синаксаря К-польской ц. (архетип кон. X в.—SynCP. Col. 833–835) повествуется о том, как М. М. была избавлена Христом от 7 демонов, как она последовала за Ним и служила Ему до распятия. М. М. вместе с Пресв. Богородицей первой пришла к гробнице воскресшего Спасителя. После вознесения Господня она отправилась в Эфес к ап. Иоанну Богослову, где «преподобнически преставилась» (Ibid. Col. 834) и была погребена при входе в пещеру 7 Эфесских отроков. В кон. IX — нач. X в. по повелению имп. Льва VI Мудрого мощи М. М. были перенесены в К-поль, в монастырь прав. Лазаря. Там, а также в квартале Куратора близ площади Тавра, согласно Синаксарю К-польской ц., ежегодно совершался ее синаксис. С этим Житием согласуются сведения др. Синаксарей (напр., Минология Василия II — PG. 117. Col. 553), Императорского Минология 1034–1041 гг. (BHG, N 1161z) и «Синаксариста» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 91–92).

Вопреки указанию хроники Георгия Амартола и Синаксарей о перенесении мощей М. М. (SynCP. Col. 658; *Georg. Mon.* Chron. 1904. P. 1105) более поздние хронисты начали смешивать ее с одноименной сестрой прав. Лазаря, т. к. естественно было бы предположить, что имп. Лев VI поместил вместе мощи родственников (*Theoph. Contin.* P. 365; *Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 2 P. 160; *Scyl.* Hist. 20. 5), а паломники усугубили эту путаницу: в «Анониме Меркати» упоминаются мощи М. М., прав. Лазаря, его сестер Марфы и Марии (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. / Пер.: Л. К. Масиель Санчес // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 443), анонимный русский паломник кон. XIV в. сообщает о мощах М. М., прав. Лазаря и Марфы, дьяк *Александр* в «Хождениях» в 90-х гг. XIV в.— о мощах прав. Лазаря, Марфы и Марии, диак. *Зосима* в описаниях паломничества в 1419 г.— только о мощах Лазаря и Марии (*Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the 14th–15th Centuries. Wash., 1984. P. 139, 165, 183).

Из сообщения рус. игум. Даниила следует, что гробница М. М. в Эфесе продолжала почитаться спустя 2 столетия после перенесения ее мощей и что в Эфесе осталась

Явление Христа женам-мироносицам. Икона. Сер. XVI в. (мон-рь Ставроникита на Афоне)

честная глава святой (Житье и хоженье *Данила,* Русьскыя земли игумена: 1106–1108 гг. // ППС. 1885. Т. 3. Вып. 3(9). С. 7). Краткое упоминание о путешествии М. М. к рим. императору встречается в «Историческом синопсисе» Георгия Кедрина (рубеж XI и XII вв.) (*Cedrenus G.* Comp. hist. Vol 1. P. 343).

Важным этапом в становлении почитания М. М. стала формулировка в сочинении XII в., ранее приписываемом Феофану Керамевсу (должно быть, мон. Филаграф из Россано), в котором М. М. прославляется как 1-й человек, увидевший воскресшего Христа, и именуется «апостолом для апостолов» (τοῖς ἀποστόλοις ἀπόστολον — PG. 132. Col. 632). Впрочем, ряд визант. авторов считают, что первой после Воскресения увидела Спасителя Пресв. Богородица (напр., свт. *Георгий,* еп. Никодимийский (PG. 100. Col. 1493), свт. *Григорий Палама* (PG. 151. Col. 237, 241, 244, 245) и др.). Через греко-итал. традицию, отраженную в этом сочинении Псевдо-Феофана Керамевса, на православном Востоке стало распространяться западное представление, связанное с символической интерпретацией одержимости М. М. 7 демонами как обозначение 7 страстей: беспечности, скупости, непослушания, зависти, лжи, алчности, 7-я страсть не названа (PG. 132. Col. 632).

Неизданным остается пространное Житие М. М. BHG, N 1161y, составленное ранее 1307 г. (т. к. содержится в Cod. Messan. 29, переписанном в этом году на Сицилии). В «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула говорится о путешествии М. М. в Рим и о проповеди имп. Тиберию (PG. 145. Col. 781), а в Похвальном слове М. М. того же автора (BHG, N 1162) уточняется, что она прошла с проповедью также по всей Италии и Галлии, посетила Египет, Финикию, Сирию, Памфилию (PG. 147. Col. 569). Затем Ксанфопул возвращается к традиц. сюжету: после того как М. М. провела в Палестине нек-рое время, служа Богоматери, она пришла в Асию к ап. Иоанну, скончалась там после недолгой болезни и была погребена в пещере в окрестностях Эфеса (Ibid. Col. 572). Похвальное слово завершается рассказом о перенесении имп. Львом VI мощей М. М. в к-польский мон-рь прав. Лазаря, где они были помещены слева от передних стен алтаря.

Житие М. М. BHG, N 1161x написано не позднее XV–XVI вв., т. к. присутствует в рукописях, датируемых этим периодом. Однако наличие в тексте неологизмов исключает раннюю датировку этого произведения (*Halkin.* 1987. P. 5). Его источником послужило лат. Житие М. М. (BHL, N 5450–5452) XII в. Согласно данному Житию, М. М. род. в Магдале в благородной и богатой семье, ее отца звали Сир, а мать — Евхаристия. Услышав о чудесах Иисуса Христа, она отправилась в Иерусалим, где Спаситель изгнал из нее 7 бесов, и стала Его ученицей. М. М. вместе с Богоматерью была первой свидетельницей воскресения Христова. После Пятидесятницы М. М. отправилась в Рим, где возвестила о Христе императору, к-рый по ее просьбе покарал Пилата, Анну и Каиафу. М. М. вернулась в Иерусалим и присоединилась к ап. Петру. Спустя 14 лет после Вознесения ап. Петр дал ее в помощницы апостолу от 70 Максиму. Иудеи схватили М. М., ап. Максима и др. христиан и посадили на неуправляемый корабль. Волны принесли судно к Массилии (ныне Марсель), где жили язычники, но местный правитель уверовал во Христа, после того как по молитве М. М. его бесплодная жена забеременела. Он захотел услышать проповедь ап. Петра в Риме. Его супруга решила последовать за ним. Во время путешествия она родила сына и умерла. Моряки хотели сбросить ее тело в море, но правитель настоял на том, чтобы похоронить жену.

Корабль пристал к пустынному острову, и правитель оставил тело супруги и младенца в пещере. В Риме он стал последователем ап. Петра, а затем сопровождал его в Иерусалим. Спустя 2 года правитель отправился в обратный путь и захотел навестить остров, где оставил жену и ребенка. К великому удивлению, он застал сына играющим у моря, а супругу как бы спящей в пещере. Когда правитель стал плакать, она внезапно проснулась. Супруги радостно вернулись домой и приняли крещение. М. М. построила в Массилии храмы и украсила их. Почувствовав приближение смерти, она отправилась в Эфес к ап. Иоанну Богослову, который похоронил ее у входа в пещеру 7 отроков Эфесских. Впоследствии византийский имп. Лев VI Мудрый перенес мощи М. М. в К-поль и поместил их в монастыре св. Лазаря.

Рост почитания М. М. в период филокалического возрождения связан с тем, что для афонских подвижников М. М. являлась примером особого отношения к Богу, которое определяется св. отцами как «божественная любовь» (θεῖος ἔρως). В кон. XVIII — 1-й трети XIX в. старец Иерофей Загорейский составил новое Житие М. М., в основу которого было положено Житие BHG, N 1161x, дополненное разными источниками и преданиями. Житие построено в форме речи старца Иерофея, обращенной к его ученику Геласию. Прежде всего автор отвергает широко распространившееся к тому времени представление о том, что М. М. была блудницей. Сведения о семье, о юности, об исцелении М. М. и о времени, когда она стала спутницей Христа, совпадают с текстом Жития BHG, N 1161x (добавлено только, что уже в этот период она была служанкой Пресв. Богородицы). Согласно Житию, М. М. трижды приходила к гробнице воскресшего Спасителя: вместе с женами-мироносицами и потом первой возвестила радостную весть апостолам; вместе с апостолами, после ухода к-рых в саду ей явился Христос; вместе с Марией Иаковлевой, когда им снова явился Спаситель. Спутницей М. М., с к-рой она отправилась в Рим, названа Мария Клеопова. Далее приводится закинфское предание, согласно к-рому корабль М. М. и Марии Клеоповой попал в шторм и был вынужден остановиться на Закинфе. Пока моряки чинили судно, св. жены проповедовали местным жителям христ. веру. В память об их остановке на Закинфе одна из деревень названа Марьес и был построен храм во имя М. М. (эта церковь упом. в источниках с XV в.; существующее ныне здание возведено в 1780). Прибыв в Рим, М. М. предстала перед имп. Тиберием. Она рассказала ему об Иисусе Христе, о его распятии и Воскресении, преподнесла 3 красных яйца и затем именем Спасителя исцелила императора от болезни глаз, много лет мучившей его. Император обещал сместить Пилата и покарать иудеев. М. М. осталась в Риме с ап. Петром, присутствовала при его казни и готовила его тело к погребению. Она обратила ко Христу мн. язычников. Автор Жития отождествляет М. М. с Мариам, которой шлет приветствия в Послании к Римлянам ап. Павел: «Приветствуйте Мариам, которая много потрудилась ради нас» (Рим 16. 6). После многих лет, проведенных в Риме, М. М. вернулась в Палестину. Услышав ее проповедь, иудеи схватили святую и подвергли жестоким пыткам. В момент наивысших страданий ее тело стало сверкать как кристалл, и иудеи, испугавшись, прекратили мучения. Они приговорили к казни М. М. и др. верных учеников Христа (сестру прав. Лазаря Марфу, ее служанку Максимиллу, ап. от 70 Максимина и слепорожденного Каллидония, к-рого исцелил Спаситель). Их посадили в неуправляемую ладью и пустили в море, однако волны принесли это судно невредимым к Массилии. Правителю этого города во сне явилась сияющая жена, которая велела, чтобы он гостеприимно принял служителей неведомого ему истинного Бога, которые прибыли издалека и ожидают на торговой площади. Правитель принял чужестранцев наилучшим образом и, когда М. М. поведала ему о Христе, пообещал, что сокрушит всех идолов в городе, если с Его помощью у них родится наследник. Бесплодная жена правителя вскоре сообщила, что ожидает ребенка. Супруги крестились и пожелали отправиться в Иерусалим, чтобы поклониться св. местам. Управление городом правитель Массилии временно передал М. М. Она воздвигла там алтарь Христа и крестила всех желающих. Корабль правителя попал в сильную бурю и чудом избежал верной гибели. Судно прибило к берегу необитаемого острова, здесь супруга правителя родила ребенка и скончалась. Правитель, не имея кормилицы, оставил младенца рядом с телом усопшей жены в гроте с источником. Достигнув Палестины, правитель встретился с ап. Петром, и тот показал ему св. места. Пробыв там более года, правитель получил благословение первоверховного апостола и отправился в обратный путь. Когда его корабль причалил к острову, то он обнаружил младенца, к-рый все это время питался материнским молоком, как будто его супруга была спящей, а не мертвой. Правитель стал взывать к М. М., чтобы она умолила Господа Бога о воскрешении его жены, и та ожила. Когда они вернулись в Массилию, там благодаря М. М. христианство приняли уже все жители города. Равноапостольная жена решила возвратиться на родину и 4 года прислуживала Пресв. Богородице до Ее Успения. Затем вместе с ап. Иоанном Богословом она отправилась в Эфес, поселилась в его доме и во всем помогала ему. Когда М. М. скончалась, ап. Иоанн Богослов похоронил ее на ближайшей горе Хилетон или Хилеон (Χειλετῶν, Χειλέων), где находилась пещера 7 Эфесских отроков. Визант. имп. Лев VI Мудрый после явления ему М. М. перенес в к-польский мон-рь св. Лазаря ее мощи, а также мощи прав. Лазаря. Серебряный, искусно украшенный ковчег с мощами М. М. был помещен в левой части храма, у стены алтаря. Житие завершается сообщением, что из К-поля длань М. М. была перенесена на Афон в мон-рь Симонопетра.

Мощи М. М. на православном Востоке. Документально пребывание левой руки М. М. в Симонопетре прослеживается с 1644 г. Она нетленна и сохраняет температуру человеческого тела. От святыни происходили чудеса, и М. М. стала считаться второй после прп. *Симона Мироточивого* небесной покровительницей мон-ря. В 1747 г. длань была похищена из мон-ря Симонопетра берберийскими пиратами и доставлена ими на Кефалинию, позднее она попала на территорию совр. Ливии. Спустя почти 20 лет игум. Иоасаф Митилинский выкупил мощи в Триполи за 520 флоринов. В 1888 г. игум. Неофит и насельники мон-ря Симонопетра привезли

в Россию для поклонения частицу Честного Креста, мощи М. М., прав. Анны и вмч. Пантелеимона. До 1892 г. посольство мон-ря объехало крупнейшие города европ. части Российской империи. На собранные деньги монахи смогли оплатить долги и восстановить обитель после пожара. В 1911 г. после молебна перед мощами М. М. погибли гусеницы, уничтожавшие посевы в Галатисте (п-ов Халкидики), а в 1912 г.— исчезла саранча, истреблявшая посевы в Эпаноми под Фессалоникой. В 1945 и 1947 гг. мощи святой спасли монастырский лес от бушевавших тогда пожаров. 2 сент. 2006 г. по просьбе патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Москву из мон-ря Симонопетра привезли для поклонения длань М. М., мощи мч. Кирика и частицу Животворящего Креста Господня.

Мощи М. М. хранятся также в храме Гроба Господня в Иерусалиме (часть десницы), в мон-ре *Икосифиниссa* (др. часть десницы), в *Эсфигмене* (часть левой стопы), в *Зографе* (часть честной главы), в *Кутлумуше* (стопа), в мон-ре Сирийцев в Вадиэн-Натрун (власы). Частицы мощей М. М. находятся в Ватопеде, Дионисиате, Ксенофонте, Дохиаре, Пантелеимоновом мон-ре (Афон), в Кипрской архиепископии (Никосия), в мон-ре первомч. Стефана (Метеоры), в исихастирии Вознесения Господня (близ Козани), в ц. Преображения Господня на Плаке (Афины), в мон-рях Св. Лавра (Агиа-Лавра, близ Калавриты), Честного Креста (Самос), ап. Иоанна Богослова (Патмос), Панагии Турлиани (Миконос), Галатаки (Эвбея), Неа-Мони (Хиос) и др. (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 213).

Храмостроительство. В визант. период посвящение церквей М. М. не практиковалось и появилось в поствизант. период под влиянием зап. традиции, но оставалось редким, пока во 2-й пол. XIX в. строительство храмов во имя М. М., которая была небесной покровительницей императриц Марии Александровны и Марии Феодоровны, не распространилось за пределами России на Св. земле (*Гефсиманский во имя равноапостольной Марии Магдалины монастырь*) и на Афоне (парекклисионы М. М. в соборе Андреевского скита (1881–1900), в храме свт. Иоанна Златоуста в рус. келлии свт. Иоанна Златоуста в Карее (1888–1894), в Русском Пантелеимоновом мон-ре (Святая Мария Магдалина. 2010. С. 25)). В 1897 г. ц. М. М. была освящена в мон-ре Симонопетра.

Кроме Закинфа и Афона еще одним центром почитания М. М. в Греции является Лесбос. Немало чудес совершалось в построенной между 1926 и 1932 гг. в с. Скопелос ц. М. М. В 1934–1935 гг. мон. Паисия воздвигла в Пломари ц. М. М. в благодарность за исцеление от иконы этой святой.

Дни памяти. Помимо общеправосл. празднований памяти М. М. 22 июля и в Неделю жен-мироносиц, в совр. календаре греч. Церквей 4 мая отмечается освящение в 902 г. построенного Львом VI храма в К-поле и перенесение в него мощей прав. Лазаря и М. М. из ц. Пресв. Богородицы в квартале Куратора, где они временно находились. В визант. календарях к вышеперечисленным датам добавлена память под 30 июня, вместе с апостолами от 70 упоминались жены-мироносицы, в т. ч. М. М. (SynCP. Col. 789), под 4 авг. указывалась память М. М., видимо, приуроченная к поминовению 7 отроков Эфесских, у пещеры к-рых она была похоронена (SynCP. Col. 868). В нек-рых визант. рукописях память М. М., видимо ошибочно, приводится 22 июня.

Ист.: BHG, N 1161v – 1162nb; PG. 147. Col. 540–576; *Latyšev* Menol. T. 2. С. 202–204; Ἀκολουθίαι τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σίμωνος τοῦ Μυροβλύτου κτίτορος τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει τοῦ Ἄθω Ἱερᾶς Μονῆς Σίμωνος Πέτρας προσέτι δε καὶ ἡ ἀκολουθία τῆς Ἁγίας ἐνδόξου μυροφόρου καὶ ἰσαποστόλου τοῦ Χριστοῦ Μαρίας τῆς Μαγδαληνῆς / Ἐπιμ. καθηγούμενος Ἱερᾶς Μονῆς Σιμωνόπετρας ἀρχιμ. Ἱερώνυμος. Ἀθῆναι, 1924; *Halkin F.* Une vie grecque de Sainte Marie-Madeleine (BHG 1161x) // AnBoll. 1987. Vol. 105. P. 5–23; Св. Мария Магдалина: Неистощимый сосуд Христовой благодати. М., 2010.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 131, 189, 220, 236; Т. 3. С. 163, 279–280; *Saxer V.* Les saintes Marie-Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale // RSR. 1958. T. 32. P. 1–37; *idem.* Maria Maddalena // BiblSS. Vol. 8. P. 1078–1104; Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres: Actes du colloque intern., Avignon, 20–21–22 juillet 1988. P., 1989; *Ευγενία (Κλειδαρά), ηγουμενη.* Η Αγία Μαρία Μαγδαληνή. Αθήνα, 1989; *C[arr] A. W., K[azhdan] A.* Mary Magdalene // ODB. Vol. 2. P. 1310; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 295–296; *Jansen K. L.* The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages. Princeton (N. J.), 2001; *Chilton B.* Mary Magdalene: A Biography. N. Y., 2005; *Πατάπιος, μον.* Αγία Μαρία η Μαγδαληνή: Αυτή που αγάπησε πολύ: Αγιολογικά και υμνογραφικά κείμενα. Κατερίνη, 2005; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2008. Τ. 11: Ἰούλιος. Σ. 239–245.

О. В. Лосева

Почитание у южных славян и на Руси. Почитание М. М. на Руси было значительным уже в домонг. период. В 1217 г. во Владимир были перенесены из К-поля «мощи святыя Мария Магдалыни» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 441–442). Летопись не уточняет, откуда, но, исходя из их местонахождения в к-польском монастыре св. Лазаря, можно предположить, что из этой обители. Дальнейшая судьба привезенной святыни неизвестна. Частицы мощей М. М. включены в воздвизальный крест, изготовленный, по всей видимости, в Смоленске в 1494–1495 гг., и в крест-мощевик, сделанный в Москве в нач. XVII в. (Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 177, 134).

Греч. иерархи привозили в Москву мощи М. М. из разных концов правосл. Востока. В 1590 г. Тырновский митр. Дионисий преподнес царице Ирине Феодоровне в дар от К-польского патриарха частицу мощей М. М. В 1604 г. архим. Синайского мон-ря Иоасаф подарил Борису Феодоровичу Годунову панагию с драгоценными камнями и частицами мощей святых, в т. ч. М. М., а архиеп. Феодосий Амиклский преподнес в дар царю икону М. М. со вставленными в нее мощами от имени К-польского патриарха Рафаила. В 1645 г. архим. Варфоломей привез от Александрийского патриарха Никифора мощи М. М. царице Евдокии Лукьяновне (*Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 237–238, 305–306, 317–318; 1860. Ч. 2. С. 274, 290).

Пространного Жития М. М. на слав. языке в древности не существовало. В состав Изборника, переведенного для болг. царя Симеона, (913–928) дошедшего в рус. списке 1073 г. (ГИМ. Син. 1043. Л. 216г – 217г), включен перевод послания Евсевия, еп. Кесарийского «К Марину», посвященного в основном участию М. М. в евангельских событиях. Похвала М. М. в числе св. жен-мироносиц включена свт. *Кириллом II,* еп. Туровским (2-я пол. XII в.), в «Слово о снятии тела Христова со креста от сказания евангельского», помещаемое в триодных

Оплакивание Христа. Роспись ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Сербия. Ок. 1350 г.

Торжественниках в качестве чтения на Великую субботу и в Неделю жен-мироносиц (*Čertorickaja T.* Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahresczyklus: (Aus Handschriften des 11.–16. Jh. vorwiegend ostslavischer Provinenz). Opladen, 1994. S. 309, 381; N 11.6.19, 14.0.01). Текст издан на Московском Печатном дворе в 1647 г. в составе Соборника.

Краткое Житие М. М. переведено на Руси или для Руси не позднее XII в. в составе нестишного Пролога. Начиная с 1642–1643 гг. (1-е полное издание) данная редакция Жития М. М. довольно регулярно переиздавалась Московским Печатным двором в составе Пролога. В 1-й пол.— сер. XIV в. Житие было дважды переведено болг. и серб. книжниками в составе стишного Пролога (возможно, на Афоне). Оно также входит в состав чтений по 6-й песни канона в многочисленные списки Миней служебных южнослав. и славяно-румын. происхождения XIV–XVII вв. (в славяно-молдав. традиции оно встречается только в составе Миней, Пролог как тип книги там отсутствует). Болг. перевод (т. н. Тырновская редакция) через серб. посредство не позднее кон. XIV в. попал на Русь (старший список — ГИМ. Чуд. № 17-перг., рубеж XIV и XV вв.), где в XV–XVI вв. получил распространение преимущественно в монастырской среде.

Служба М. М. с каноном 8-го гласа («Божественными подобяшися добротами и светолитии сияющи») была переведена на слав. язык не позднее XI в., очевидно, в составе комплекта Миней служебных; старшие списки древнерус. (новгородского) происхождения — РГАДА. Тип. № 121, кон. XI — нач. XII в., Тип. № 122, XII в. В 1-й пол.— сер. XIV в. в связи с распространением у юж. славян Иерусалимского устава был осуществлен новый перевод службы М. М. в составе служебных Миней. В Сев.-Вост. Руси он получил распространение в 1-й четв. XV в., в Новгороде и Пскове — не ранее 30-х гг. XV в., в Великом княжестве Литовском и на восточнослав. землях Польского королевства — вероятно, к посл. четв. XV в. Возможно, в 1-й четв. X в. (до 916) в Болгарии равноап. *Климент Охридский* (к-рый, согласно его Житию, «прибавил к Триоди то, что ей недоставало... завершил то, что поется от Недели Новой до Пятидесятницы»), написал отдельные песнопения, посвященные М. М., в составе службы в Неделю жен-мироносиц, однако они не сохранились либо не найдены (*Попов Г.* Проблеми на химнографското творчество на Климент Охридски: Към въпроса за пентикостарния състав на староизводните славянски триоди // Palaeobulgarica. 2008. № 2. С. 3–58).

Сведения об освящении во имя М. М. монастырей отсутствуют. Посвящения престолов на Руси редки (для южнославянского региона данных нет) и встречаются лишь в больших городах. В Др. Руси практиковалось посвящение церквей не М. М., а женам-мироносицам (в Новгороде (1299, 1445, 1510) и Пскове (1537, 1546)). Одно из древнейших упоминаний храмов М. М. — построенная в Новгороде во имя этой святой деревянная церковь, которая находилась, согласно «Росписи новгородских монастырей и церквей 1615 г.», на Дослане ул. (Опись Новгорода 1617 г. / Под общ. ред. В. Л. Янина. М., 1984. Ч. 2. Прил. С. 324).

Строительство в кон. XVIII — нач. XX в. значительного числа храмов, освященных во имя М. М., связано с тем, что эта святая была небесной покровительницей российских императриц Марии Феодоровны (1759–1828), Марии Александровны (1824–1880) и Марии Феодоровны (1847–1928): напр., церкви в Павловске (1781–1784), в Москве при имп. Вдовьем доме на Кудринской пл. (1805), в Минске (1847), в Н. Новгороде при Мариинском ин-те (1858), 3 храма в Киеве: на Шулявке (1887–1935), при детском приюте на Никольско-Ботанической ул. (XIX в.— 20-е гг. XX в.) и при Фундуклеевской жен. гимназии (1859–1919), и др.

А. А. Турилов, О. В. Л.

Почитание на Востоке. В средневек. арм. Синаксаре Тер-Исраэла память М. М. отмечена неск. раз: под 16 или 17 хротица (22 или 23 июля) с изложением сказания о ней, согласно к-рому после Вознесения Христова она вела аскетический образ жизни при ап. Иоанне Богослове в Эфесе и была там погребена в пещере, где позже уснули 7 отроков (PO. T. 21. Fasc. 6. P. 763–764, 769); под 2 ахекана (9 апр.) в соборе апостолов (в списке жен-апостолов: Ibid. Fasc. 3. P. 280; здесь отмечено, что М. М. много пострадала за Христа от Каиафы, а ее тело погребено на поле близ Назарета, носящем ее имя); под 9 ахекана (16 апр.) в соборе жен-мироносиц (Ibid. P. 306–307; наряду с основной версией о погребении М. М. близ Назарета указаны также «эфесская» и зап. версии). В 2 последних случаях упоминается и др. Мария, к-рую «некоторые тоже называют Магдалиной», но к-рая скончалась вдали от Иерусалима. В копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.) и его эфиопской версии сказание о М. М. помещено под 2 абиба/хамле (22 июля); отмечается, что она обратила ко Христу мн. женщин и была поставлена диакониссой (Ibid. T. 7. Fasc. 3. P. 433–435; T. 17. Fasc. 3. P. 693–694). В средневек. сиро-яковитских Минологиях память М. М. помимо 22 и 23 июля встречается также под 7 февр. (Ibid. T. 10. Fasc. 1. P. 56, 71, 82, 111, 123).

На груз. языке под 22 июля сохранилась метафрастическая (расширенная) версия Жития М. М. в коллекции *Кутаисского государственного историко-этнографического музея* (Кут. З. Л. 674–649. XVI в.) и синаксарное упоминание, составленное в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацминдели) и включенное им в Великий Синаксарь, к-рый сохранился в рукописях XI в. (Ath. Iver. georg. 30; Hieros. Patr. iver. 24/25; Sinait. iber. 4; НЦРГ. А 97, 193, Н 2211; *Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 272).

Почитание на Западе. В отличие от вост. традиции отцы и богословы Зап. Церкви относительно рано стали отождествлять М. М. с Марией из Вифании, сестрой прав. Лазаря

и Марфы (Мф 26. 6–12), и с анонимной грешницей, совершившей помазание Христа в доме Симона фарисея (Лк 7. 36–50). В кон. VI в. идея объединения 3 евангельских жен была сформулирована в проповедях папы Римского свт. Григория I Великого на Евангелия (*Greg. Magn.* In Evang. 25; 33. 1–24) и впосл. получила широкое распространение в средневек. Европе (*Saxer.* 1959. T. 1. P. 3). Приверженцами данной идеи были Беда Достопочтенный (PL. 94. Col. 127–128), *Рабан Мавр* (PL. 110. Col. 191), Гильберт из Холленда (PL. 184. Col. 171–173), *Петр Достопочтенный* (PL. 189. Col. 1019), *Петр Коместор* (PL. 198. Col. 1571) и др. По мнению ряда богословов, Марфа и М. М. символизировали 2 вида служения Богу — деятельное и созерцательное. Об этом писали, в частности, Гаймон Осерский (IX в.) и Петр Абеляр (PL. 178. Col. 438–439).

Сформировавшаяся в позднем средневековье на Западе традиция называть М. М. «апостолом к апостолам» (apostola ad apostolos), вероятно, восходит к «Толкованию на Песнь Песней» Ипполита Римского (III в.), к-рый называет так Марфу и Марию, сестер прав. Лазаря, поскольку они первыми увидели воскресшего Господа и возвестили об этом др. ученикам (*Hipp.* In Cant. 24–25). Впосл. эту же мысль высказывали клюнийский аббат св. *Гуго* Великий († 1109; PL. 159. Col. 952), Петр *Абеляр* († 1142; PL. 178. Col. 485), *Бернард Клервоский* († 1153; PL. 183. Col. 1148) и др. Возможно, на основе этого представления на Западе сложилось предание о том, что М. М., как и апостолы, проповедовала христианство.

В сер. XII в. Герард из Назарета, еп. Лаодикийский, составил трактат в защиту зап. т. зр. перед вост. традицией, где такого отождествления не произошло (см. *Kedar B. J.* Gerard of Nazareth, a Neglected XIIth-Cent. Writer in the Latin East: A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States // DOP. 1983. Vol. 37. P. 75–76). Между тем и среди зап. богословов были те, кто различали нескольких женщин или неск. помазаний благовониями Христа: напр., *Пасхазий Радберт* (IX в.; PL. 120. Col. 875–882), Бернард Клервоский (PL. 183. Col. 831) и Николай из Клерво высказывались сдержанно по этому поводу (PL. 185. Col. 216, 218). В 1517 г. во-

Мария Магдалина умащает стопы Иисуса Христа. Роспись ц. Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуи. Кон. XI в.

прос об отождествлении 3 евангельских женщин был поднят вновь, после того как Жак *Лефевр д'Этапль* опубликовал труд (De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio; переизд. в 1518, 1519, 1520), в к-ром подверг сомнению сложившуюся традицию. В 1521 г. фак-т теологии Парижского ун-та признал мнение Лефевра ложным. Однако в последующие века идея разделения нашла новых защитников в лице католич. библеистов Вильгельма Эстия (Виллема Хесселса ван Эста; † 1613) и бенедиктинца Огюстена *Кальме* († 1757), к-рые указывали на существование различных дней памяти М. М. (22 июля) и Марии из Вифании (19 янв.). До наст. времени среди исследователей нет единого мнения по этому вопросу, тогда как в средневековье на Западе доминировала идея отождествления этих святых (*Saxer.* 1959. T. 1. P. 4–6).

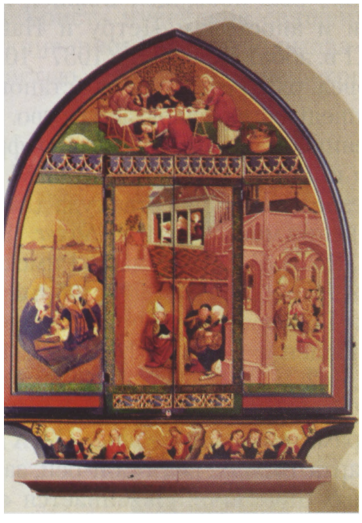
Помазание ног Иисуса Христа в доме Симона-фарисея. Роспись ц. Санта-Кроче во Флоренции. 1363–1371 гг. Худож. Джованни да Милано

Ансельм Кентерберийский († 1109) составил молитву М. М., предназначенную для медитации. Автор видел в святой образ человеческой души, к-рая омывается слезами покаяния и получает от Бога прощение грехов; подобно тому как раскаявшаяся грешница М. М. увидела воскресшего Спасителя, человек встречает Бога после очищения от грехов (*S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi* Opera omnia / Ed. F. S. Schmitt. Edinb., 1946. Vol. 3. P. 64–67).

О могиле М. М., находившейся в Эфесе, в кон. VI в. упоминал Григорий Турский (*Greg. Turon.* Glor. martyr. 29). Вероятно, до сер. XI в. на Западе не было мощей и др. реликвий, связанных с почитанием М. М.

Литургическое почитание. В галльской редакции Иеронимова Мартиролога (кон. VI — нач. VII в.) под 19 янв. указано поминовение «в Иерусалиме Марфы и Марии, сестер Лазаря» (MartHieron. P. 48). К тому времени в Зап. Церкви Мария, сестра прав. Лазаря, обычно отождествлялась с М. М. По мнению Л. *Дюшена* и др. исследователей, данная заметка появилась по ошибке переписчика из-за совпадения имен Марфа и Мария с именами мц. Марии и мц. Марфы, пострадавших в Риме, память которых в Мартирологе обозначена под 20 янв. (MartHieron. P. 50; *Duchesne.* 1893. P. 4; см. ст. *Марин (Марий), Марфа, Авдифакс и Аввакум,* мученики Римские (пам. 6 июля)). Отдельное поминовение М. М. без сказания и к.-л. др. сведений впервые было отмечено под 22 июля в Мартирологе Беды Достопочтенного († 735), возможно, на основе греч. источников (ркп.:

St. Gallen. Stiftsbibl. 451. P. 49; см.: *Quentin.* 1908. P. 53, 586). Эта память содержится почти во всех более поздних Мартирологах, восходящих к Мартирологу Беды, к-рые были составлены *Флором* Лионским, Рабаном Мавром, *Вандальбертом Прюмским, Узуардом* и др. авторами IX в. В Мартирологе архиеп. Адона Вьеннского добавлено краткое сказание, основанное на Мк 16. 9, Лк 8. 2 и Ин 20. 14–17. В нем сообщается, что Христос изгнал из М. М. 7 бесов и удостоил ее первой увидеть Его воскресшим (*Quentin.* 1908. P. 594–595; см.: Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001.



Алтарь равноап. Марии Магдалины. 1432 г. Худож. Л. Мозер (ц. равноап. Марии Магдалины в Тифенбронне, Германия)

Tl. 2. S. 1112–1113. (MGH. Mem.; 2)). В комментариях XII в. к ирл. стихотворному Мартирологу Оэнгуса (IX в.) говорится, что среди женщин, сопровождавших Христа, было 4 Марии — Богоматерь, 2 Ее сестры (мать Иакова и Иоанна Зеведеевых и мать Иакова Алфеева) и М. М., к-рая сидела у ног Христа, помазала Его голову и ноги маслом, омыла Его ноги слезами и отерла собственными волосами (Félire Óengusso Céli Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 164, 170–171).

В Мартирологе Оэнгуса поминовение М. М. указано 22 июля; др. день памяти святой в ирл. источниках — 28 марта. Согласно комментарию к Мартирологу Оэнгуса, это была дата «обращения» (comthaithe) М. М. ко Христу (Félire Óengusso Céli Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 84, 102–103; ср.: The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 27). В нек-рых зап. календарях день «обращения» М. М. перенесен на день памяти прп. Марии Египетской (2 апр.) (Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 752. (MGH. Mem.; 2)); в позднее средневековье в нек-рых герм. еп-ствах память «обращения Марии Магдалины» совершалась 1 апр. По мнению Б. де Геффье, эта дата могла быть связана с поминовением прп. Марии Египетской, которое было указано Узуардом под 2 апр. (в греч. Церкви — 1 апр.; см.: *Gaiffier.* 1960. P. 163).

Память М. М. под 22 июля засвидетельствована в большинстве южноитал. календарей XI–XII вв. (см.: *Brown V.* A New Beneventan Calendar from Naples: The Lost «Kalendarium Tutinianum» Rediscovered // Mediaeval Stud. Toronto, 1984. Vol. 46. P. 410–411) и в испано-араб. Кордовском календаре (X в.— Le Calendrier de Cordoue / Ed. R. Dozy. Leiden, 1961². P. 114–115). В средние века и Новое время в нек-рых диоцезах Зап. Европы поминовение М. М. совершалось также 1, 10, 19 марта, 5 мая и др. (см.: *Grotefend H.* Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Hannover; Lpz., 1898. Bd. 2. Abt. 2. S. 137).

В 80-х гг. XVI в. кард. Цезарь Бароний поместил день памяти М. М. и краткое сказание о ней под 22 июля (MartRom. P. 299). В совр. редакции Римского Мартиролога память М. М. и краткая заметка о святой сохраняются под этой же датой (MartRom (Vat.). P. 383). В проприи мессы в день памяти М. М. под 22 июля содержалось ее отождествление с Марией, сестрой Лазаря, и кающейся грешницей из Евангелия от Луки. В Римском Миссале, изданном после II Ватиканского Собора, эти молитвы были заменены др. текстами, относившимися непосредственно к М. М. (напр., чтение Лк 7. 36–50 заменено на Ин 20. 1, 11–18). Т. о., в совр. литургическом почитании М. М. были убраны позднейшие отождествления, сформировавшиеся в зап. средневек. традиции (Calendarium Romanum Generale. Vat., 1969. P. 97–98, 131).

Первоначально образ М. М. имел большое значение в чтениях пасхальной недели, что было связано с воспоминанием рассказа о воскресении Христа. После внесения дня памяти святой в церковные календари возникла необходимость создания литургических текстов, посвященных М. М. (*Saxer.* 1966. Col. 1081). В Желлонском сакраментарии (2-я пол. VIII в.; Paris. lat. 12048. Fol. 14) и в сакраментариях IX–XI вв. впервые появляется проприй мессы в честь Марфы и Марии (напр., Paris. Nouv. acq. lat. 1589. Fol. 26, IX–X вв.; Paris. lat. 2297. Fol. 22, X–XI вв.). Проприй мессы в честь М. М. зафиксирован в сакраментариях из бенедиктинского аббатства Сен-Пер-ан-Валле в Шартре (Chartres. Bibl. municip. 577 (4). Fol. 137, 2-я пол. X в. (рукопись утрачена)) и из Мацагаты близ Вероны (Verona. Bibl. Capit. XCVII. Fol. 122, XI в.; см.: *Saxer.* 1959. T. 1. P. 55–56). Позднее появляются молитвы оффиция в честь М. М. (*Saxer.* 1959. T. 1. P. 180–182). Постепенно из простого праздника день памяти М. М. стал «двойным» (duplex).

В клюнийской традиции (см. *Клюнийская конгрегация*) почитание М. М. известно со времен аббата Гуго I (1049–1109). Первое упоминание о празднике М. М. в Клюни встречается в сб. «Consuetudines» мон. Бернарда (2-я пол. XI в.). Он состоял из 3 чтений (выдержки из 33-й проповеди Григория Великого). В самом раннем известном Мартирологе из Клюни, написанном для монахинь приората Марсиньи между 1087 и 1095 гг., также упоминается этот праздник. Наконец, клюнийский лекционарий с апостольскими чтениями, датируемый приблизительно 1100 г., свидетельствует о возросшем значении праздника: речь уже идет о 12 чтениях, заимствованных из 33-й проповеди Григория Великого (см.: *Iogna-Prat.* 1992. P. 40). В некоторых клюнийских лекционариях оффиция XII–XIII вв.— 8 чтений из проповеди папы Григория Великого (см.: *Étaix R.* Le lectionnaire de l'office à Cluny // RechAug. 1976. T. 11. P. 121).

Агиография. Самые ранние попытки описать жизнь М. М. были основаны на евангельских свидетельствах, при использовании которых средневек. авторы отождествляли Марию из Вифании, безымянную грешницу и собственно М. М.

«Слово о почитании Марии Магдалины» (Sermo in veneratione santae Mariae Magdalinae; BHL, N 5439;

PL. 133. Col. 713–721) представляет собой 1-ю попытку связно изложить жизнь М. М. на основе различных евангельских отрывков: рождение в Магдале; М. М.— грешница (Лк 7. 37), одержимая 7 демонами (Лк 8. 2); покаяние и служение Христу; М. М. становится спутницей апостолов; ей является воскресший Христос. Как правило, текст приписывается в рукописях свт. Григорию Великому, в 2 манускриптах — *Одону* Клюнийскому († 942); в ряде рукописей имя автора отсутствует. Большинство исследователей не сомневались в авторстве Одона, тогда как Д. Ионья-Пра считал эту атрибуцию необоснованной. По мнению исследователя, «Слово...» было написано между сер. IX и сер. XI в. (*Iogna-Prat.* 1992. P. 40–41). Основная часть произведения (3/4 текста) состоит из фрагментов гомилий Гаймона Осерского (2-я пол. IX в.) на Пасху, Вознесение Пресв. Девы Марии и др. праздники. В проповеди, к-рая составляла последнее чтение заутреннего богослужения 22 июля, М. М. не только предстает как 1-я свидетельница Воскресения Христова, но и символизирует Церковь, таинства Покаяния и Крещения (т. к. она омыла слезами ноги Христа), проповедь (т. к. возвестила апостолам о воскресении Христа), созерцательную жизнь (Лк 10. 38–42), обещание и надежду на спасение для апостолов и всего человечества. Также М. М. противопоставляется Еве и уподобляется Пресв. Деве Марии. Впосл. на основе этого «Слова...» были созданы Жития М. М. (BHL, N 5440–5441).

Еще одна проповедь в праздник М. М. (In sollemnitate sanctae Mariae Magdalenae), некогда считавшаяся произведением Оптата Милевского (2-я пол. IV в.), вероятно, была написана в сер. XI в. в Бургундии (*Saxer.* 1970. P. 17–50).

В агиографической лит-ре образ М. М. постепенно менялся от отшельницы до проповедницы Евангелия язычникам, а в более позднее время вобрал в себя черты обоих этих способов служения Богу. Представление о М. М. как об отшельнице получило отражение в самом раннем из сохранившихся Житий — в «Отшельническом Житии» (Vita eremitica; BHL, N 5453–5456), к-рое было написано во 2-й пол. IX в. в Юж. Италии, возможно, для монахов визант. обряда. Основной сюжет Жития заимствован из Жития прп. Марии Египетской, переведенного с греч. языка (*Saxer.* 1959. T. 1. P. 126; *Pinto-Mathieu.* 1997. P. 91–95). Согласно «Отшельническому Житию», после вознесения Господня М. М. удалилась в некую пещеру и затворилась в ней на 30 лет. В течение этого времени она оставалась без еды и питья, вкушая лишь духовную пищу на небесах, куда ее возносили ангелы во время молитвы. По прошествии 30 лет пещеру М. М. чудесным образом нашел некий пресвитер; он принес святой одежду и по ее просьбе привел в церковь, где служил. Во время литургии раздался голос Спасителя, Который призвал М. М. к Себе, после чего она с миром почила 22 июля и была похоронена при этой церкви благочестивыми христианами. В начале Жития анонимный автор говорит, что передает рассказ Иосифа, вероятно подразумевая иудейского историка Иосифа Флавия, чтобы предать повествованию бóльшую достоверность. В рукописи кон. XII в. содержится указание, что пещера М. М. находилась в еп-стве Марсель, недалеко от мон-ря Монтис-Риви (ныне мон-рь Нотр-Дам-де-Монтриё), в дальнейшем повлиявшее на развитие паломничества в Сент-Бом (*Hansel.* 1937. S. 126; *Saxer.* 1959. T. 1. P. 131–132, 151). Житие получило широкое распространение в Италии, Германии и Англии, особенно среди монахов-отшельников, к-рые считали М. М. своей покровительницей. На основе одной из редакций данного Жития (BHL, N 5453) в Англии было создано краткое сказание, к-рое вошло в Древнеанглийский Мартиролог IX в. (The Old English Martyrology / Ed. C. Rauer. Camb., 2013. P. 142–143). Т. о., по мнению Дж. Кросса, редакция могла существовать уже в VIII в. (*Cross.* 1978. P. 20).

Путешествие равноап. Марии Магдалины по морю. Миниатюра из рукописи «Der Saelden Hort». 1420 г. (Karlsruhe. Bad. Landesbibl. St. Georgen. 66. Fol. 34)

Примерно в сер. XI в. в Бургундии началось создание особого агиографического цикла о М. М., связанного с аббатством Везле, где с этого времени почитались мощи святой. Мон-рь был основан ок. 859 г. парижским графом и герцогом Вьенны Герардом II из Руссильона († 879) и его супругой Бертой и первоначально был посвящен Божией Матери и апостолам Петру и Павлу. В XI в. аббат Гальфрид (1037–1052) провел ряд реформ и восстановил пришедшее в упадок аббатство. По мнению В. Саксера, именно Гальфрид был инициатором почитания М. М. в Везле и паломничества туда для поклонения мощам святой (*Saxer.* 1959. T. 1. P. 73). В грамоте папы Римского *Льва IX* от 27 апр. 1050 г. на имя аббата Гальфрида упоминается новое посвящение мон-ря М. М. (PL. 143. Col. 642; *Jaffé.* RPR. N 4213; *Boehmer.* Reg. Imp. Bd. 3. Abt. 5. Lfg. 2. S. 312). В грамоте папы *Стефана IX (X)* от 6 марта 1058 г. среди мон-рей, зависимых от Клюни, упоминается «аббатство Везле, где почивает св. Мария Магдалина» (abbatiam Viziliacensem, ubi sancta Maria Magdelene requiescit — PL. 143. Col. 883; *Boehmer.* Reg. Imp. Bd. 3. Abt. 5. Lfg. 2. S. 770–771).

Ок. 1050 г. в Везле было написано 1-е Житие М. М. («Omnipotentis Dei Clementia»; BHL, N 5442) и сказание о перенесении мощей святой (BHL, N 5488). В этом едином повествовании (*Saxer.* 1975. P. 19) представлена др. версия развития событий, отличная от «Отшельнического Жития». Спасаясь от преследования иудеев, М. М., Марфа и прав. Лазарь отправились просвещать язычников и прибыли в Массилию (ныне Марсель). Но поскольку М. М. считала, что женщине непозволительно публично излагать Слово Божие, она доверила проповедовать прав. Лазарю. Затем семейство удалилось в некое пустынное место и остаток дней провело в уединении. На месте погребения М. М., прав. Лазаря и Марфы была построена величественная базилика во имя исп. Мак-

симина, еп. Массилии. Во времена кор. Карломана II (879–884), чтобы защитить мощи М. М. от разграбления сарацинами, рыцарь Аделельм, брат аббата Везле Одона (ок. 879 — после 911), похитил их вместе с мощами св. Максимина и доставил в аббатство. Но поскольку в данной версии не было указано место, где покоились мощи М. М., вскоре возникла необходимость создания нового агиографического текста.

Во 2-й пол. XI в. в Везле было создано «Апостольское Житие» (Vita apostolica; BHL, N 5443–5449), в котором святая выступает не как отшельница, а как апостол; прав. Лазарь не упоминается (*Pinto-Mathieu.* 1997. P. 100–101). После вознесения Христа иудейские священники, книжники и фарисеи, пылая ненавистью к возрастающей христ.

Равноап. Мария Магдалина. 1455 г. Скульптор Донателло (Музей кафедрального собора, Флоренция)

общине, убили архидиак. первомч. Стефана и изгнали за пределы страны всех свидетелей Христа. М. М. вместе со св. Максимином, одним из 72 учеников Христа, прибыла на корабле в Массилию. Оттуда они отправились в Аквы Секстиевы (ныне Экс-ан-Прованс), где многих обратили ко Христу и крестили. Св. Максимин возглавил Церковь в этом городе. Перед смертью М. М. сподобилась видеть Христа, Который призвал ее в Царство Небесное. Св. Максимин похоронил М. М. в белом мраморном саркофаге и воздвиг над ее могилой базилику. Узнав о своей приближающейся кончине, он завещал похоронить себя рядом с М. М., что и было исполнено. Со временем

Равноап. Мария Магдалина свидетельствует апостолам о воскресении Христа. Миниатюра из Псалтири св. Альбано. 20-е гг. XII в. (Bibliothek-Hildesheim, St. Godehard 1)

базилика на месте захоронения М. М. и св. Максимина стала называться в его честь, т. к. еще при жизни он прославился добродетелями и чудесами. Т. о. в данной версии объясняется расположение могилы М. М. в Сен-Максимене (ныне Сен-Максимен-ла-Сент-Бом) и посвящение этой церкви.

Примерно в это же время в Везле (*Pinto-Mathieu.* 1997. P. 102) появляется новое сказание о перенесении мощей М. М. (Translatio posterior; BHL, N 5489–5492), которое получило широкое распространение, о чем свидетельствуют 75 рукописей, созданных в XI–XV вв. на территории от Камбре до Венеции (*Saxer.* 1975. P. 236). В нем говорится, что мон. Бадилон похитил мощи М. М. из Экса и перенес их в Везле по приказу гр. Герарда II и аббата Одона, где они были положены в крипте монастырской базилики 19 марта 749 г., при имп. *Людовике Благочестивом* (814–840) и его сыне *Карле Лысом* (840–877).

Как правило, в рукописях после «Апостольского Жития» и рассказа о перенесении мощей следуют сказания о чудесах (BHL, N 5459–5487) и рассказ о возникновении культа М. М. в Везле во многом благодаря стараниям аббата Гальфрида, возродившего пришедшую в упадок обитель. Автор указывает на происхождение мощей из Иудеи, и Саксер сделал вывод, что наиболее ранние из сказаний были написаны в Везле между 1037 и 1043 гг. на основе устной традиции, бытовавшей там в то время (*Saxer.* 1959. T. 1. P. 69–71).

Еще одно Житие (BHL, N 5450–5452) было составлено в XII в. и содержит параллели с Проповедью, приписываемой св. Одону Клюнийскому, а также с «Апостольским Житием». Это Житие отличается от предыдущих сказаний о святой тем, что в повествовании говорится о происхождении М. М. из знатного рода Магдалы, ее отца звали Сир, а мать — Евхария. Имея богатое имущество, М. М. потратила юные годы на мирские удовольствия, но затем, раскаявшись, пришла ко Христу. Далее в Житии практически полностью повторяется рассказ из «Апостольского Жития». В нек-рых рукописях, содержащих редакцию BHL, N 5451b (кон. XII в.), отмечено, что спутником М. М. были не только св. Максимин, но и прав. Лазарь и Марфа. Т. о., здесь соединяются 2 версии о прибытии М. М. (BHL, N 5442, 5488, 5443) в Прованс или со св. Максимином, или с прав. Лазарем и св. Марфой (*Saxer.* 1975. P. 14–21).

Пространное Житие М. М. (BHL, N 5508), автором к-рого ошибочно считали Рабана Мавра, было написано в кон. XII в. в аббатстве Клерво учеником св. Бернарда, т. к. в нем заметно влияние учения святого. Поскольку в Житии довольно значительное место отведено св. Марфе, Э. Пинто-Матьё считает, что текст был составлен между 1187 (обретение мощей св. Марфы в Тарасконе) и 1197 гг. (строительство базилики во имя Марфы в Тарасконе) (*Pinto-Mathieu.* 1997. P. 112). В Житии подробно рассказано о жизни М. М. с рождения вплоть до кончины в Провансе. В отличие от традиции XII в. (BHL, N 5451b; *Saxer.* 1975. P. 22) в Житии говорится, что отец М. М. был сирийцем по имени

Феофил, а мать происходила из рода царя Давида. М. М. отличалась внешней красотой и покладистым характером. Вместе с прав. Лазарем и св. Марфой она владела большими земельными угодьями (в т. ч. г. Магдала и 2 Вифаниями — в Иудее и в Галилее), была богата и имела рабов. В юности М. М. предавалась земным удовольствиям, но затем решила обратиться на праведный путь. После вознесения Господня и начала преследования учеников Христа иудеями вместе со святыми Максимином, Марфой, Марцеллой (под которой автор понимает женщину из Лк 11. 27), с архидиак. Парменом, епископами Трофимом и Евтропием, а также со мн. др. «вождями воинства Христова» М. М. прибыла на корабле к галлам, где Павел стал епископом в Нарбоне, Ириней — в Лугдуне (ныне Лион), Максимин — в Аквах Секстиевых, Трофим — в Арелате (ныне Арль), Евтропий — в Сантонах (ныне Сент) и проч. (в некоторых Житиях св. Марфы XI–XII вв. (напр., BHL, N 5545) также говорится, что вместе с М. М. в Прованс прибыли видные церковные иерархи). В Житии подробно описаны чудеса св. Марфы и ее победа над драконом в месте, получившим впосл. название Тараск (ныне Тараскон). В заключительной части, в целом основанной на «Апостольском Житии», описано явление М. М. Спасителя незадолго до ее смерти и говорится, что св. Марфа видела, как ангелы поднимают на небеса душу ее умершей сестры; через 7 дней после кончины М. М. явилась в небесном сиянии св. Марфе и предсказала ей близкую встречу с Христом.

В Житии кон. XII в. (BHL, N 5457–5458), основанном на «Апостольском Житии», добавлен эпизод об обращении М. М. к вере правителя Марселя, о его путешествии на Св. землю, во время к-рого жена правителя скончалась при родах наследника. Правитель оставил умершую супругу и новорожденного сына на некоем острове в Средиземном м., а сам прибыл в Иерусалим, где встретился с ап. Петром. На обратном пути в Марсель он заехал на тот остров и нашел невредимого сына и жену спящей. В XIII в. этот эпизод стал известен Винцентию из Бове (BHL, N 5490; *Vincent. Bellovac.* Spec. hist. IX 93–110) и Иакову из Вараццe, последний объединил во 2-й пол. XIII в. все предшествующие сведения о святой (*Iacopo da Varazze.* Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. T. 1. P. 628–642). Начав повествование с объяснения имени Магдалина, автор «Золотой легенды» упоминает о ее богатых и знатных родителях — Сире и Евхарии, о благочестии ее сестры св. Марфы, о неправедном образе жизни М. М. и об обращении впосл. на путь спасения. Среди спутников М. М., прибывших с ней в Массилию, были не только св. Максимин, прав. Лазарь и св. Марфа, но и Марцелла и Кедоний, слепой от рождения, к-рому Христос даровал зрение (Ин 9. 1–38). М. М. проповедовала язычникам, так что все восхищались ее внешностью, красноречием и обаянием. В это время туда пришли правитель с женой, к-рые просили М. М. вымолить для них у Бога наследника. Вскоре жена правителя зачала и вместе с мужем отправилась в Рим, чтобы услышать проповедь ап. Петра. Во время морского путешествия женщина родила сына, но сама скончалась. В горе правитель оставил новорожденного и тело супруги на некоем необитаемом острове. Прибыв в Иерусалим, он встретился с ап. Петром, к-рый наставил его в вере, показал св. места, к-рые посещал Спаситель, и с миром отпустил в обратный путь. По дороге правитель заехал на остров, где оставил сына и умершую супругу, и нашел ребенка здоровым, а жену словно проснувшейся от глубокого сна. Она рассказала мужу, что вместе с М. М. незримо путешествовала по Иерусалиму и видела все места, куда водил правителя ап. Петр. Вернувшись в Массилию, все семейство правителя приняло крещение от М. М. Вскоре епископом этого города был избран прав. Лазарь, а М. М. вместе с другими отправилась проповедовать в Аквы Секстиевы, где епископом стал св. Максимин. После этого М. М. удалилась в пустынное место, где 30 лет провела в аскетическом подвиге, вкушая лишь пищу на небесах, куда ее возносили ангелы во время молитвы. Некоему священнику было открыто место пребывания М. М., и он рассказал об этом св. Максимину, к-рый, войдя после этого в церковь, увидел там М. М., в сонме ангелов вознесшуюся над землей в молитве. Причастившись Св. Даров, святая с миром почила перед алтарем церкви. В течение 7 дней можно было чувствовать благоухание, исходившее от ее тела в храме. Умастив тело М. М. благовониями, св. Максимин с честью похоронил ее и завещал, чтобы и его погребли рядом со святой. В 769 г., при кор. Карле Великом, Герард, гр. Бургундии, не имевший детей, щедро раздавал свое имение бедным и построил множество церквей и мон-рей. Аббат из обители Везле, к-рая также была построена Герардом, отправил некоего монаха в Аквы Секстиевы, чтобы перенести оттуда мощи М. М. Святая явилась ночью посланнику аббата и повелела ему без страха исполнить порученное дело. В повествовании Иаков ссылается на некие книги св. Максимина, Иосифа и Егесиппа. В конце описываются некоторые чудеса, происшедшие по молитве к М. М. Некий воин, убитый на войне, ненадолго ожил, чтобы исповедоваться и причаститься, после чего почил с миром. Др. человек после посещения Везле прозрел. Также Иаков сообщил, что нек-рые люди распространяют ложный слух, будто бы М. М. была невестой евангелиста Иоанна и, после того как его призвал Христос, предалась плотским удовольствиям. Но затем Христос обратил ее на путь покаяния и наградил высочайшей божественной любовью.

Равноап. Мария Магдалина проповедует правителям Марселя. Роспись ц. Санта-Маддалена в Ренчо. 1370–1390 гг.

В легендарии доминиканца Жана де Майи также содержится переработанное Житие М. М., составленное на основе более ранних сказаний (*Jean de Mailly.* Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum / Ed.

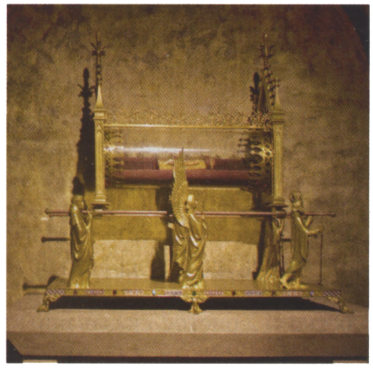
G. P. Maggioni. Firenze, 2013. P. 236–241).

Обретение мощей М. М. в прованс. монастыре Сен-Максимен (1279) повлекло за собой создание новых агиографических произведений. В сказание об обретении мощей (BHL, N 5503–5507) включено послание епископов, к-рые присутствовали при этом событии. Жан Гоби Старший, 3-й настоятель доминиканского мон-ря в Сен-Максимене, между 1310 и 1314 гг. описал чудеса, происходившие у мощей М. М. (Miracula beate Marie Magdaline; см.: *Saxer.* 1959. T. 1. P. 18). В XIV–XV вв. сказания о М. М. создавались на национальных языках. Так, известны более 30 Житий на франц. языке (изд.: Vies médiévales de Marie-Madeleine. 2008).

Мощи. Реликвии М. М. были среди святынь, хранившихся в аббатстве Нотр-Дам-де-Шель (Франция) в VII–VIII вв.— об этом свидетельствует ярлык с упоминанием ее имени, найденный в 1983 г. в приходской ц. Сент-Андре в Шеле (*Laporte J.-P.* Le trésor des saints de Chelles. Chelles, 1988. P. 115). В числе святынь, подаренных кафедральному собору Эксетера (Англия) англосакс. кор. Этельстаном (924–939), был палец М. М. (Bodl. Auct. D. 16. Fol. 8r — 14r; см.: *Conner P. W.* Anglo-Saxon Exeter: A Tenth-century Cultural History. Woodbridge, 1993. P. 185). К 1039 г. относится упоминание о мощах М. М. в аббатстве Эхтернах (Люксембург); в одном из монастырских ораториев хранилось также миро, к-рым она помазала тело Спасителя (MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 772–773). Среди реликвий, к-рые были перенесены в новую раку в 1132 г. в аббатстве Эльнон (Сент-Аман-лез-О), была частица одежды М. М. (Ibid. P. 786). Частицы мощей и др. реликвии М. М. неоднократно упоминаются среди святынь, к-рые вкладывали в церковные алтари при их освящении. Так, между 1137 и 1167 гг. мощи М. М. и др. святыни были вложены в алтарь одного из храмов в аббатстве св. Колумбы в Сансе, а в 1192 г.— в алтарь в кафедральном соборе св. Стефана в этом же городе (*Chartraire E.* Le trésor de la cathédrale de Sens. P., 1931²). В сер. XII в. частица мощей М. М. хранилась в аббатстве Сен-Ва в Аррасе, в 1262 г. др. реликвия святой была помещена в главный алтарь обители Нотр-Дам-де-Монтриё. В описи святынь Дижонского собора от 1519 г. упоминается рука М. М., к-рая, возможно, была подарена кн. гневковским Владиславом Белым между 1366 и 1388 гг.

В средние века основным местом почитания мощей М. М. было аббатство Везле. Самое раннее свидетельство о мощах святой, хранившихся в этом мон-ре, содержится в «Деяниях епископов Камбре», составленных при еп. Герарде (1012–1051). В этом источнике упоминается об аббатстве Лёз (Бельгия), где почивали мощи св. Бадилона, к-рый, «как говорят, принес тело св. Марии Магдалины из Иерусалима в Бургундию, в место, именуемое Везле» (in loco Vercelliaco). О том, кем был св. Бадилон и когда он жил, точных сведений не сохранилось (MGH. SS. T. 9. P. 464; см.: *Saxer.* L'origine. 1955. P. 2; *Salsano M.* Badilone // BiblSS. Vol. 2. Col. 690–692; *Pinto-Mathieu.* 1997. P. 95). Т. о., есть основания полагать, что изначально насельники Везле считали, что мощи М. М. были доставлены в мон-рь из Палестины. Данная т. зр. содержится в одном из описаний чудес (BHL, N 5471), где на вопрос паломников о том, как останки святой попали из Иудеи в Галлию, автор отвечает, что для Бога все возможно. В грамоте от 6 марта 1058 г. папа Стефан IX упомянул о мощах М. М. в Везле (*Saxer.* 1959. Vol. 1. P. 65–75).

Обстоятельства появления мощей в Везле в источниках описываются по-разному. Мон. Гуго из Флёри в «Истории франков» (нач. XII в.) сообщает об основании Везле Герардом, гр. Бургундии (858), и о хранившихся там мощах М. М. без уточнения, как они там появились (MGH. SS. T. 9. P. 377). В «Хронике» Сигеберта из Жамблу (ок. 1030–1112) упоминается, что святая прибыла в Экс вместе с Максимином, одним из 72 апостолов, и тот стал епископом города. В 745 г., после того как город был разграблен сарацинами, Герард, гр. Бургундии, перенес тело М. М. в недавно построенный им мон-рь Везле (MGH. SS. T. 6. P. 331). Мон. Гуго из Пуатье, секретарь при аббатах Понсе де Монбуасье (1138–1161) и Гийоме де Мелло (1161–1172), датировал перенесение мощей 880 г. (MGH. SS. T. 26. P. 143–150). Сообщение о перенесении мощей М. М. из Экса в церковь в Везле, построенную Герардом, приводится также продолжателем «Деяний епископов Камбре» (между 1180 и 1190 гг.) (MGH. SS. T. 7. P. 502). Ги де Базош, присутствовавший при встрече королей Филиппа II Августа (1180–1223) и Ричарда Львиное Сердце (1189–1199) в Везле в 1190 г., сообщил, что именно Герард перенес мощи М. М. в Бургундский мон-рь (*Wattenbach W.* Aus den Briefen des Guido von Bazoches // NA. 1891. Bd. 16. S. 101). В герм. Анналах XII в. перенесение мощей М. М. в Везле датируется 745, 781 или 789 г. (MGH. SS. T. 2. P. 221; T. 24. P. 503; T. 16. P. 382). Согласно Хронике цистерцианца Альберика из Труа-Фонтена (1-я пол. XIII в.), перенесение мощей состоялось в 866 г. (MGH. SS. T. 23. P. 739), тогда как в анналах XIV в. это событие приурочено к 745 г. (MGH. SS. T. 30. P. 143). В Хронике того же времени событие перенесено в период правления *Карла Мартелла* († 741) и папы *Захарии* (741–752) (*Jeannes Iperius.* Chronicon S. Bertini // Thesaurus novus anecdotorum / Ed. E. Martene, U. Durand. P., 1717. T. 3. Col. 483, 485). По мнению Саксера, наибольшего доверия заслуживают свидетельства Гуго из Флёри и Гуго из Пуатье, работавшего в Везле, согласно к-рым мощи М. М. были привезены в Везле ок. 880 г. (*Saxer.* L'origine des reliques. 1955. P. 18).



Мощевик в ц. равноап. Марии Магдалины в аббатстве Везле, Бургундия

Наряду с Везле важными центрами паломничества, связанными с М. М., были горный массив Сент-Бом (в одной из пещер к-рого М. М., по преданию, провела 30 лет) и мон-рь Сен-Максимен в Провансе. Пещера в Сент-Боме находилась на высоте ок. 1100 м. Впервые она была названа местом поклонения М. М. в грамоте 1174 г., где упоминается базилика М. М. в Сен-Максимен-ла-Сент-Бом, настоятелем к-рой был монах

из мон-ря Сен-Виктор в Марселе (*Albanès.* 1880. P. 1). В пещере находились 3 алтаря, один из к-рых был посвящен св. Марфе. Слева от главного алтаря было место, огороженное стеной, где М. М. молилась и спала. В др. части пещеры находился резервуар с водой, к-рую использовала М. М. Рядом с пещерой располагался доминиканский мон-рь, там могли останавливаться паломники, имелись конюшни для лошадей и мулов. На вершине скалы, откуда, согласно легенде, ангелы возносили М. М. к небу и где опускали на землю, стояла небольшая часовня. Среди паломников, посещавших грот М. М., был кор. Людовик IX Святой, к-рый в 1254 г. совершил паломничество также в Сен-Максимен и в аббатство Везле. Из сохранившихся рассказов паломников XV в. следует, что их путь обычно начинался в Марселе с посещения аббатства

Реликварий с главой равноап. Марии Магдалины. XIX в. (крипта Сен-Максимен в Сент-Бом)

Сен-Виктор. Там находилась крипта с гротом М. М., где, согласно преданию, святая жила и молилась в течение 7 лет, пока проповедовала в Марселе. Также в пещере хранился каменный стол, за к-рым М. М. принимала пищу, алебастровый сосуд с миром, к-рым она мазала ноги Христа, и частица креста ап. Андрея.

В XIII в. в Провансе сложилась новая легенда о М. М., основанная, по мнению Дюшена и Саксера, на агиографических сказаниях, составленных в аббатстве Везле в XII–XIII вв. (*Saxer.* 1985. P. 48). Согласно этой легенде, из-за ошибки монаха, посланного за мощами М. М., из Прованса в Бургундию были перенесены мощи св. Сидония. В ответ на притязания монахов из Сен-Максимена насельники Везле решили подчеркнуть, что мощи М. М. хранились в их мон-ре. С этой целью 4 окт. 1265 г. по инициативе аббата Иоанна из Осера в Везле состоялось торжественное освидетельствование мощей в присутствии Ги де Мело, еп. Осера, и др. видных особ. Повторное освидетельствование мощей М. М. было проведено 24 апр. 1267 г. в присутствии кор. Людовика Святого, кард. Симона де Бриона (буд. папа *Мартин IV*), герц. Бургундии Гуго IV, еп. Ги де Мело и др. Монахи Везле подарили Людовику Святому нижнюю челюсть, 3 зуба и руку святой, а также 2 шипа из тернового венца Спасителя. Король поместил эти святыни в 2 драгоценных реликвария, один был в форме руки (впосл. возвращен в Везле — см.: *Delpierre M.* L'iconographie de sainte Marie-Madeleine dans l'art français. P., 1948. P. 13), др. реликварий, с фигурой ангела, до 1368 г. хранился в Монморанси, затем был подарен кор. Карлу V, к-рый поместил его в аббатство Сен-Дени. Кард. Симон де Брион получил часть мощей М. М. и в 1281 г. передал святыню кафедральному собору в Сансе (в 1876 реликвия возвращена в Везле). Тогда же частицы мощей были отданы в госпиталь М. М. и в кафедральный собор св. Стефана в Осере, где они были помещены в богато украшенный реликварий.

Распространение почитания М. М. в Провансе было связано с обретением ее мощей в Сен-Максимене, к-рое описано в ряде источников, самым ранним из к-рых является хроника францисканца Салимбене Пармского († ок. 1288), современника событий (MGH. SS. T. 32. P. 520–526). 9 дек. 1279 г. Карл из Салерно, гр. Прованса (впосл. король Неаполя), обнаружил в крипте ц. Сен-Максимен мраморный саркофаг, по нек-рым необычным признакам — сильному благоуханию, зеленой ветке укропа во рту усопшей, частице плоти, покрытой кожей на лбу черепа (по преданию, к этому месту прикоснулся воскресший Христос, сказав при этом М. М.: «Не прикасайся ко Мне» (Ин 20. 17; лат. Noli me tangere)) — он принадлежал М. М. Впосл., согласно Бернару Ги (1261/62–1331), ветка укропа была разделена на множество частей и почиталась как святыня. Также рядом с телом была найдена амфора, наполненная землей с Голгофы, пропитанной кровью Спасителя (до 1904, когда амфора была похищена, она выставлялась для поклонения верующих в Страстную пятницу), и фрагмент пергамена с лат. надписью, согласно к-рой в дек. 710 или 715 г. тело М. М. было спрятано от сарацин в саркофаге св. Сидония. Торжественное вскрытие саркофага и затем опись находившихся в нем предметов состоялись 18 дек. 1279 г. в присутствии Бернара де Ланжисселя, архиеп. Арльского, и Гримье Карназани, архиеп. Экса. В 1295 г. папа Бонифаций VIII подтвердил подлинность обретенных мощей; в соответствии с папскими буллами вместо приората бенедиктинцев в Сен-Максимене был основан мон-рь доминиканцев, к-рым было поручено хранить святыню. Тогда же был установлен праздник перенесения мощей (квандо); паломникам, посещавшим ц. Сен-Максимен в этот день и 22 июля, была дарована индульгенция. Для освидетельствования мощи доставили к папе в Рим. Было установлено, что хранившаяся в Латеранской базилике челюсть принадлежала М. М. 5 мая 1280 г. в присутствии большого числа клириков и мирян гробница в Сен-Максимене была вновь торжественно открыта, при этом обнаружили краткую лат. запись, согласно к-рой саркофаг принадлежал М. М. После этого мощи пронесли по городу в торжественной процессии. 25 мая 1281 г. мощи были помещены в серебряную раку, а глава святой с 10 дек. 1283 г. хранилась в золотом бюсте-реликварии, увенчанном короной Карла I, к-рую тот привез из Неаполя. В 1355 г. подробное описание обретения и перенесения мощей, а также жизни и чудес М. М. составил Филипп де Кабассоль, еп. Кавайона (Libellus hystorialis Marie beatissime Magdalena — BHL, N 5509–5511). В 1458 г. Рене Добрый, герц. Анжуйский, перенес из Экса в Сен-Максимен челюсть М. М., к-рая находилась там со времен Карла II, кор. Неаполя. В 1487 г. по приказу Карла VIII, кор. Франции, была сделана новая серебряная рака для мощей в Сен-Максимене. В 1491 г. частица кожи с черепа М. М. из Прованса была отдана в ц. Ла-Мадлен-ан-ла-Сите в Париже, где ее поместили в реликварий в виде головы.

В 1660 г. франц. кор. Людовик XIV привез из Сен-Максимена частицу мощей М. М. для папы Римского Урбана VIII в специальной порфировой урне, украшенной бронзовым и мраморным орнаментом. В 1780 г.

франц. кор. Людовик XVI подарил часть мощей (бедро) М. М. герц. Пармы Фердинанду де Бурбону. Во время Французской революции (1789–1799) мощи были расхищены революционерами или сокрыты благочестивыми аристократическими семьями. В 1803 г. бывш. помощник ризничего ц. Сен-Максимен вернул в храм главу, частицу плоти Noli me tangere, волосы, кость руки М. М., а также ампулу с землей с Голгофы,— все, что он спрятал в 1793 г. В 1810 г. мощи из Пармы были перенесены в Париж. Во 2-й пол. XIX в. в Сен-Максимен-ла-Сент-Бом вернулись доминиканцы, которые восстановили монастырские постройки и 20 мая 1860 г. организовали торжественное перенесение мощей, чтобы восстановить прежнее почитание М. М. в этих местах.

По мнению Саксера, мощи ни в Сен-Максимене, ни в Везле не имеют отношения к М. М. (*Saxer.* Ossements de sainte Marie Madeleine. P. 301). Скорее всего, как полагал Дюшен, саркофаги в крипте церкви принадлежали знатной галло-рим. семье V или VI в. (*Duchesne.* 1839. P. 10; *Saxer.* 1959. T. 1. P. 47).

Частицы мощей М. М. распространились по всей Европе, особенно в Германии, Испании и Италии: 22 июля 1060 г. они упоминаются при освящении алтаря Св. Креста в кафедральном соборе Пресв. Девы Марии в Айхштетте (Германия); в 1061 г.— при освящении главного алтаря часовни Девы Марии в аббатстве Райхенау. В 1-й пол. XII в. они появляются в аббатстве на горе Петерсберг в Эрфурте (Германия), в ц. Санкт-Якоб в Бамберге, в аббатстве Санкт-Георг в Прюфенинге. Считалось, что помимо Везле и Сен-Максимена нетленное тело М. М. находилось в Сенигаллии (возле Анконы) и в Латеранской базилике в Риме (*Salimbene.* Chronica // MGH. SS. T. 32. P. 521–523). В XIII в. папа Гонорий III (1216–1227) освятил алтарь в хоре каноников Латеранской базилики, где хранилось тело М. М. без главы (*Louis.* 1946. T. 1. P. 192). В 1297 г. алтарь был заново освящен, а мощи М. М. пребывали уже без руки (*Saxer.* 1977. P. 278–279). Также в Риме частицы мощей М. М. находились в алтаре св. Маргариты в ц. Сан-Томмазо.

Глава святой находилась в Абвиле; руки М. М. хранились в Кёльне, на Сицилии, в Марселе, Венеции, аббатстве Фекан; пальцы — в Эксетере, Сульмоне, Тарасконе, Марселе, Венеции. Также в церквах Рима находились пряди волос М. М.: в Санта-Мария-ин-Трастевере, в ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура и в св. Варвары (см.: *Barbier de Montault X.* Sainte Marie-Madeleine d'après les monuments de Rome // Revue de l'art chrétien. Sér. 2. 1880. T. 12. P. 116–126).

Помимо частиц мощей М. М. также почитались др. реликвии, связанные с ней: в 1200 г. утверждали, что в обители «La Nunziatella» за стенами Рима имеется фрагмент пещеры, где М. М. каялась. В сокровищнице Латеранской базилики хранится ковчег с кусочком ее власяницы. С XI в. ц. Св. Троицы Вандомской славилась «слезой Христовой, пойманной и помещенной в сосуд, изготовленный ангелами и переданный Марии Магдалине после воскрешения Лазаря» (*Lillich M. P.* The Armor of Light: Stained Glass in Western France, 1250–1325. Berkeley, 1994. P. 228–229). Монахи в Венеции получили в 1479 г. в дар от командующего венецианским военным флотом приобретенный им в К-поле флакон, содержащий смесь из крови Христовой и нарда М. М.

Сцены из жизни равноап. Марии Магдалины. Роспись стен и сводов ц. Санта-Маддалена в Ренчо. 1370–1390 г.

Храмостроительство. 5 нояб. 974 г. Хильдевард (968–996), еп. Хальберштадта (Германия), освятил алтарь в крипте мон-ря св. Стефана во имя св. дев, в числе к-рых упоминаются М. М. и Марфа (MGH. SS. T. 23. P. 86).

В 1023 г. при встрече герм. кор. Генриха II Святого с Робертом II Благочестивым, кор. Франции, в Иври-сюр-Шьер присутствовал Эмон, еп. Вердена (совр. деп. Мёз, Франция), и клирик Эрменфрид, архидиак. Воэвра (совр. департаменты Мёз и Мерт и Мозель, Франция), к-рый в 1024 г. начал строительство ц. М. М. в Вердене (*Gabriel Ch. N.* Verdun au XI siècle: son évêque Thierry-le-Grand, ses comtes Godefroid-le-Barbu, Godefroid-le-Bossu et Godefroid-de-Bouillon. Gen., 1975[r]. P. 112). В 1049 г. церковь была освящена папой Львом IX в присутствии архиепископов Трира, Лиона и Безансона. В то же время в архиепископстве Безансона Гуго I из Салена (1031–1066) построил ц. М. М. В 1027 г., согласно Гуго, аббату Флавиньи и автору «Верденской хроники», в Байё (совр. деп. Кальвадос, Франция), напротив мон-ря М. М., произошло чудесное исцеление парализованного (MGH. SS. T. 8. P. 393). Вскоре после этого мон-рь сгорел и на его месте была построена часовня М. М., которая при еп. Филиппе д'Аркуре (1142–1163) стала приходской церковью (*Béziers M.* Mémoires pour servir à l'état historique et géographique de diocèse de Bayeux. Rouen, 1896. T. 2. P. 86). Между 1034 и 1043 гг. была построена ц. М. М. и св. Ремигия (*Chevalier U.* Sacramentaire et martyrologe de l'Abbaye de Saint Remy: Martyrologe, calendrier, ordinaires, et prosaire de la Métropole de Reims (VIIIe–XIIIe siècles). P., 1900. P. 227). К 1-й пол. XI в. относится строительство ц. М. М. в Безансоне (*Saxer.* 1959. T. 1. P. 63).

Ист.: *Faillon E.-M.* Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée. P., 1848, 1865[3]. 2 vol.; *Misrahi J.* A Vita Sanctae Mariae Magdalenae (BHL 5456) in an XIth Cent. Manuscript // Speculum. 1943. Vol. 18. N 3. P. 335–339; *Saxer V.* La Vie de sainte Marie-Madeleine, attribuée au pseudo-Raban Maur, œuvre claravallienne du XIIe siècle // Mélanges saint Bernard. Dijon, 1954. P. 408–421; *idem.* Sermo in sollemnitate Sancte Marie-Magdalene // Mélanges en l'honneur de Mgr. M. Andrieux. Strasbourg, 1956. P. 385–401; MartUsuard. 1965. P. 271, 361; *Cross J. E.* Mary Magdalen in the Old English Martyrology: The Earliest Extant «Narrat Josephus» Variant of her Legend // Speculum. 1978. Vol. 53. N 1. P. 16–25; *Dubois J., Renaud G.* Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. P., 1984. P. 230, 419; *Lobrichon G.* Le dossier magdalénien aux XIe–XIIe siècles: Édition de trois pièces majeures // MEFR.MA. 1992. T. 104. N 1. P. 163–180; Vies médiévales de Marie-Madeleine / Éd. O. Collet, S. Messerli. Turnhout, 2008.

Лит.: *Haitze P.-J., de.* Apologétique de la religion des Provençeaux au sujet de sainte Madeleine. Aix, 1711; *Albanès J.-H., éd.* Le couvent royal de Saint-Maximin en Provence: De l'ordre des frères prêcheurs, ses prieurs, ses annales, ses écrivains: avec un cartulaire de 85 documents inédits. Marseille, 1880; *Duchesne L.* La légende

de sainte Marie-Madeleine // Annales du Midi. Toulouse, 1893. T. 5. P. 1–33; *idem.* Fastes. T. 1. P. 321–359; *Manteyer G., de.* Les légendes saintes de Provence et le martyrologe d'Arles-Toulon // MArHist. 1897. T. 17. P. 467–489; *Morin G.* Un martyrologe d'Arles antérieur à la «tradition de Provence» // RHLR. 1898. T. 3. P. 10–24; *Rossignot J.* La Madeleine de Besançon. Besançon, 1902; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 53, 434, 586, 594; *Liégeois C.* La légende de saint Badilon // Mélanges Godefroid Kurth. Liége, 1908. T. 1. P. 40–52; *Lagrange M.-J.* Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?: Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques // RB. N. S. 1912. Vol. 9. P. 504–532; *Simon A.* L'ordre des Pénitentes de Sainte-Madeleine en Allemagne au XIIIe siècle. Fribourg, 1918; *Pissier A.* Le culte de sainte Marie-Madeleine à Vézelay. P., 1923; *Vacandard E.* De la venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Provence // RQH. Sér. 3. 1924. T. 4. P. 257–305; *Chaillan M.* L'église de sainte-Madeleine avec son inscription bilingue, son bac, son pônt, à Mirabeau (Provence) // Bull. archéol. du comité des traveaux hist. et scientifiques. P., 1928. Année 1927. P. 397–405; *Hansel H.* Die Maria-Magdalena-Legende: Eine Quellen-Untersuchung. Greifswald, 1937. Bd. 1; *Louis R.* De l'histoire à la légende. Auxerre, 1946–1947. 3 t.; *Adhémar J.* La Madeleine de Vézelay: Étude iconographique. Melun, 1948; *Vregille B., de.* Saint Lazare d'Autun ou la Madeleine de Vézelay?: Un problème d'antériorité // Annales de Bourgogne. Dijon, 1949. T. 21. P. 34–43; *Gaiffier B., de.* Hagiographie bourguignonne: A propos de la thèse de doctorat de M. R. Louis sur Girart, comte de Vienne // AnBoll. 1951. T. 69. P. 131–147; *idem.* Notes sur le culte de sainte Marie-Madeleine: A propos d'un livre récent // Ibid. 1960. T. 78. P. 161–168; *André-Vincent Ph.* Retour sur «la Légende de Marie-Madeleine» // Provence historique. Marseille, 1953. T. 3. Fasc. 13. P. 159–188; *Saxer V.* L'acquisition du domaine de Saint-Maximin par l'abbaye de Saint-Victor aux XIe siècle // Ibid. 1954. T. 4. Fasc. 16. P. 75–81; *idem.* La Vie de sainte Marie-Madeleine, attribuée au pseudo-Raban Maur, œuvre claravalienne du XII siècle // Mélanges saint Bernard. Dijon, 1954. P. 408–421; *idem.* Um manuscrit démembré du sermon d'Eudes de Cluny sur sainte Marie-Madeleine // Scriptorium. 1954. T. 8. P. 119–123; *idem.* L'origine des reliques de Sainte Marie-Madeleine à Vézelay dans la tradition historiographique du Moyen Âge // RSR. 1955. Vol. 29. P. 1–18; *idem.* La crypte et les sarcophages de Saint-Maximin dans la littérature latine du Moyen Âge // Provence historique. 1955. T. 5. Fasc. 21. P. 196–231; *idem.* Le status juridique de Vézelay des origines à la fin du XIIe siècle: contribution à l'histoire des privilèges monastiques d'imminuté et d'exemption // RDC. 1956. T. 6. P. 225–262; *idem.* Les saintes Marie-Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale // RSR. 1958. Vol. 32. P. 1–37; *idem.* Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Âge. Auxerre; P., 1959. 2 t.; *idem.* Miracula beate Marie Magdalene Vizeliaci facta: Études de la tradition manuscrite des recueils de miracles de la Madeleine à Vézelay // Bull. philologique et historique. P., 1960. Année 1959. P. 69–82; *idem.* Réflexions sur le origines chrétiennes et les traditions apostoliques en Provence // Provence historique. 1961. T. 11. Fasc. 44. P. 190–193; *idem.* Maria Maddalena // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 1078–1104; *idem.* Un sermon médiéval sur la Madeleine: Reprise d'une homélie antique sur Pâques attributable à Optat de Milève († 392) // RBen. 1970. T. 80. P. 17–50; *idem.* Le dossier vézelien de Marie-Madeleine: Invention et translation des reliques en 1265–1267: Contribution à l'histoire du culte de la sainte à Vézelay à l'apogée du Moyen Âge. Brux., 1975; *idem.* Les ossements dits de sainte Marie-Madeleine conservés à Saint-Maximin-la-Sainte-Baume // Provence historique. 1977. T. 27. Fasc. 109. P. 257–311; *idem.* Le culte et la tradition de sainte Marie-Madeleine en Provence // Mémoires de l'Académie de Vaucluse. 1985. T. 6. P. 41–55; *idem.* Le culte de la Madeleine à Vézelay et de Lazare à Autun: Un problème d'antériorité et d'origine // Bull. de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne. 1986. N 3. P. 1–18; *idem.* Marie-Madeleine dans le Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques // RBen. 1991. Vol. 101. P. 219–239; *idem.* Marie Madeleine dans les apocryphes du Nouveau Testament // Vox patrum. Lublin, 1991/1992. T. 11/12. P. 115–124; *idem.* La Madeleine, figure évangélique dans sa légende jusqu'aux XIIe–XIIIe siècles // Évangile et évangélisme (XIIe–XIIIe s.). Toulouse, 1999. P. 198–220; *Hufstader A.* Lefèvre d'Étaples and the Magdalen // Studies in the Renaissance. Chicago, 1969. Vol. 16. P. 31–60; *Bedouelle G.* Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures. Gen., 1976. P. 191–196; *Montagnes B.* La légende dominicaine de Marie-Madeleine à Saint-Maximin // Le peuple des saints: Croyances et dévotions en Provence et Comtat Venaissin des origines à la fin du Moyen Âge. Avignon, 1987. P. 73–86; *idem.* La legende dominicaine de Marie-Madeleine à Saint-Maximin // Les dominicains en France et leurs réformes. P., 2001. P. 415–432; *idem.* Le pèlerinage provençal à Marie-Madeleine au XVe siècle // RSPhTh. 2001. T. 85. P. 679–695; Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres: Actes du colloque intern., Avignon, 20–21–22 juillet 1988 / Publ. E. Duperray. P., 1989; *Godding R.* Grégoire le Grand et Marie-Madeleine // Memoriam sanctorum venerantes: Miscellanea in honorem Mgr. V. Saxer. Vat., 1992. P. 469–481; *Ortenberg V., Iogna-Prat D.* Genèse du culte de la Madeleine (VIIIe–XIe s.) // MEFR. MA. 1992. Vol. 104. N 1. P. 9–11; *idem.* La Madeleine du «Sermo in veneratione Sanctae Mariae Magdalenae», attribué à Odon de Cluny // Ibid. P. 37–70; *Chocheyras J.* Les saintes de la mer en Provence au Moyen Âge: Les origines du culte // Provinces, régions, terroirs au Moyen Âge de la réalité à l'imaginaire. Nancy, 1993. P. 29–38; *Février P.-A.* Saint-Maximin, mausolée antique // Les premiers monuments chrétiens de la France. P., 1995. T. 3. P. 175–180; *Jansen K. L.* Mary Magdalen and the Mendicants: The Preaching of Penance in the Late Middle Ages // JMedH. 1995. T. 21. P. 1–25; *idem.* The making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages. Princeton, 2000 (рус. пер.: *Янсен К. Л.* Мария Магдалина. М., 2007); *Pinto-Mathieu É.* Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge. P., 1997; *Bridonneau Y.* Le Tombeau de Marie-Madeleine, Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, troisième tombeau de la chrétienté: La Tradition provençale. Aix-en-Provence, 2002; *Lauzière E.* La basilique de la Madeleine à Saint-Maximin-la-Sainte-Baume. Nans-les-Pins, 2003; *Burnet R.* Marie-Madeleine (Ier–XXIe siècle): De la pécheresse repentie à l'épouse de Jésus: Histoire de la réception d'une figure biblique. P., 2004; *Amo Horga L. M., del.* María Magdalena, la «Apostola apostolorum» // El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Madrid, 2008. P. 613–636; *Taccone R.* Marie-Madeleine en Occident: Les dynamiques de la sainteté dans la Bourgogne des IXe–XVe siècles: Diss. Avignon, 2012; *Vannucci V.* Maria Maddalena: Storia e iconografia nel Medioevo dal III al XIV sec. R., 2012.

А. Н. Крюкова

Гимнография. Память М. М. отмечается в *Типиконе Великой церкви,* отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., 22 июля назначаются прокимен Пс 115. 6, Апостол — 1 Кор 9. 5–12, аллилуиарий Пс 96. 11, Евангелие — Мк 16. 1–8, причастен Пс 32. 1 (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 348); также М. М. упоминается 4 мая без богослужебного последования (Ibid. P. 280–282).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. М. отмечается 22 мая вместе с памятью сщмч. Фоки; богослужебное последование М. М. включает отпустительный тропарь 1-го гласа **Хв҃и нас ради ѡ҆ дв҃ы рожеⷭ҇тому҆ славьнаѧ магдалъıне послѣдовавъши:**; кондак, канон 8-го гласа, цикл стихир-подобнов, самогласен, дополнительный подобен (на стиховне утрени), седален; на литургии прокимен Пс 67. 36, Апостол — 1 Кор 9. 2–12, аллилуиарий Пс 39. 2, Евангелие — Ин 20. 11–18 либо Мк 16. 1–8 (*Пентковский.* Типикон. С. 355).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава, 22 июля служба М. М. соединяется с рядовой службой Октоиха; по сравнению с содержащимся в Студийско-Алексиевском Типиконе богослужебное последование М. М. включает дополнительный цикл стихир-подобнов и дополнительный самогласен (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 473).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, особенности богослужебного последования М. М. состоят в указаниях для литургии: назначаются прокимен Пс 147. 1, Апостол — Деян 2. 14–21, аллилуиарий Пс 101. 14, Евангелие — Ин 20. 11–18, причастен Пс 32. 1 (*Arranz.* Typicon. P. 169–170; то же самое в *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в.— см.: *Кекелидзе.* Литургич. груз. памятники. С. 267–268).

В одной из древнейших сохранившихся редакций *Иерусалимского устава* — Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.,— память М. М. отмечается 17 июня; помещены только отпустительный тропарь 1-го гласа Христ҃ѡ҆ тѿ҆ ди҆ ѧ҆мⷭ҃ ѣ҆к парѳе́нου тεхѳе́нτι сεмнѣ҆ Магдалинѣ҆ (Хр҃тⷭ҇ нас ра́ди ѡ҆ дв҃ы рожⷣшемꙋ́ѧ чт҃на́м магдали́на:) (тот же, что и в Студийском уставе) и указания для вечерни: цикл стихир-подобнов и самогласен; указания на литургии общие для праздников в честь св. жен (см.: *Lossky.* Typicon. P. 226).

В Типиконе Сербского архиеп. Никодима 1319 г. 22 июля соединяются по-

следования М. М., сщмч. Фоки и Октоиха; отпустительный тропарь и стихиры на вечерне М. М. те же; на утрене указан канон М. М. (*Миркович.* Типикон. Л. 115б).

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. помимо уже известных по рукописным Типиконам песнопений содержится кондак М. М. 3-го гласа Τὴν Χριστοῦ μαθήτριαν (Ученицу Христову...).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 22 июля не отмечено к.-л. знаком (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); богослужебное последование М. М. поется вместе со службой сщмч. Фоки и с рядовой службой Октоиха; отличие от первопечатного греч. Типикона состоит в кондаке 3-го гласа — Предстоѧ́щи пресла́внаѧ оу҆ кр҃та̀ сп҃сова:; на литургии указаны прокимен Пс 67. 36, Апостол — 1 Кор 9. 2–12, аллилуиарий Пс 39. 2, Евангелие — Лк 8. 1–3, причастен Пс 32. 1. В издании Типикона 1633 г. 22 июля отмечается знаком ⊙ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); в пореформенном издании 1682 г., которое лежит в основе совр. Типикона РПЦ, 22 июля также отмечено знаком ⊙.

Последование М. М., содержащееся в совр. греческих и русских богослужебных книгах, состоит из отпустительного тропаря 1-го гласа Χριστῷ τῷ δι᾽ ἡμᾶς ἐκ παρθένου τεχθέντι σεμνὴ Μαγδαληνή· (Хр҃тꙋ̀ на́с ра́ди ѿ дв҃ы ро́ждшемꙋ́сѧ чт҃на́ѧ магдали́на:), кондака 4-го гласа Ὁ ὑπερούσιος Θεὸς (Пресущный Бог...) с икосом (Μηναῖον. Ἰούλιος. Σ. 200), кондака 3-го гласа Предстоѧ́щи пресла́внаѧ оу҆ кр҃та̀ сп҃сова: с икосом (Минея. Июль. Т. 3. С. 13), канона авторства *Феофана Начертанного* с акростихом Τὴν Μαγδαληνὴν Μαρίαν μέλπω πόθῳ (Магдалину Марию пою любовию) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας· (Во́дꙋ проше́дъ:), нач.: Ταῖς θείαις ἐμπρέπουσα καλλοναῖς (Божественными украшена добротами), цикла стихир-подобнов (разные в греческих и русских), 2 самогласнов, седальна, светильна (разные в греческих и русских). По рукописям известен также кондак М. М. 4-го гласа Достоино дн҃ь хвалимъ ст҃ую памѧть твою: (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 256).

Помимо службы М. М., помещенной в Минее и состоящей из древних песнопений, существует и «новая» греч. гимнография М. М.: в частности, богослужебное последование М. М., рассчитанное на совершение *всенощного бдения,* а также дополнительные циклы стихир, канон и акафист (см.: *Πατάπιος Μοναχός.* Ἅγια Μαρία ἡ Μαγδαληνή· Αὐτη πού ἀγάπησε πολύ. 2005. Σ. 113–202; также см.: *Petit L.* Bibliographie des acolouthies grecques. Brux., 1926. P. 180; частично эти песнопения доступны в рус. пер.— см.: Святая Мария Магдалина: неистощимый сосуд Христовой благодати / Вступ. ст. и пер. с древнегреч.: Д. А. Поспелов и др. Афон, 2010. С. 131–166). Кроме особого дня памяти М. М. прославляется в Неделю жен-мироносиц. Также М. М. упоминается в воскресных песнопениях, прежде всего в связи с Ин 20. 1–18 — в особенности в 7-м и 8-м воскресных *эксапостилариях* и в соответствующих евангельских стихирах (см.: Октоих. М., 1981. Ч. 1. С. 658–659).

Е. Е. Макаров

Иконография. ***Восточнохристианское, византийское и древнерусское искусство.*** Иконописные подлинники предписывают изображать М. М. в нижнем платье цвета охры и в мафории зеленого цвета, в руке — небольшой сосуд («сосудец бел») и крест. В лицевых подлинниках ее изображение имеет особенности, дополняющие письменные указания: из-под мафория выбиваются 2 длинные косы или пряди волос, жест М. М. обращен к стоящим рядом святым.

Жены-мироносицы у гроба Господня. Фрагмент Бамбергского авория. Ок. 400 г. (Баварский национальный музей, Мюнхен)

В комментариях акад. В. Д. Фартусова (1910) не только указаны детали костюма и предметов, но и представлена характеристика святой: «...сирийского типа, лицом худа, характером смиренна... должна быть болезненна, так как была бесновата... очень умная, из богатого состояния, одежды скромныя...» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 360–361).

К числу древнейших композиций с образом М. М. относятся сцены «Жены-мироносицы у гроба Господня» и «Явление Христа двум Мариям по воскресении». Самое раннее изображение жен-мироносиц у гроба Господня — фреска в домовой церкви в Дура-Европосе (232 или 232–256). Уже с раннехристианского времени эта сцена включает не выделенный подписью образ М. М. как одной из 2 (вместе с Марией, матерью Иакова и Иосии) или 3 жен (напр., на Бамбергском авории, ок. 400, Баварский национальный музей, Мюнхен) на мозаике в ц. Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне (до 526), на миниатюре из Евангелия Раввулы (б-ка Лауренциана, Флоренция, 586), на ампулах Монци (VI в.), на миниатюрном клейме крышки реликвария из капеллы Санкта-Санкторум в Ватикане (ок. 600, Музеи Ватикана), на клейме серебряного блюда-дискоса из дер. Григорова Соликамского у. Пермской губ. (VIII–IX вв., ГЭ). На маргинальных миниатюрах из Хлудовской Псалтири (ГИМ. Греч. 129. Л. 44, сер. IX в.) 2 жены показаны сидящими у подножия гроба, плачущими и прикрывающими лица руками (вверху), одна из них стоит у гроба, прикасаясь к нему; обе в светлых платьях, мафорий у одной коричневый, у другой красный. Схема с 2 женами, стоящими у гроба, на к-ром восседает ангел, повторена на фресках Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря (30–40-е гг. XII в.), примыкает к сцене «Явление Христа двум Мариям» и разделяет крупные сцены «Сошествие во ад» и «Успение Пресв. Богородицы». Известны и краткие версии композиции, когда 2 ангелам, сидящим при гробе, предстоит лишь одна жена, к-рую и соотносят с М. М., как, напр., на миниатюре из Евангелия из афонского мон-ря Дионисиат (Ath. Dionys. 587, XI в.). Пришедшие ко гробу 3 жены представлены на произведениях, восходящих к евлогиям средневизантийского времени и периода лат. завоевания, как, напр., на миниатюре в Синаксаре Захарии Валашкертского (НЦРГ. А 648, 1-я четв. XI в.); на рельефе на серебряном окладе для камня Гроба Господня к-польской работы (1150–1200, Лувр, Париж); на новгородских каменных иконках XIII–XIV вв. (НГОМЗ, ГММК); подобная схема повторяется на готических авориях, напр. в клейме диптиха-авория с изображением Страстей Христовых франц. работы (2-я пол. XIII в., ГЭ). В древнерус. искусстве извод этой композиции имеет большое значение, т. к. входит в число сюжетов Страстного цикла, дополняющих праздничный чин высокого иконостаса (напр., иконы из Троицкого собора Троице-Сергиева мон-ря (1425–1427); из Успенского собора Кириллова Белозерского монастыря (1497, КБМЗ)), а также встречается в составе аналойных икон-таблеток (напр., икона из комплекта «Троицких таблеток», 2-я четв. XV в., СПГИАХМЗ). Композиция с XVI в. претерпела изменения в связи с увеличением числа фигур и совмещением неск. эпизодов. На иконе из митрополичьей мастерской 2-й пол. XVI в. (ГТГ) перед ангелом и гробом Господним с пеленами стоят 6 жен, а М. М. чуть в стороне смотрит на поднимающегося на гору Христа. Это соединение 2 эпизодов, при к-ром сохраняется связь М. М.

и с группой жен-мироносиц, и с фигурой воскресшего Спасителя, восходит к элементу расширенного иконографического извода «Преображение Господне» — Христос представлен с апостолами, идущими в гору и спускающимися с нее. Похожая композиция, но с более развернутым чином жен-мироносиц — на храмовой иконе из ц. св. Жен-мироносиц в Пскове (XVI в., ПИАМ).

В сцене «Явление Христа двум Мариям» размещение жен внутри композиции со временем меняется. На более ранних памятниках, как правило на рельефах, жены (с нимбами или без) в одинаковых позах стоят в полный рост (рельеф деревянных дверей ц. Санта-Сабина, Рим, IV в.) или на коленях (аворий из Бамберга), с одной стороны Христа либо по сторонам Христа — обе в земном поклоне (на миниатюре из Гомилий свт. Григория Назианзина — Paris. gr. 510. Fol. 74, 879–882 гг.— несимметрично относительно друг друга; на миниатюре из Моквского Евангелия — НЦРГ. Q 902. Fol. 101, 1300 г.— симметрично); их позы могут различаться (одна из жен припала к стопам, не поднимая головы, другая — в такой же позе проскинесиса обращена ко Христу — рельеф из слоновой кости, сер. X в., ГЭ). На фреске в соборе Мирожского мон-ря сохранена полная симметрия в построении композиции; жены без нимбов, облачения одной из жен совпадают с предписаниями рус. лицевых подлинников: зеленая риза поверх платья цвета охры. Как отмечал В. Д. Сарабьянов, сопоставление композиций в росписях псковского храма близко к декорации верхней зоны подкупольного пространства собора Св. Софии в Киеве (30–40-е гг. XI в.); возможно, и иконография сцены могла восходить к киевским образцам. Эта древняя схема использовалась в новгородском искусстве и спустя века встречается на миниатюре нач. XIV в., вшитой в рукопись Новгородской Псалтири кон. XIII в., однако на ней сохранилась подпись над фигурами женщин в земном коленопреклонении, удостоверяющая, что это Марфа и М. М., сестры Лазаря (ГИМ. Хлуд. 3). Простота исполнения и сила воздействия этой сцены обеспечили ей популярность; в то же время она повторялась в произведениях, изготовленных в мастерских христ. стран Средиземноморья, в Италии (пластина с сюжетами из НЗ североитал. (венецианской?) работы — XII в., Музей Виктории и Альберта) или Испании (пластины слоновой кости — ок. 1100 г. и XII в., обе в ГЭ), она известна и в Страстных циклах рус. монументальных росписей (напр., в ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде, 80-е гг. XIV в.).

В расширенной композиции «Распятие» в группе женщин рядом с Пресв. Богородицей фигура М. М., как правило, не подписана. Надпись с указанием имени

Явление Христа женам-мироносицам. Икона. VII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

и происхождения святой появляется в этой сцене с сер. XIII в. на памятниках эпохи Латинской империи: на стеатитовом рельефе с Распятием и Успением Пресв. Богородицы (XIII в., ГЭ) — по-латински (Madalena); на фрагменте стеатитовой иконы «Распятие» (XIV в., Музей искусств, Кливленд, США). Жест М. М. может меняться: она поднимает покровенную руку к лику или закрывает его рукой. В искусстве поствизант. времени, в т. ч. в древнерусском, фигура святой выделяется движением, ракурсом, одеянием, имеет подпись. Как самостоятельный элемент сцены «Распятие» отдельно

Явление Христа равноап. Марии Магдалине. Роспись Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря. 30-е — 40-е гг. XII в.

стоящая М. М. встречается в росписях академического характера, напр. на гранях иконных «небес» в деревянных храмах Русского Севера (на грани из часовни Сошествия Св. Духа в дер. Глазово — кон. XIX — нач. XX в., Кеноезерский национальный парк). В сцене «Снятие с креста» позади Пресв. Богородицы — 2 жены, обе с нимбами, одна в желтом, другая в зеленом платье, в багряных мафориях (напр., на миниатюре из Четвероевангелия Berlin. Pruss. gr. qu. 66. Fol. 256 v, до 1219 г.).

Изобразительные циклы Страстей Господних, расширяясь, включают все больше сцен, каждая сцена становится многофигурной. Среди 2 или 3 жен, со-

Положение во гроб. Икона. Посл. четв. XV в. (ГТГ)

провождающих Божию Матерь, все чаще появляется жена в ярко-красном мафории; на панелях «Снятие с креста» и «Оплакивание» из эпистилия тосканской работы (ок. 1250, Галерея Йельского ун-та, Коннектикут, США) в 1-й сцене все жены с нимбами, ближайшая к Пресв. Богородице в красном мафории; во 2-й — жена справа поднимает обе руки вверх и смотрит на св. Никодима. Фигура жены в красном мафории, поднявшей высоко обе руки, станет обязательной в данной композиции в искусстве мастеров, работавших для крестоносцев или лат. королевств на Св. земле (напр., в сцене «Оплакивание» — на внутренней стороне створки, закрывающей образ Богоматери с Младенцем и ангелами, кон. 50-х гг. XIII в., мон-рь во имя вмц. Екатерины на Синае; на фреске в Успенской ц. мон-ря Дечаны, 1348–1350), и особенно в иконописи критской школы в поствизант. период (напр., на иконе мастера А. Павиаса, 1470–1504, Национальная галерея, Афины).

В композиции «Оплакивание» одна из 3 жен, стоящих на коленях, поднимает руки вверх, она в темном мафории (Vat. gr. 1156. Fol. 194v, 3-я четв. XI в.). В поствизант. период фигура скорбящей жены в центре, заметная благодаря красному цвету мафория и воздетым рукам, встречается на русских иконах (напр., «Положение во гроб», посл. четв. XV в., ГТГ), на плащаницах работы мастерской

кнг. Евдокии (Евфросинии) Старицкой 60-х гг. XVI в., вложенных в крупнейшие соборы городов и мон-рей страны и оказавших влияние на позднейшее лицевое шитье (ГММК, ГРМ, СПГИАХМЗ).

Вероятно, после 1261 г. в искусстве Византии и Италии сохранялась определенная синхронность. Традиционный для Византии облик М. М. как жены-мироносицы, в мафории, продолжал использоваться и в лат. искусстве: напр., в цикле Страстей Христовых на алтаре работы Дуччо для Сиенского собора (1308–1311, Музей собора, Сиена) М. М. изображена в красном мафории у подножия креста в сцене «Распятие» и среди 3 жен-мироносиц в сцене «Явление ангела». «Noli me tangere» (Не прикасайся ко Мне) — композиция, получившая широчайшее распространение в Страстных циклах эпохи готики (с нач. XIV в.), стала частью иконографического арсенала восточнохрист. искусства. Эта композиция часто встречается в поздневизант. или скорее в поствизант. период в тех регионах, к-рые тяготели к постоянным европ. контактам. Сначала в сцене сохраняется преемственность с традиционным для визант. искусства образом М. М. как мироносицы. Она изображена с покрытой головой на произведениях итал. мастеров 2-й пол. XIII и XIV вв., напр. на створках триптиха, написанного в Перудже (ок. 1275, Нац. галерея Умбрии, Перуджа) или на фресках работы Альтикьеро в капелле Сан-Джакомо в соборе св. Антония в Падуе (1376–1379).

Плащаница.
Вклад Д. А. Строганова
в Софийский собор
в Вологде. 1662 г.
(ВГИАХМЗ)

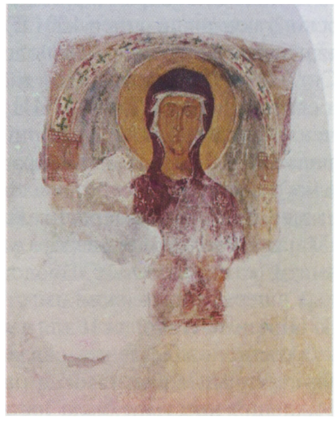
В росписи Успенской ц. мон-ря Грачаница (ок. 1320) эта композиция на юж. стене сопутствует сцене «Явление ангела женам-мироносицам» и занимает 1-й план — Христос изображен в мандорле, М. М. склоняется перед Ним в поясном поклоне. Как усеченная схема «Явление двум женам» этот сюжет вошел в роспись Успенской ц. на Волотовом поле (1363). Для московской иконописи 2-й пол. XVII–XVIII в. характерен облик М. М.— молодой жены, к-рая присутствует в момент Распятия рядом с Пресв. Богородицей (напр., на иконе мастера Григория Зиновьева, 1673, ГТГ),— в зеленом платье, красном плаще, на голове белый плат. В этом облачении она изображается и в традиц. сюжете «Явление Христа Марии Магдалине», к-рый на иконах письма мастеров, следовавших школе Оружейной палаты, соединяется с сюжетом «Явление ангела женам-мироносицам» (напр., в клейме ярославской иконы «Праздники со Страстями и мучениями апостолов», 1713, ГТГ).

С нач. XV в. известен вариант иконографии, представляющий М. М. стоящей на коленях с протянутыми руками перед явившимся ей Христом, в то время как Он останавливает ее жестом руки, на Его ладони рана от гвоздя. М. М. облачена в красный плащ, голова непокрыта (напр., на критской иконе, Греческий ин-т визант. исследований в Венеции; на фреске кафоликона мон-ря Дионисиат, 1546/47, мастер Дзордзис Критский). На миниатюрах араб. рукописей христ. Египта греч. мастера использовали вариант, восходящий к европ. жанру, когда у шагающего Христа в руке лопата, как у садовника (Евангелие, 1684, Baltim. 592. Fol. 132r). В церковном искусстве Нового времени академические живописцы могли использовать разные детали извода и трактовать его в духе мастеров итал. Возрождения (худож. А. Е. Егоров, 1818, ГТГ), передавать психологическую напряженность Теофании (худож. А. А. Иванова, 1834–1835, ГРМ; 1834, ГТГ (эскиз)).

В Лицевом летописном своде М. М. посвящен ряд миниатюр, к-рые представляют ее как спутницу Христа наравне с апостолами (Хронографический сб. БАН. НИОР. 17.17.9, 70-е гг. XVI в.). Святая, жительница «града Магды», еще не отмечена нимбом, облачена в красный мафорий, она приглашает Христа и апостолов в свой дом, выше — она стоит рядом с Божией Матерью, беседующей с ап. Петром. Жена, отмеченная нимбом, в зеленых ризах, сопровождающая Пресв. Богородицу к Распятию, не подписана именем М. М.; она же присутствует в сцене прощания Богородицы с апостолами и др. женами, в тексте она названа «Мария Магдалыни».

Среди мироносиц М. М. упоминается в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733; Ерминия ДФ. § 17); в чине св. жен и мучениц — в греко-грузинской рукописи (т. н. Афонской книге образцов, кон. XV в.— РНБ. О.I.58. Л. 58 об.— оглавный образ в медальоне в красном мафории и голубом чепце).

Единоличные изображения М. М. в качестве минейных под 22 июля немногочисленны: на миниатюре из Евфимиевского Синаксаря (или из Синаксаря Захарии Валашкертского) (НЦРГ. Tbilisi A 648. Fol. 64r, 1030 г.) — с крестом в руке; в минологии по Симеону Метафрасту из мон-ря Эсфигмен (кон. XI в.); в росписях храма мон-ря Козия — в рост,



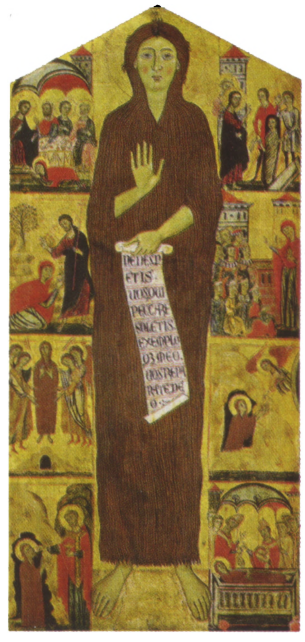
Равноап.
Мария Магдалина (?).
Роспись
ц. вмч. Георгия Победоносца
в Ст. Ладоге.
80-е — 90-е гг. XII в.
Фотография
С. М. Прокудина-Горского.
1909 г.

без креста; в притворе Печи (1561) — с подписью: «Мироносица» — поколенно; в греко-груз. рукописи (РНБ. О.I.58. Л. 122, кон. XV в.) — в рост, в лиловом мафории и красном платье. Возможно, М. М. находится среди святых, дни памяти к-рых в июле, на сев. стене жертвенника ц. св. Симеона Богоприимца в новгородском Зверине мон-ре (нач. XV в.).

Как личная покровительница одна или в составе композиций с избранными святыми М. М. могла быть изображена и на древних памятниках, однако из-за неполной их сохранности не всегда возможно определить патрональный характер ее образа. Так, в росписях ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге (80–90-е гг. XII в.) на юго-зап. арке под сводами хор располагается полуфигура «св. Марии», к-рую исследователи атрибутируют как М. М. На ней вишневый мафорий со звездами на плечах, светлый чепец, в правой руке небольшой крест. Полуфигура М. М. известна по прориси с иконы XVI в. из собрания А. Постникова: она изображена по пояс, в мафории, чепце, платье с шитым оплечьем, в правой руке — небольшой крест, на покровенной левой — сосуд с узким горлом (алавастр). Ее образ встречается в группе избранных святых на иконах, связанных с молением семьи Годуновых, поскольку она была небесной покровительницей супруги царя Бориса (на иконах: «Избранные святые в молении иконе Богоматери «Знамение»», кон. XVI в. (1581–1583), ПИАМ; «Избранные святые в молении Спасителю в окружении небесных сил», письма Прокопия

Чирина, кон. XVI — нач. XVII в., ГТГ; «Избранные святые и Спас Еммануил на верхнем поле», кон. XVI — нач. XVII в., Музей икон Рекклингхаузен, Германия; икона схожего извода упом. в местном ряду Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря по описи 1601 г.). Как святая неизвестной семьи — на поле иконы «Свт. Николай Чудотворец, с избранными святыми» (XVIII в., АМИИ); она облачена в платье, плащ-мафорий, белый плат на голове, сочетание красного и зеленого в цвете платья или мафория может меняться. Как покровительница имп. Марии Феодоровны изображается на памятниках различных изводов, созданных в период правления имп. Александра III и имп. Николая II для частного и коллективного моления, связанных с историческими событиями: в память освобождения крестьян была написана икона с образами св. царя Константина, св. кн. Александра Невского и М. М. из церкви пос. Висимо-Уткинска Пригородного р-на Свердловской обл. (1861–1881, Нижнетагильский музей-заповедник горнозаводского дела Ср. Урала); в память избавления от смерти царской семьи при крушении поезда 17 окт. 1888 г. на ст. Борки — икона из церкви с. Знаменка Ирбитского у. Пермской губ. (1888, Свято-Троицкий собор г. Ирбита, Свердловская обл.), хромолитография «Покров Пресв. Богородицы со св. Андреем Критским и прор. Осией» (1895, ГМИР); для подношения имп. семье — Феодоровская икона Божией Матери, с избранными святыми, написанная по заказу выпускников Александровского лицея учащимися иконописной мастерской Имп. школы Общества поощрения художеств (нач. XX в., ГМИР). Цвет одежд на академических иконах может варьироваться, основываясь на сочетаниях различных оттенков синего или пурпурного, охры и желтого. В честь покровителей правящей четы тогда же освящались храмы благотворительных учреждений: домовый при Александринском детском приюте в Вологде (1888), при детском приюте в форте Верный (1891–1892, ныне г. Алматы, Республика Казахстан, недейств.) — или храмы в самых отдаленных уголках — близ ст. Просница Пермско-Котласской железной дороги (1899, освящен в 1901, новое здание — в 1998, ныне ст. Просница Кирово-Чепецкого р-на Кировской обл.), часовни — близ торговых рядов г. Богородска (между 1889 и 1890, архит. И. М. Васильев, утрачена, ныне г. Ногинск Московской обл.); местные иконы этих церквей и часовен с образом М. М. не выявлены или утрачены. Как мемориальный храм, связанный с историей рус. Имп. фамилии, может рассматриваться ц. во имя М. М. в Дармштадте (1897–1899, архит. Н. Л. Бенуа). Образ святой в технике мозаики (по эскизу В. М. Васнецова 1899 г., худож. В. А. Фролов) помещен на фронтоне: она в красном платье, синем мафории, покрывающем распущенные волосы, с красным расписным сосудом в руках. Цвет и форма тулова сосуда напоминают пасхальное яйцо и не только отсылают к легендарному свиданию М. М. с имп. Тиберием, но и соединяют обе рекомендации акад. Фартусова по отношению к атрибутам М. М.

В искусстве Зап. Европы изображения М. М. принадлежат к 2 основным типам. В 1-м варианте она уподобляется др. женам-мироносицам; облачена в платье и плащ, голову покрывает мафорий или

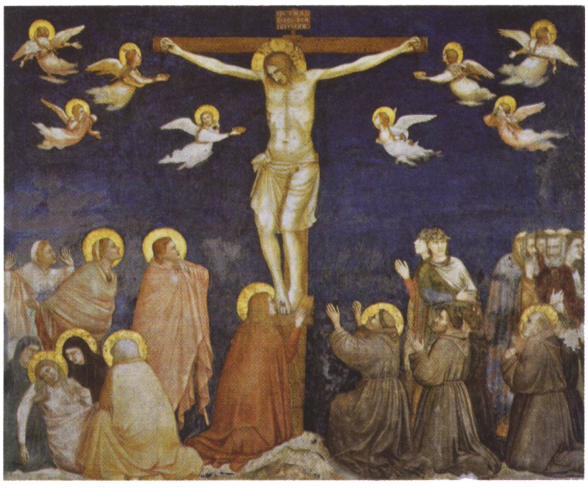


Равноап. Мария Магдалина, с житием. Ок. 1280–1285 гг. (Галерея Академии, Флоренция)

плат, позднее ее стали изображать в одеждах, современных эпохе. Др. вариант представляет святую по типу аскета и пустынника, обнаженной и закутанной собственными волосами; этот вариант заимствовал мн. черты облика прп. Марии Египетской и обрел большую популярность в католич. традиции. Изображение М. М. традиционно присутствует во мн. сценах евангельского цикла: «Помазание Иисуса в доме Симона фарисея», «Христос в доме Марфы и Марии», «Воскрешение Лазаря», «Распятие», «Оплакивание Христа», «Положение во гроб», «Жены-мироносицы у гроба Господня», «Явление Христа по воскресении». К атрибутам М. М. относится сосуд с миром, традиционный для мироносиц,— в сцене прихода ко гробу Господню в кодексе еп. Герона Кёльнского (Darmstadt. Hessische Landesbibliothek. Hs. 1948. Fol. 86, ок. 969) или на рельефе в ц. св. Кириака в Гернроде (ок. 1100). Единоличное изображение М. М., по мнению М. Анштетт-Янсен, восходит к сюжетам из истории НЗ и появилось в книжной миниатюре с нач. XII в. Развитие иконографии М. М. в Зап. Европе было связано с нищенствующими орденами и братствами кающихся.

В книжной миниатюре романской эпохи в изображениях М. М. может сочетаться традиц. восточнохрист. иконография жены-мироносицы с новыми, европ. чертами. Так, в Псалтири, созданной в англ. аббатстве Сент-Олбенс (ныне в соборной б-ке Хильдесхайма, 20-е гг. XII в.), в композиции «Пир в доме Симона фарисея» (Fol. 36, иллюстрация к тексту Лк 7. 36–50) ноги сидящего за столом Христа отирает жена с непокрытыми косами, к-рая облачена в светло-охристое платье и лиловый плащ. В той же рукописи в сцене явления ангела женам-мироносицам все 3 пришедшие ко гробу жены показаны с нимбами, а на соседней миниатюре лишь одна из жен, облаченная в лиловое платье, красный мафорий и голубой плат, рассказывает о явлении Христа апостолам; ее отождествляют с М. М. (Fol. 51). В нем. рукописи Штутгартского пассионала, написанной в мон-ре Цвифальтен в XII в., начальная буквица текста Жития М. М. вмещает фигуры сидящего Христа и припадающей к Его стопам М. М., одна из кос к-рой покрывает Его ногу. Над святой стоит ангел в позе оранта (Stuttg. 58. Fol. 13v).

В сцене «Распятие» с XIII в. М. М. могли изображать коленопреклоненной и обнимающей ноги Христа или подножие Его креста (аналогично образу св. Франциска Ассизского). В XIV в. образ М. М. получил новую интерпретацию — экспрессивные жесты святой выделяют ее из группы жен; она простирает руки к распятому Спасителю, в то время как остальные жены поддерживают Пресв. Богородицу. В росписи Джотто в нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи, выполненной ок. 1320 г., застывшая фигура святой составляет композиционную параллель кресту. В произведениях, сочетающих верность средневековой иконографии с натурализмом эпохи Возрождения, степень эмоционального напряжения в жестах М. М. может достигать апогея, как в композиции центральной части Изенхаймского алтаря М. Грюневальда (1512–1515, Музей Унтерлинден, Кольмар). Иногда М. М. изображалась единственной, присутствующей при Распятии, напр. на т. н. Мистическом Распятии С. Боттичелли (ок. 1500, Музей Фогга, Кембридж). С XIV в. наряду с покрытой, как у др. св. жен, головой появился и получил распространение вариант извода М. М. с распущенными волосами. Благодаря этой детали она хорошо узнаваема в группе жен, сопровождающих Матерь Божию к Распятию. У художников XIV–XV вв. в трактовке образа М. М. проводилась параллель между разными



Распятие. Роспись нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи. Ок. 1320 г. Мастер Джотто

событиями НЗ с ее участием. Напр., на полотнах Боттичелли «Оплакивание Христа» и «Положение во гроб» М. М. обнимает голову Христа, подобно Пресв. Богородице, а др. жена-мироносица склоняется к ногам Спасителя так, что ее волосы покрывают Его ноги или касаются Их, напоминая о помазании ног в доме Симона фарисея (1495–1500, Музей Польди-Пеццоли, Милан; после 1490, Ст. Пинакотека, Мюнхен).

Одним из важнейших сюжетов в искусстве средневековья и Возрождения оставалось явление Христа по воскресении М. М. (Noli me tangere). Образ святой мог сохранять связь с восточнохристианской традицией — М. М. изображалась в одежде мироносицы, в красном плаще, с покрытой головой, как на фреске Джотто в Капелла-дель-Арена в Падуе (1304–1310); в красном платье, с распущенными волосами, как на фресках Фра Беато Анджелико в мон-ре Сан-Марко во Флоренции (1437–1446); с распущенными волосами, покрытыми мафорием, как на рельефе Мюннерштадтского алтаря работы Т. Рименшнайдера (1492, Музейный центр Берлин-Далем).

Определяющим в иконографии М. М. является образ кисти флорентийского «мастера Марии Магдалины» (Галерея Академии, Флоренция, ок. 1280–1285). В среднике святая стоит со свитком в левой руке и с поднятой в молении перед грудью правой рукой. Тело ее до стоп покрыто длинными волосами. Верхние 4 клейма Жития (помазание ног, воскрешение Лазаря, явление Христа М. М. и проповедь М. М. марсельским жителям) представляют святую в мафории и платье, в образе, характерном для св. жен. Нижние 4 клейма изображают М. М. в пустыне: вознесение ее ангелами во время молитвы (молитвенная левитация), питание М. М. ангелом, ее причащение и погребение. Этот образ не только стал важнейшим образцом для формирования житийной иконографии святой, но и является наряду с фреской работы Бонамикуса в ц. Сан-Просперо в Перудже (1225) одним из ранних примеров изображений М. М. в образе пустынницы, которые получили распространение с XIII в. На таких изображениях тело святой, покрытое длинными волосами, уподобляет ее св. Агнии. Реже встречается власяница, как у св. Иоанна Предтечи,— на алтаре работы «Мастера Кобургских Рондо» (кон. XV в., Гос. художественный музей, Карлсруэ; Мемориальный музей де Янга, Сан-Франциско). Как символ покаяния изображает М. М. статуя работы Донателло во флорентийской ц. Сантиссима-Тринита-деи-Монти (1453–1455). Алтарная картина работы Боттичелли с образом Новозаветной Троицы (в Трех ипостасях с «Распятием» в центре, 1491, Галерея Ин-та Курто, Лондон) и 3 святыми, в т. ч. М. М., предназначалась для ц. Санта-Элизабета-делле-Конвертите в мон-ре для женщин, раскаявшихся в блудном грехе. В XV в. в рамках иконографии святой как отшельницы появился сюжет «Вознесение Марии Магдалины ангелами во время молитвы», который часто встречается не только в живописи, но и в алтарных статуях (напр., деревянная статуя из Мюннерштадтского алтаря Рименшнайдера, 1492, Баварский национальный музей, Мюнхен). Образы кающейся М. М. стали особо распространены в эпоху Контрреформации и получили большую популярность в живописи маньеризма и барокко, при этом святая изображалось молодой, в раскаянии, со слезами на глазах, распущенные волосы и богатые драпировки скорее подчеркивали, чем скрывали, ее телесную привлекательность: на полотнах П. Веронезе, Корреджо, Ф. Фурини, П. П. Рубенса, Х. де Риберы. Кающуюся М. М. изображали Караваджо и художники его круга, напр. В. де Гест (1620, Галерея Дория-Памфили, Рим).

Явление Христа равноап. Марии Магдалине. Роспись мон-ря Сан-Марко во Флоренции. Ок. 1445 г. Мастер Фра Беато Анджелико

Первые примеры составления житийного цикла М. М. в европ. искусстве относятся к XII в. Для этого были использованы евангельские сюжеты с участием святой, к-рые получили новое символическое значение. Помазание ног Спасителя в доме Симона фарисея могло быть понято как момент обращения грешницы на путь спасения и покаяния. Сцена «Воскрешение Лазаря» позволяла раскрыть причастность М. М. к чудесам, явленным Спасителем при жизни, и показать дружбу Христа с ее семьей. Сцена «Явление Христа по воскресении Марии Магдалине» выражала высочайшую степень доверия Спасителя. Во Франции древнейшие примеры объединения сцен с участием М. М. появляются в местах, где почитались мощи святой. В базилике в Везле на зап. портале (1140/50) совмещены 2 сцены — «Помазание ног Спасителя на пиру» и «Воскрешение Лазаря»; в ц. Сент-Илер в Фусе (деп. Вандея) на юж. тимпане зап. портала помещены сцены «Явление Христа по воскресении Марии Магдалине» и «Пир в доме Симона фарисея» — М. М. простирается у ног Спасителя, ее непокрытые косы прилегают к стопам Христа. В XIII в. сюжеты из жизни святой включаются в программу витражей (соборы в Шартре, Бурже, Осере); испытание реликвий М. М. стало сюжетом одного из витражей собора в Семюр-ан-Осуа (1225–1230). Истории перенесения мощей М. М. из Прованса в Везле посвящены миниатюры из кодекса из Венской национальной б-ки (Vindob. 2549. Fol. 136v — 141, ок. 1430). В них рассказывается о явлении М. М. мон. Бадилону во сне, о посольстве мон. Бадилона в Прованс от имени основателя аббатства Везле гр. Ж. де Руссильона, его супруги Берты и аббата «Одона», об изготовлении украшенного сценами из Жития святой саркофага, о прибытии мощей в мон-рь, к-рое трактовано как праздник.

В капелле в честь М. М. в ц. Сан-Франческо в Ассизи (Джотто, ок. 1320) композиции включают 5 сюжетов ее Жития (воскрешение Лазаря, явление Христа, получение одежд от старца, беседа с ангелами, путешествие в Марсель) и ктиторский портрет кард. Понтано, преклонившего колени перед святой.

К нач. XVI в. в европейском искусстве сложился изобразительный житийный цикл М. М., восходящий к «Золотой легенде» Иакова из Варацце и отражающий представление феодальной знати

о событиях НЗ. Наиболее полно он представлен в рукописи «Жизнь прекрасной и честной Марии Магдалины» Ф. Рошфора с миниатюрами работы Г. Ле Батава (Paris. 24955, ок. 1516–1524), созданной для Луизы Савойской, регента Франции, в память о паломничестве в Прованс после 1516 г. в знак благодарности святой за победу в битве при Мариньяно. М. М. изображена как знатная дама, владелица г. Магдалы. Ее образ до встречи с Христом уподобляется образу блудного сына, иллюстрации восходят к аллегориям месяцев и морализаторским сюжетам о добродетели. Заключительные

Вознесение равноап. Марии Магдалины ангелами. Фрагмент Мюннерштадтского алтаря. 1492 г. Скульптор Т. Рименшнайдер (Баварский национальный музей, Мюнхен)

сюжеты цикла передают исторический облик мест почитания М. М. в Провансе (Fol. 60–66), обретение и перенесение ее мощей (Fol. 67–68). Художественное исполнение иллюстраций характерно для эпохи Сев. Возрождения и несет итал. влияние: каждая композиция, исполненная в технике гризайль, вписана в тондо. Рукопись также содержит вид реликвариев в храме на горе Сент-Бом: натуралистично исполненные ковчеги для лучевых костей (Fol. 69); готический табернакль-мощевик для главы, выполненный в форме жен. бюста (Fol. 71); лицевая часть бюста имела откидной механизм, благодаря чему открывался вид на целиком сохранившийся череп (Fol. 72). Находящийся в наст. время в этой церкви реликварий (XIX в., мастер А. Ревуаль) также имеет готический табернакль-киот в виде бюста святой (голова вмещает череп), окруженный фигурами молящихся ангелов. Вид бюста имеет реликварий для челюсти М. М. (1332, церковь бывш. бенедиктинского монастыря св. Марии, Задар).

Как св. покровительницу, М. М. часто изображали на алтарях с заказчиками и их небесными патронами, многие созданы выдающимися художниками, напр. «Алтарь Портинари» Х. ван дер Гуса (ок. 1477–1478, Галерея Уффици, Флорен-

Равноап. Мария Магдалина. Фрагмент триптиха семьи Брак. Ок. 1452 г. Худож. Р. ван дер Вейден (Лувр, Париж)

ция). В итальянской живописи распространены изображения М. М. с основателями нищенствующих орденов, чаще со св. Франциском, реже со св. Домиником (с обоими — на алтаре нач. XIV в. в Пинакотеке Ваннуччи, Перуджа). Как покровительница государей Прованса из Анжуйской династии она изображена стоящей за спиной кор. Рене на левой створке триптиха «Неопалимая Купина» работы Н. Фромана (1475–1476, собор Сен-Совёр, Экс-ан-Прованс). Патрональный характер изображений М. М. сохранил значение и в Новое время (витраж с изображением явления Христа М. М. в церкви XII в., посвященной святой в Домоне, деп. Валь-д'Уаз, был поновлен по заказу М. Наше в 1887 в мастерской Ш. Шампиньёля).

М. М. изображали совместно с др. святыми: с женами-мироносицами как напоминание об их общем пути к месту погребения Спасителя в утро Воскресения (напр., на мозаике в апсиде Санти-Козма-э-Дамиано в Риме, 1-я пол. XIII в.); со св. Иоанном Предтечей как последовательницу его отшельнического подвига (гробница св. Елизаветы Марбургской в Елизаветинской ц. Марбург-ан-дер-Лан, ок. 1300). На фресках ц. Санта-Мария-ин-Валле в Чивидале-дель-Фриули (кон. XII — нач. XIV в.) М. М. изображена как оранта вместе со святыми Софией, Верой, Надеждой и Любовию. Среди святых, к-рые могли сопутствовать изображению М. М. как св. отшельницы,— св. Иероним или св. Мария Египетская (Гентский алтарь работы братьев ван Эйк, 1432, собор св. Бавона в Генте). М. М. и св. Мария Египетская символизировали милость Божию к кающимся грешникам (на гарлемских листах с гравюры Д. Баутса из цикла «Искусство умирать/Ars moriendi», ок. 1500–1510, Британский музей). В произведениях Рубенса М. М. представлена с различными персонажами, как правило, с морализаторскими задачами — прав. разбойника Дисмаса, блудного сына, прор. Давида, ап. Петра и др.

М. М. могут изображать не только с сосудом, но и с др. атрибутами: с пальмовой ветвью; с короной, четками или розовым венком; с книгой, реже со свитком; с терновым венцом Христа (указание на роль М. М. как свидетельницы Распятия, частый атрибут испан. ретабло XV–XVI вв., основанный на мистическом Житии Христа аббатисы Исабель де Вильены); с Распятием, иногда только с крестом; с черепом как символом тщеты бытия (vanitas) (часто на полотнах Рубенса); при свете свечи (на неск. полотнах Ж. де Ла Тура, напр. на картине ок. 1640–1645, Лувр, Париж). С XIV в. одеяние и прическа М. М. изменялись под влиянием моды: ее могли изображать с искусно переплетенными косами, со стеклянным, почти прозрачным сосудом, как, напр., на створке алтаря-полиптиха работы К. Кривелли (ок. 1471–1472, Колледжата-ди-Санта-Лучия, Монтефьоре-дель-Азо), или с золотым кувшином, как на створке алтаря его же работы (ок. 1480, Рейксмузеум, Амстердам). Головной убор святой в виде кружевного чепца изображен на алтаре «Снятие с креста» Р. ван дер Вейдена (ок. 1435, Прадо), а может у того же мастера иметь необычный вид наголовника из накрученных послойно белых лент вроде чалмы или тюрбана, возможно, в память о палестинском происхождении святой, как на створке с полуфигурой М. М. из триптиха семьи Брак (после 1438, Лувр, Париж). Встречается вариант читающей М. М.— на створке работы того же мастера (после 1435, Национальная галерея, Лондон). На створке алтаря св. Марии Магдалины работы Лукаса Кранаха Старшего (1520–1525) святая в соответствии с легендой о ее княжеском происхождении изображена в драгоценных украшениях.

Лит.: *Faillon É.-M.* Monuments inédits sur l'apostolat de St. Marie-Madeleine en Provence / Publ. par J. Migne. P., 1848. 2 vol.; *Saxer V.* Le Culte de Marie Madeleine en Occident des origines a la fin de Moyen Âge. P., 1959. 2 vol.; *Janssen M.* Maria Magdalena in den abendländische Kunst: Ikonographie der Heiligen von der Anfängen bis ins 16. Jh.: Diss. Freiburg i. Br., 1961; *eadem.* Maria Magdalena // LCI. Bd. 7. Sp. 516–542; *Попова О. С.* Новгородская миниатюра раннего XIV в. и ее связь с палеологовским искусством // ДРИ: Рукописная книга. М., 1972. Сб. 1. С. 105–139; *Мијовић.* Менолог. С. 192, 193, 283, 375, 389; *Либман М. Я.* Тильман Рименшнайдер // *Он же.* Очерки нем. искусства позднего средневековья и эпохи

Возрождения. М., 1991. С. 90–107. Ил. 31, 32; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 122, 193; *Дмитриева О. С., Шаромазов М. Н., сост.* Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. СПб., 1998. С. 47; *Евсеева.* Афонская книга. С. 222, 318; *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001[р]. С. 482–489; Св. земля в рус. искусстве. М., 2001. Кат. 26, 27, 33, 173, 174; *Нарусевич И. В.* Житие Марии Магдалины в «Золотой легенде» Якова Ворагинского // Studia philologica: Сб. науч. ст. / Ред.: Г. И. Шевченко. Мн., 2002. Вып. 5. С. 29–45; *Сарабьянов В. Д., сост.* Церковь св. Георгия в Ст. Ладоге: История, архитектура, фрески. М., 2002. С. 128, 177, 202, 366. Ил. 85, 95; *он же.* Спасо-Преображенский собор Мирожского мон-ря. М., 2010. С. 123, 136–139, 263–264, 279; *Николаева Е. Н.* Картина «Нагорная проповедь» и чудесное спасение царской семьи 17 окт. 1888 г. // Тр. ГМИР. 2005. Вып. 5. С. 55–63; *Маркелов Г. В.* Книга иконных образцов: В 2 т. СПб., 2006[2]. № 209, 215, 406.

М. А. Маханько

МАРИ́Я МЕФИМОПУ́ЛА [греч. Μαρία ἡ Μεθυμοπούλα] († 1826), нмц. (пам. греч. 1 мая). Род. в с. Като-Фурни, расположенном на Крите недалеко от совр. г. Неаполи. Девушка отличалась красотой и благочестием. В нее влюбился один мусульманин-албанец, имевший низший чин в турецкой полиции. Он многократно пытался склонить М. М. принять ислам и вступить с ним в брак. Однако девушка решительно отказалась. Албанец подкараулил М. М., когда она забралась на тутовое дерево, чтобы собрать листья для шелковичных червей, и убил ее выстрелом в сердце.

Молебные каноны новомученице составлены иеродиак. Продромом (Ксенакисом) и кафигуменией Исидорой Агиоиерофеитиссой по заказу архим. Хризостома (Пападакиса).

Лит.: *Ἀγαθάγγελος (Χαραμαντίδης), ἐπ.* Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Τ. 5: Μάϊος. Σ. 36–37; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2007. Τ. 9: Μάϊος. Σ. 22; *Χρυσόστομος (Παπαδάκης), ἀρχιμ.* Κρητικὴ Παρακλητική. Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος, 2015. Τ. 2. Σ. 130–151.

МАРИ́Я МИХА́ЙЛОВНА († 9.12. 1271, ростовский Княгинин в честь Преображения Господня на Песках жен. мон-рь), кнг. ростовская (1227–1271), одна из младших дочерей Киевского, Новгородского и Черниговского св. блгв. вел. кн. мч. *Михаила Всеволодовича,* племянница Владимирской св. блгв. вел. кнг. мц. *Агафии Всеволодовны,* младшая сестра Черниговского и Брянского вел. кн. мч. Романа Михайловича Старого и кнж. Феодулии Михайловны (в монашестве прп. *Евфросинии* Суздальской), тетка брянского св. блгв. кн. *Олега Романовича,* жена ростовского и белозерского св. кн. мч. *Василия Константиновича.*

М. М. вышла замуж за кн. Василия (Василька) Константиновича благодаря посредничеству Владимирского св. блгв. вел. кн. *Георгия (Юрия) Всеволодовича,* который договорился о свадьбе старшего племянника со своим шурином Черниговским вел. кн. Михаилом Всеволодовичем. Этот брак должен был укрепить военно-политический союз рус. князей и подтвердить привилегированные права князей Сев.-Вост. Руси на Новгородский стол в Сев.-Зап. Руси и Переяславскую землю, расположенную в юго-вост. части Ср. Поднепровья. На княжение в последнюю был отправлен младший брат кн. Василька Константиновича – ярославский кн. *Всеволод (Иоанн) Константинович.* Союз князей распался в 1230–1231 гг.

Зимой 1226/27 г. венчание молодых состоялось в Благовещенском соборе Чернигова, а в субботу, 12 февр. 1227 г., они приехали в Ростов, где «бысть радость велиа» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 450; *Присёлков.* 1950. С. 310; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 108). 18 мая 1231 г. вместе с мужем, горожанами, черным и белым духовенством М. М. встречала перед въездом в Ростов вернувшегося из Киева Ростовского еп. *Кирилла II,* поставленного на Ростовскую кафедру Киевским митр. свт. *Кириллом I (II).* Княгиня неоднократно посещала богослужения в ростовском Успенском соборе и внимательно слушала поучения местного архиерея. 14 авг. 1231 г. она приняла участие в торжествах по случаю великого освящения Успенского собора. По-видимому, в кон. янв.—марте 1238 г. вслед за Ростовским еп. Кириллом II вместе с детьми М. М. укрывалась на Белоозере от монг. изгонных ратей царевича Батыя (*Кузьмин А. В.* На пути в Москву: Очерки генеалогии военно-служилой знати Сев.-Вост. Руси в XIII – сер. XV в. М., 2014. Т. 1. С. 203). В кон. марта—апр. 1238 г., после возвращения в Ростов, М. М. и еп. Кирилл II приняли экстренные меры по поиску тела св. блгв. кн. мч. Василька Константиновича, казненного захватчиками в Шеренском лесу. М. М. и еп. Кирилл II отправили своих людей к поповичу Андриану, жена которого обнаружила останки князя. Тело кн. Василька Константиновича было перенесено в Ростов и в присутствии его семьи торжественно захоронено в ц. Успения Пресв. Богородицы рядом с останками св. блгв. вел. кн. Георгия Всеволодовича (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 466; *Присёлков.* 1950. С. 318).

В браке с кн. Васильком Константиновичем у М. М. родилось 2 сына: ростовский кн. Борис Василькович (24 июля 1231 — 16 сент. 1277) и ростовский и белозерский св. блгв. кн. *Глеб Васильевич* (2.05.1236 (или 1237) — 13 дек. 1278). В 1238 г. новый Владимирский св. блгв. вел. кн. Ярослав (Феодор) Всеволодович закрепил за ними права на Ростовское княжество, включавшее помимо Ростова города Белоозеро, Гледен и Устюг. Поскольку княжичи были еще малолетними, то опеку над ними осуществляли М., св. блгв. вел. кн. Ярослав Всеволодович, угличский св. блгв. кн. *Владимир (Димитрий) Константинович* и еп. Кирилл II. В 1244 и 1246 гг. вместе с ближайшими родственниками кн. Борис Василькович посещал Орду, где получил от царевича Батыя ярлык на Ростовское княжение. По-видимому, в 40-х гг. XIII в. М. М. еще поддерживала связи с Черниговом. Осенью 1246 г. ее старший сын сопровождал в Орду своего деда Черниговского св. блг. вел. кн. Михаила Всеволодовича, где стал свидетелем его мученической кончины. В 1248 г. с целью укрепить связи с Киевским и Новгородским св. блгв. вел. кн. *Александром Ярославичем Невским* и его младшим братом Владимирским вел. кн. Андреем Ярославичем М. М. женила своего сына ростовского кн. Бориса Васильковича на кнж. Марии (нач. 30-х гг. XIII в.— 1297), дочери муромского кн. Ярослава Юрьевича († после 1248). По матери невестка М. М. являлась двоюродной сестрой детей св. блгв. вел. кн. Ярослава Всеволодовича от 2-го брака. Венчание молодых состоялось в ростовском Успенском соборе (*Кузьмин А. В.* Генеалогия муромских князей в XIII — сер. XIV вв.: факты и гипотезы // Уваровские чт., VIII: Древнерус. города: история и судьбы: Мат-лы Всерос. науч. конф. Владимир, 2012. С. 164–168). В 1249 г. в Орду к царевичу Сартаку, наследнику Батыя, был отправлен младший сын М. М.— Глеб Василькович, который оттуда проследовал в Монголию. В 1251 г. он вернулся на Русь с ярлыком на

Белозерское княжение. Е. В. Плешанов необоснованно приписывает М. М. участие в заключении брака между Владимирским вел. кн. Андреем Ярославичем и дочерью Галицкого вел. кн. *Даниила Романовича,* не принимая в расчет их близкое родство по жен. линии (*Плешанов.* 2003. С. 115). Придерживаясь ордынской политики св. блгв. вел. кн. Александра Ярославича Невского, М. М. добилась того, что в мае 1252 г. владения ее семьи не были разграблены ратью монг. нойона Неврюя, внука Бурундая, с войсками которого на р. Сить 4 марта 1238 г. сражался ее покойный муж.

Исследователи связывают с М. М. включение в ростовскую летопись рассказа о мученической смерти ее мужа от рук захватчиков (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 465–467); это повествование вошло в т. н. свод княгини Марьи (*Лихачев.* 1947. С. 282–288; *Рудаков В. Н.* Монголо-татары глазами древнерус. книжников сер. XIII–XV вв. М., 2009. С. 50). М. М. была инициатором местного почитания в Ростове памяти своего отца и его боярина Феодора, принявшего вместе с ним смерть в Орде. По всей видимости, по поручению М. М. была составлена одна из ранних редакций Жития св. блгв. вел. кн. Михаила Всеволодовича. Об этом свидетельствуют тексты нек-рых списков Пространной редакции древнерусского Пролога под 20 сент. В древнейшем тексте этого Жития, известного по спискам со 2-й пол. XIV — 1-й четв. (нач.?) XV в., отмечается, что «вложи Бог в сердце благочестивым правоверным князем внукома его Борису и Глебу, и матери их Марьи» создать церковь во имя св. блгв. вел. кн. мч. Михаила Всеволодовича и установить день его памяти 20 сент. (*Лосева.* 2009. С. 296).

Осенью 1258 г. вместе с еп. Кириллом II М. М. встретила в Ростове вернувшегося из Орды своего старшего сына кн. Бориса Васильковича, а также младшего — кн. Глеба Васильковича и его молодую жену, бывшую знатную монголку, нареченную в 1257 г. Феодорой († 20 дек. 1273). По этому случаю в Успенском соборе было проведено торжественное богослужение. В 1259 г. вся ростовская княжеская семья во главе с М. М. принимала в Ростове возвращавшегося из Новгорода Владимирского св. блгв. вел. кн. Александра Ярославича Невского, к-рый заезжал к ним помолиться в Успенском соборе у мощей свт. *Леонтия* Ростовского и принять благословение у еп. Кирилла II. М. М. и ее дети «чтиша Олександра с великою любовью», а он в ответ «въздасть им честь и дары многи» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 475; Вып. 2. Стб. 524; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 114).

Почти полное отсутствие упоминаний о М. в источниках между 1259 и 1269 гг. косвенно свидетельствует в пользу того, что в те годы она могла прекратить политическую опеку над своими детьми и уйти для пострижения в основанную ею (по примеру прп. кнж. *Евфросинии* Полоцкой или св. блгв. вел. кнг. *Марии Шварновны*) вблизи города обитель. К югу в 1 км от Ростова на зап. берегу оз. Неро на средства М. М. был построен ростовский Княгинин в честь Преображения Господня жен. мон-рь.

В 1269 г. вместе с Ростовским еп. Игнатием и своим сыном кн. Глебом Васильковичем М. М. присутствовала при пострижении «в черньци и в скиму» юрьевского св. блгв. кн. *Димитрия Святославича,* сына Владимирского вел. кн., суздальского и юрьевского св. блгв. кн. *Святослава (Гавриила) Всеволодовича.* Умиравший был военно-политическим союзником Александра Невского; по-видимому, М. М. и ее сын кн. Глеб Василькович стали его душеприказчиками (кн. Димитрий был похоронен в Юрьеве-Польском во имя арх. Михаила муж. мон-ре — *Приселков.* 1950. С. 329–330).

М. М. скончалась в ростовском Княгинином мон-ре в праздник Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы (см. ст. *Иоаким и Анна*), когда во всем городе шла литургия. При ее кончине присутствовали ростовский кн. Борис Василькович, его жена кнг. Мария Ярославна и внуки М. М.— князья Дмитрий и Константин Борисовичи (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 3. Стб. 525). Белозерский кн. Глеб Василькович в это время был в Орде. «Благовернаа христолюбивая княгыня Васильковая», как отмечал летописец, «предасть душу тихо и нетрудно и безмятежно». Прощаться с М. М. пришли жители Ростова, еп. Игнатий, настоятели обителей, все черное и белое духовенство. Они «певшее над нею обычныа песни, и погребоша ю у святого Спаса, в своем еи манастыри с многими слезами» (*Приселков.* 1950. С. 331).

Имя М. М. было внесено в синодики ростовских соборов и мон-рей. Согласно синодику ростовского Успенского собора 1642 г., здесь читалась «Бл(а)говерному кн(я)зю Василию Константиновичю Ростовьскому оубиеному от окаяннаго Батыя за веру хр(и)стианскую и княгине его Марие вечная память» (РГБ. Ф. 344. Собр. Шибанова. № 99. Л. 42 об.; *Конев.* 1995. С. 100). В посл. трети XIII–XV в. М. М. почиталась местно как представительница правящей в Ростове династии, а также как основатель и ктитор ростовского Княгинина жен. мон-ря. В кон. февр. 1279 г. рядом с М. М. по благословению еп. Игнатия и при одобрении правителя Ростова кн. Дмитрия Борисовича были перезахоронены из ростовского Успенского собора кн. Глеб Василькович и его жена кнг. Феодора, за что Ростовский архиерей на время был отлучен от службы по приказу Киевского св. митр. *Кирилла II* (*Приселков.* 1950. С. 337). В нач. XIV в. и до 1408 г. ордынцы неоднократно грабили княжеские гробницы в Ростове и его пригородах, захоронения также страдали от пожаров. Мн. артефакты, связанные с М. М., в это время были утрачены. До нач. XV в. Спасский мон-рь стал мужским (в это время его настоятелем был прп. *Григорий* Пельшемский). После переезда в кон. XV в. бывш. правителей Ростовского княжества в Москву память М. М. была почти забыта. По крайней мере в созданном ок. 1479 г. Житии св. Петра, царевича Ордынского, нет упоминаний о М. М., хотя со св. Петром она несомненно должна была быть знакома. Начало каменного строительства в Княгинином Спасо-Песковском мон-ре относится, согласно записи, сохранившейся в его соборе, к 1603 г. В кон. XVII в. 5-главый Спасский собор был перестроен. В 1764 г. Княгинин Спасо-Песковский монастырь упразднили, в 1765 г. его собор приписали к *ростовскому Спасо-Иаковлевскому Димитриеву мужскому монастырю.* Спасский собор стал местом захоронения монахов.

В 1850 г. настоятель Спасо-Иаковлевского мон-ря (1847–1867) Поликарп (Тугаринов; † 18 нояб. 1868) под полом Спасо-Песковского собора обнаружил гробницу некоей ростовской княгини. Его рассказ вскоре породил «слух об удивительной сохранности одеяния усопшей, в частности, желтых сафьяновых са-

пожках». В 1879 г. преемник Поликарпа архим. Иларион «произвел перестройку храма, уничтожил надгробные плиты и сделал мозаичный пол, лишь запомнив место погребения княгини, со временем забытое». В кон. 30-х гг. XX в., по воспоминаниям жителя Ростова С. Е. Богословского, «в городе вновь заговорили об обнаружении захоронения Марии, и будто бы по-прежнему в прекрасном состоянии оставались сафьяновые сапожки». По мнению Плешанова, «весьма странным кажется то, что княгиня-основательница Спасо-Песоцкого монастыря оказалась погребенной в светском наряде. Но несомненно одно: эти рассказы отразили былое почтительное отношение ростовцев к жене князя Василька» (*Плешанов*. 2003. С. 112). Отождествление найденного тела княгини с останками М. М. затруднено, светская одежда погребенной свидетельствует против ее тождества с М. М. Скорее всего в похороненной в Спасо-Преображенском соборе следует видеть либо ее невестку кнг. Феодору, либо одну из многочисленных княгинь, живших и скончавшихся в Ростове между 1297 г., когда умерла кнг. Мария Ярославна, и кон. XV в., когда семьи ростовских князей постепенно начали терять связь с малой родиной.

В Спасо-Иаковлевской обители по запискам прихожан служится панихида по М. М.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2–3; Т. 4. Ч. 1; Т. 6. Вып. 1; Т. 18; Т. 23–28; Т. 30 (по указ.); *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915. Прил. С. 51 (2-я паг.); *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950; СПб., 2002²; *Конев С. В.* Синодикология. Ч. 2: Ростовский соборный синодик // Ист. генеалогия. Екат.; Н.-Й., 1995. Вып. 6. С. 100; *Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерус. прологов XII — 1-й трети XV вв. М., 2009. С. 296–297.

Лит.: *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татарский период с 1238 по 1505 г.: Биогр. очерки. СПб., 1891. Т. 2 (по указ.); *[Димитрий (Самбикин), архиеп.]* Тверской патерик. Каз., 1907. С. 27; *Лихачев Д. С.* Рус. летописи и их культурно-ист. значение. М.; Л., 1947. С. 282–288; *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1964. Т. 3/4 (по указ.); *Иванов В. Н.* Ростов Великий; Углич. М., 1964. С. 133–134; *Мельник А. Г.* Ансамбль Ростовского Спасского мон-ря // Тр. Ростовского музея. Ростов, 1991. С. 112–140; *Плешанов Е. В.* Кнг. Мария Ростовская // ИКРЗ, 2002 г. Ростов, 2003. С. 112–118.

А. В. Кузьмин

МАРИ́Я НИКОЛА́ЕВНА (14.06.1899, Петергоф — 17.07.1918, Екатеринбург), мц. (пам. 4 июля, в Соборе Екатеринбургских святых, в Соборе Костромских святых, в Соборе С.-Петербургских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), вел. кнж., 3-я дочь св. мучеников имп. *Николая II Александровича* и имп. *Александры Феодоровны*. Крещена 27 июня 1899 г. в церкви Б. Петергофского дворца духовником имп. четы протопр. Иоанном *Янышевым;* восприемниками М. Н. стали имп. *Мария Феодоровна,* вел. кн. Михаил Александрович, вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна,* вел. кнг. Александра Иосифовна, греч. принц Георгий и гессенский принц Генрих. Имп. Мария Феодоровна возложила на новорожденную вел. княжну высший жен. орден Российской империи вмц. Екатерины.

Вел. кнж. Мария Николаевна. Фотография с автографом вел. княжны. Ок. 1913 г.

Согласно воспоминаниям, в сравнении со старшими сестрами, мученицами *Татианой Николаевной* и *Ольгой Николаевной,* М. Н. отличалась спокойным, ровным характером. В семье была особенно дружна с младшей сестрой мц. *Анастасией* Николаевной, с которой они были почти неразлучны. Была очень привязана и к младшему брату мч. *Алексию* Николаевичу, который во время болезни нередко просил М. Н., чтобы она переносила его на руках. Как и сестры, начала домашнее обучение с 8 лет. Успехи в учебе были средними. Из иностранных языков ей хорошо давался английский, удовлетворительно — французский, а немецкий так и остался неосвоенным. У М. Н. был большой талант к рисованию, она хорошо делала наброски левой рукой. Неплохо играла на пианино, хотя и не так хорошо, как старшие сестры. Любила пение и театральные представления, часто разыгрывала вместе с сестрами небольшие сценки из пьес А. П. Чехова, Ж.-Б. Мольера, У. Шекспира. Была добродушной и приветливой, заботливой, особенно по отношению к маленьким детям. 14 июня 1912 г. получила звание почетного командира Казанского 9-го драгунского кавалерийского полка. Во время первой мировой войны из-за юного возраста не могла стать сестрой милосердия, как мать и старшие сестры, но занималась приготовлением бинтов и корпии. Вместе с сестрой Анастасией М. Н. посещала раненых солдат в госпиталях, участвовала в устраиваемых для них концертах и представлениях, расспрашивала солдат об их семьях, детях, знала по именам практически всех, кто состояли у нее на попечении.

В момент революционных событий в февр. 1917 г. М. Н. единственная из детей имп. семьи не болела корью и как могла помогала матери-императрице и поддерживала ее. В ночь на 27 февр. она вместе с Александрой Феодоровной обошла войска, еще верные присяге, к-рые располо-

Великие княжны Мария Николаевна (слева) и Анастасия Николаевна с ранеными, проходившими лечение в Царскосельском госпитале. Фотография. Ок. 1915 г.

жились в Царском Селе для защиты Александровского дворца, ободряя солдат и офицеров. Полученная в ту ночь простуда перешла в тяжелое воспаление легких, дополненное корью, которой М. Н. заразилась, ухаживая за сестрами. В течение нескольких следующих дней она практически не приходила в сознание, ее состояние внушало серьезные опасения. Вместе с семьей

находилась под домашним арестом в Царском Селе, с авг. 1917 г.— в Тобольске. В кон. апр. 1918 г. М. Н. единственная из детей (видимо, как самая физически сильная и выносливая) сопровождала родителей Николая Александровича и Александру Феодоровну, срочно вывезенных из Тобольска в Екатеринбург, где их поместили в доме инженера Н. Н. Ипатьева. Через месяц туда же были доставлены и остальные члены семьи. Из имп. детей М. Н. наиболее часто общалась с солдатами охраны во время прогулок, всегда находила темы для бесед с ними. Во многих воспоминаниях отмечалось, что ей удавалось легко расположить к себе окружающих, не исключая комиссаров В. С. Панкратова и В. В. Яковлева (К. А. Мячина). В то же время М. Н. умела внушить уважение к себе и при необходимости проявляла смелость и твердый характер. Однажды, после оскорбительного замечания, допущенного охранниками в адрес М. Н. и ее сестры Татианы, она строго отчитала солдат.

17 июля 1918 г. М. Н. вместе с имп. семьей и приближенными была убита сотрудниками Уральской ЧК в подвале дома Ипатьева. Исполнители казни решили тайно захоронить останки убитых в старых рудниковых шахтах урочища Четырех Братьев (Ганина Яма) у дер. Коптяки близ Екатеринбурга. Вероятно, в этот момент тела М. Н. и ее брата Алексия в целях затруднения идентификации были сожжены и погребены отдельно от останков др. членов семьи. В 1991 г. у Коптяков было обнаружено захоронение 9 чел., к-рое исследователи определили как могилу царской семьи и сопровождавших ее лиц. В 1998 г. правительственная комиссия после проведенных экспертиз признала принадлежность *екатеринбургских останков* членам семьи имп. Николая II и ее слуг и приняла решение об их торжественном захоронении в Петропавловском соборе С.-Петербурга. Останки вел. кн. Алексия и М. Н. были признаны необнаруженными. В Петропавловском соборе была установлена плита-кенотаф с именем М. Н. Русская Православная Церковь не смогла принять с абсолютной достоверностью идентификацию останков до разрешения всех сомнений относительно их принадлежности царской семье. В 2007 г. в результате дополнительных поисковых мероприятий под Екатеринбургом были обнаружены останки, отождествленные с М. Н. и вел. кн. Алексием. Работа по их идентификации с участием представителей Церкви продолжается.

Царственные мученики имп. Николай II, имп. Александра, княжны Ольга, Татиана, Мария, цесаревич Алексий и кнж. Анастасия. Икона. 1981 г. (Свято-Троицкий мон-рь в Джорданвилле, США)

Вместе с имп. семьей М. Н. была канонизирована 1 нояб. 1981 г. Архиерейским Собором РПЦЗ. Прославлена в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 685 [Вел. кнж. Марии Николаевны].

Лит.: *Титов И. В.* ОТМА: Неск. слов о вел. княжнах Ольге, Татьяне, Марии и Анастасии Николаевнах // Дворянское собрание. М., 1996. № 4. С. 28–45; Тайны Коптяковской дороги: Мат-лы к рассмотрению вопроса о т. н. Екатеринбургских останках, предположительно принадлежащих к членам царской семьи и верным слугам их. М., 1998; *Александра Феодоровна, мц., имп.* Дивный свет: Дневниковые записи, переписка, жизнеописание / Сост.: мон. Нектария (Мак Лиз). М., 1999. С. 385–395; *Кравцова М. В.* Воспитание детей на примере святых царственных мучеников. М., 2003. С. 45–48; Царские дети / Сост.: Н. К. Бонецкая. М., 2005².

МАРИ́Я НО́ВАЯ [греч. Μαρία ἡ Νέα] († ок. 903), прп. (пам. греч. 16 февр.).

Источник. Житие М. Н. сохранилось в 2 рукописях: Ath. Laura K 81, XIV в., и Vat. gr. 800, XIV или XV в. Дата его составления вызывала разногласия исследователей: одни из них относили создание Жития ко времени вскоре после смерти святой (*Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 565), другие — ко 2-й пол. X в. (*Баласчев.* 1899. С. 205), третьи — к XI в., после смерти в 1025 г. имп. Василия II Болгаробойцы (напр., П. Петерс: ActaSS. 1925. P. 691). Последняя датировка была подробно аргументирована в исследовании А. Лаиу (*Laiou.* 1996. P. 242–245). Житие М. Н. содержит богатый исторический материал, в т. ч. по византийско-болг. войнам, греко-арм. связям, искусствоведению.

Житие. Святая происходила из арм. семьи, переехавшей в К-поль в правление имп. Василия I (867–886). Отец М. Н. был военным, как и ее муж — друнгарий Никифор. М. Н. была образцовой супругой, кроткой и добродетельной. Ее благочестие выражалось не только в молитвах за богослужением и дома, но и в широкой благотворительности. Автор Жития отмечает, что М. Н. относилась к своим слугам не как к рабам, а как к членам семьи. Когда началась война с болг. царем Симеоном (894), муж М. Н. был назначен командиром турмы в г. *Визия* во Фракии. Святая последовала за ним на новое место жительства и там продолжила филантропическую деятельность. Она со смирением и благодарственными молитвами к Создателю перенесла смерть своих 2 малолетних сыновей, и в утешение Бог даровал ей близнецов, один из которых, Ваан, прославился в лике святых (см. в ст. прп. *Марин* (пам. греч. 2 июня)), а другой, Стефан, принял монашество с именем Симеон. Брат и сестра Никифора обвинили М. Н. в расточении имущества и в супружеской измене. Никифор, несмотря на то что М. Н. горячо отрицала свою вину и уверяла, что милостыня служит для спасения не только ее, но и его души, велел держать жену взаперти в спальной комнате. Однажды, разгневанный словами М. Н., которые в искаженном виде пересказали ему недоброжелатели святой, он стал избивать супругу. Пытаясь убежать, М. Н. получила травму головы и через неск. дней скончалась. Во время приготовления ее тела к погребению от него стало исходить благоухание. Когда были открыты сундуки и шкафы М. Н., то оказалось, что она продала все драгоценности и наряды, чтобы выручить средства для помощи нищим, выкупа заключенных и украшения церквей.

Спустя 4 месяца у гробницы М. Н., к-рая находилась в кафедральном соборе Св. Софии в Визии, произошло исцеление бесноватого. Визийский архиеп. Евфимий не верил, что чудеса могут совершаться не только «целомудренными мужами, святыми монахами и мучениками» (*Laiou.* 1996. P. 268), но и замужней женщиной. Но за этим чудом последовали другие, убедившие скептиков (в т. ч. Врисийского еп. Стефана) в святости М. Н. Спустя нек-рое время раскаявшемуся Никифору во сне явилась М. Н. и попросила построить церковь в ее честь. Новый храм был освящен архиеп. Евфимием. Никифор переместил туда мощи М. Н., несмотря на попытки клира Св. Софии воспрепятствовать этому. Чудеса продолжились и на новом месте. Однажды М. Н. явилась иконописцу из Редеста и попросила его написать ее икону и отвезти в Визию.

В Житии рассказывается о захвате Визии после 5-летней осады болг. войском царя Симеона. Все церкви в городе были осквернены, кроме той, где находилась гробница М. Н., т. к. болгары и их царь устрашились вырвавшегося из нее пламени.

Через 25 лет после смерти М. Н., вскоре после того как в 927 г. с болгарами был заключен мир, ее сыновья поместили нетленные мощи в мраморную гробницу. Они наделили церковь имуществом и устроили при ней монастырь. Последняя часть Жития содержит информацию о сыновьях М. Н. и похвалы святой.

О почитании М. Н. неизвестно из других источников, ее память не была включена в визант. Синаксари. Копирование Жития М. Н. в XIV–XV вв. указывает на то, что она оставалась местночтимой святой и в палеологовский период.

Архиеп. Сергий (Спасский) не знал дня памяти М. Н. и поместил ее в своем агиографическом своде под 2 июня, т. к. под этой датой М. Гедеон включил в «Византийский Эортологион» краткое Житие ее сына, прп. Марина (Ваана) (*Γεδεών.* Ἑορτολόγιον. Σ. 110).

Ист.: BHG, N 1164; ActaSS. 1925. Nov. T. 4. P. 692–705; *Τσάμης Δ.* Μητερικόν. Θεσ., 1994. Т. 5. Σ. 330–405; *Laiou A.* Life of Saint Mary the Younger // Holy Women of Byzantium: 10 Saints' Lives in Translation. Wash., 1996. P. 254–289. (Byzantine Saints' Lives in Transl.; 1).

Лит.: *Балабчев Г.* Название: Новые данные для истории греко-болгарских войн при Симеоне // ИРАИК. 1899. Т. 4. С. 189–220; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 165; Т. 3. С. 206–207; *Лопарёв Х. М.* Визант. жития святых VIII–IX вв. // ВВ. 1912. Т. 19. С. 120–122; ActaSS. 1925. Nov. T. 4. P. 690–691; *Peeters P.* Une sainte arménienne oubliée: Sainte Marie la Jeune († 902–903) // *Idem.* RHPhO. 1951. T. 1. P. 129–135; *Бартикян Р. М.* Размышления о Житии св. Марии Новой // Moyen Âge Bulgare: Recueil bulgaro-soviétique rédigé en l'honneur du prof. I. Dujčev. Sofia, 1980. P. 62–64; *K[azhdan] A.* Mary the Younger // ODB. Vol. 2. P. 1310–1311; *Laiou A.* Life of Saint Mary the Younger // Holy Women of Byzantium: 10 Saints' Lives in Translation. Wash., 1996. P. 239–253; DOHD. 1998. P. 67; *Μακάριος Συμωνοπετρίτης, ιερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Τ. 6: Φεβρουάριος. Σ. 187–188.

О. В. Л.

МАРИ́Я ТЮДО́Р [англ. Mary Tudor] (18.02.1516, Гринвич – 17.11.1558, Лондон), королева Англии и Ирландии (с 1553), из династии Тюдоров. Дочь короля Англии *Генриха VIII* и его 1-й жены Екатерины Арагонской (1485–1536), дочери «католических королей» *Фердинанда V(II)* Арагонского и *Изабеллы I* Кастильской. Несмотря на то

Кор. Мария Тюдор. Ок. 1544 г. Мастер Джон (Национальная портретная галерея, Лондон)

что рождение дочери стало разочарованием для Генриха, рассчитывавшего на наследника муж. пола, король был привязан к М. Т., единственному ребенку от 1-го брака, не умершему в младенчестве. На формирование личности М. Т. значительное влияние оказала одна из ее воспитательниц, ревностная католичка Маргарет Пол, графиня Солсбери (1473–1541; в 1886 беатифицирована папой Римским *Львом XIII*). Значительное внимание воспитанию дочери уделяла и Екатерина Арагонская. Она, вероятно, лично учила дочь латыни и даже заказала исп. гуманисту Хуану Луису Вивесу (1492–1540) написать трактат «О воспитании христианки» (De institutione feminae christianae, 1529) и составить программу обучения М. Т. (De ratione studii puerilis, 1523). В рекомендованный Вивесом круг чтения входили Свящ. Писание, труды отцов Церкви, а также нек-рых античных языческих авторов (в т. ч. диалоги Платона), сочинения Т. *Мора* и *Эразма Роттердамского*. В 1525–1527 гг. М. Т. ок. 2 лет жила в Уэльсе, она пользовалась привилегиями, обычно полагавшимися наследнику англ. престола – принцу Уэльскому. Некоторые современники называли М. Т. принцессой Уэльской, хотя официально она не носила такого титула. С рождения М. Т. Генрих VIII рассматривал потенциальный брак дочери как важный инструмент внешней политики. В возрасте 2 лет М. Т. была помолвлена с новорожденным французским дофином Франциском (1518–1536), старшим сыном кор. Франциска I (1515–1547), однако в 1521 г. из-за изменившейся политической обстановки помолвка была разорвана. В следующем году состоялась помолвка М. Т. с ее двоюродным братом Карлом Габсбургом (впосл. император Свящ. Римской империи *Карл V*), однако он в 1526 г. женился на Изабелле Португальской. После этого Генрих VIII и его главный советник кард. Т. Уолси возобновили переговоры о союзе с Францией, в т. ч. о возможном браке М. Т. с самим Франциском I или с его 2-м сыном Генрихом, герцогом Орлеанским (впосл. в 1547–1559 кор. Генрих II).

Охлаждение отношений между Екатериной Арагонской и Генрихом VIII, к-рый в 1527 г. начал требовать развода, явилось потрясением для М. Т., вставшей в этом конфликте на сторону матери. После удаления Екатерины от двора (1531) М. Т. лишили возможности видеться с матерью, что привело к глубокому психологическому кризису и болезни М. Т. После брака Генриха VIII с Анной Болейн (апр. 1533) М. Т. утратила титул принцессы, ее лишили собственного двора и отослали ко двору новорожденной принцессы Елизаветы (впосл. кор. *Елизавета I*). В следующем году М. Т. была объявлена незаконнорожденной. Несмотря на практически полную изоляцию и жестокое обращение со стороны членов семьи Болейн, первоначально

М. Т. отказывалась признавать потерю своего титула и присягать Генриху VIII как главе Церкви Англии. После казни Анны Болейн (19 мая 1536) и опалы принцессы Елизаветы М. Т. при посредничестве 3-й жены Генриха VIII, Джейн Сеймур, примирилась с отцом. Под угрозой казни М. Т. в июне 1536 г. признала незаконность брака Генриха с Екатериной Арагонской, а также Генриха — главой Церкви Англии. М. Т. было позволено вновь иметь собственный двор, осенью 1537 г. она стала крестной матерью своего единокровного брата принца Эдуарда (впосл. кор. *Эдуард VI*). В кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVI в. возникало неск. проектов замужества М. Т. (в т. ч. с нем. князьями-лютеранами), однако они не были реализованы, в т. ч. из-за того, что М. Т. формально оставалась незаконнорожденной. На Рождество Христово 1542 г., в период между казнью 5-й жены Генриха VIII Екатерины Ховард и его браком с Екатериной Парр, М. Т. в ходе придворных празднеств выступала в качестве хозяйки. В частной жизни М. Т. сохранила приверженность католич. обрядам, но воздерживалась от публичного выражения своих религ. взглядов. Она вела светскую жизнь, любила наряды и украшения, вместе с тем интересовалась и трудами гуманистов, в т. ч. нек-рое время участвовала в работе над переводом «Парафраз Нового Завета» Эразма Роттердамского, заказанным кор. Екатериной Парр. Согласно новому закону о престолонаследии (1543, одобрен парламентом в 1544), М. Т. была признана 2-й претенденткой на престол после принца Эдуарда, хотя формально продолжала считаться незаконнорожденной. По завещанию отца М. Т. получила крупные земельные владения в Вост. Англии.

В правление Эдуарда VI (1547–1553) М. Т. выражала несогласие с религ. политикой правительства герц. Сомерсета, выступавшего за отказ от католической обрядности. Она не признала *Акт о единообразии* (1549), к-рым вводилось англикан. богослужение и отвергалась возможность любых изменений в религиозной сфере до достижения совершеннолетия Эдуардом VI. Благодаря вмешательству Карла V М. Т. было позволено в своем доме совершать богослужения по католич. обряду, при этом она открыто демонстрировала негативное отношение к протестантизму. В 1550 г., опасаясь репрессий, М. Т. готовилась бежать на континент, во владения Габсбургов, но в последний момент передумала. В нач. 1553 г. в связи с тяжелой болезнью Эдуарда VI король и его главный советник Джон Дадли, герц. Нортамберленд, начали разрабатывать планы по исключению М. Т. из списка наследников, опасаясь, что она будет стремиться к реставрации католицизма в Англии. Наследницей Эдуарда была объявлена убежденная протестантка леди Джейн Грей (1537–1554), внучка Марии, младшей сестры Генриха VIII. Незадолго до смерти Эдуарда VI (6 июля 1553) герц. Нортамберленд попытался арестовать М. Т., но ей удалось бежать в свои поместья в Вост. Англии, где она начала собирать своих вооруженных сторонников, гл. обр. из числа консервативно настроенного сельского дворянства (джентри). На сторону М. Т. встала и значительная часть аристократии, опасавшаяся чрезмерного усиления влияния герц. Нортамберленда, который выдал леди Джейн Грей замуж за своего сына, Гилдфорда Дадли (21 мая 1553). Джейн Грей была провозглашена королевой 10 июля, в тот же день члены тайного совета получили письма от М. Т. с требованием признать ее законной наследницей престола. После того как герцог Нортамберленд с армией вступил в Вост. Англию, рассчитывая схватить М. Т., оставшиеся в Лондоне члены госсовета во главе с Ф. Толботом, гр. Шрусбери, Дж. Расселом, гр. Бедфордом, У. Гербертом, гр. Пемброком, и Г. Фитцаланом, гр. Эранделом, провозгласили М. Т. королевой. Леди Джейн Грей и герцог Нортамберленд были арестованы, М. Т. 3 авг. торжественно въехала в Лондон.

Одним из первых королевских указов М. Т. был указ об освобождении из заключения убежденных католиков Т. Ховарда, герц. Норфолка, еп. Лондонского Э. Боннера (ок. 1500–1569) и еп. Уинчестерского С. *Гардинера,* который совершил коронацию М. Т. (1 окт. 1553) и был назначен лордом-канцлером. Вместе с тем М. Т. первоначально придерживалась компромиссной политики, в частности согласилась провести похороны Эдуарда VI по протестантскому обряду (8 авг.) и по совету еп. С. Гардинера отказалась от планов полной реституции церковной собственности. Осенью 1553 г. парламентом были приняты законы об отмене религиозных реформ Эдуарда VI, но о полной реставрации католицизма в стране речь еще не шла. Одновременно М. Т., в т. ч. под влиянием своего близкого советника, имперского посла С. Ренара, приняла решение о браке с Филиппом Габсбургом, сыном имп. Карла V (впосл. кор. Испании *Филипп II*). Кандидатура Филиппа вызвала протест значительной части английской знати, а также депутатов палаты общин, что способствовало падению авторитета М. Т. Против этого брака выступали даже некоторые католики (в т. ч. Гардинер), опасавшиеся усиления влияния иностранцев в Англии. В янв. 1554 г. крупный кентский землевладелец сэр Т. Уайетт поднял восстание и в начале февр. подошел к Лондону с 4-тысячной армией. В этих условиях М. Т. отказалась бежать или принимать помощь от Карла V, смогла заручиться поддержкой лондонцев, что позволило подавить восстание. Вскоре после этого (12 февр. 1554) была казнена леди Джейн Грей. Принцессу Елизавету после ареста поместили в Тауэр, но сохранили ей жизнь, поскольку не удалось получить явных доказательств ее связей с лидерами восстания. Весной 1554 г. началась подготовка к суду по обвинению в ереси над руководителями религиозных реформ Эдуарда VI: Т. *Кранмером,* Х. *Латимером* и Н. *Ридли,* арестованными еще осенью 1553 г. по обвинению в гос. измене и уже приговоренных к смертной казни.

В июле 1554 г. Филипп Габсбург прибыл в Англию, 25 июля состоялась свадьба. В нояб. того же года в Англию вернулся ярый сторонник политики Контрреформации кард. Реджиналд Пол (1500–1558), сын Маргарет Пол, воспитательницы М. Т. Кард. Р. Пол был назначен легатом в Англии папой *Юлием III* (1550–1555) еще в сент. 1553 г. В речи перед членами парламента (28 нояб.) он потребовал отмены всех законов о религии, принятых после 1529 г., т. е. восстановления католицизма. Два дня спустя, в праздник апостола Андрея Первозванного (30 нояб.), кард. Р. Пол провел торжественную церемонию примирения Английского королевства с папой Римским. Наиболее сложным оставался вопрос о церковном имуществе, конфискованном в ходе Реформации. Его полная реституция была невы-

годна короне и неизбежно вызвала бы протесты значительной части английского общества. Кард. Р. Пол вынужден был объявить диспенсацию мирянам, которые стали владельцами секуляризованного имущества (24 дек. 1554), после чего в янв. 1555 г. парламент восстановил действовавшее в Англии с XIV в. законодательство против еретиков, с помощью которого правительство М. Т. рассчитывало покончить с протестантизмом. Уже в февр. того же года в соответствии с этими законами были осуждены и сожжены как еретики популярные проповедники Дж. Роджерс (в Лондоне), Л. Сондерс (в Ковентри), Дж. Хупер (в Глостере) и Р. Тейлор (в графстве Суффолк). Наибольший резонанс имели казни епископов Х. Латимера и Н. Ридли (окт. 1555) и архиеп. Кентерберийского Т. Кранмера (март 1556). В общей сложности за время правления М. Т. как еретики были казнены ок. 280 чел. Значительную их часть составляли ремесленники и члены их семей, а также низшее духовенство, преимущественно из юго-зап. Англии (Лондон, графства Кент, Эссекс, Суссекс). Главным сторонником репрессий против протестантов был еп. Э. Боннер, ряд др. видных католиков (в частности, Гардинер и Пол) придерживались более умеренной политики. Роль в репрессиях М. Т. на основании сохранившихся источников установить сложно, за исключением процесса над Кранмером, к к-рому королева испытывала явную вражду со времени его участия в разводе Генриха VIII и Екатерины Арагонской. Во время правления Елизаветы I пострадавшие при М. Т. протестанты начали почитаться как мученики за веру, особенно после публикации «Книги мучеников» Дж. *Фокса* (1563). К XVII в. в протестант. кругах за М. Т. закрепилось прозвище Кровавая.

Наряду с репрессиями лидеры католич. партии предпринимали и др. меры по восстановлению католич. церковных структур. В дек. 1555 – февр. 1556 г. Кард. Р. Пол как папский легат созвал в Кентербери церковный Собор, на к-ром обсуждались меры по повышению уровня образования и улучшению морального облика духовенства, в частности были приняты решения о создании семинарии в каждом диоцезе, а также о подготовке образцовых проповедей. В конце нояб. 1555 г. Пол был избран архиепископом Кентерберийским (рукоположен 22 марта 1556). Несмотря на усилия Пола, сохранявшего полномочия папского легата до апр. 1557 г., и М. Т. по возрождению монашеской жизни в Англии, было восстановлено лишь 6 монашеских общин (все в Лондоне или его окрестностях): Вестминстерское аббатство, при Генрихе VIII превращенное в собор, общины бригиттинок Сайон-Абби (графство Мидлсекс), францисканцев-обсервантов в Гринвиче, картузианцев Шин в Ричмонде, доминиканок в Дартфорде, а также создан конвент доминиканцев в Лондоне, где большинство составляли монахи из Нидерландов и Испании.

Важнейшей заботой М. Т. было рождение наследника. Осенью 1555 г. у нее появились признаки беременности, однако к лету следующего года выяснилось, что она ложная. Филипп II, унаследовавший испанский престол после отречения Карла V (16 янв. 1556), в нач. авг. 1556 г. уехал из Англии, по-видимому, так и не дождавшись наследника, т. к. М. Т. к тому времени исполнилось уже 40 лет. В сент. 1556 г. он возобновил военные действия против Франции и ее союзников. Большинство советников М. Т. были против втягивания Англии в войну, ссылаясь на тяжелое состояние гос. финансов, череду неурожаев и негативные настроения в обществе. В марте 1557 г. Филипп вернулся в Англию, чтобы убедить М. Т. в необходимости начала военных действий. Ему помогла авантюра английского протестанта-эмигранта Т. Стаффорда, который при поддержке франц. правительства высадился с небольшим отрядом в Скарборо (Сев. Йоркшир), но был быстро разбит и взят в плен. Это стало поводом для начала войны Англии против Франции (7 июня 1557). После первых успехов ход войны оказался неудачным для Англии, и в янв. 1558 г. французы захватили Кале — последнее англ. владение на континенте.

Внешнеполитические неудачи, которые усугубила еще одна ложная беременность, подорвали здоровье М. Т. К осени 1558 г. стало ясно, что наследницей М. Т. может быть только Елизавета. На нее начала делать ставку и испан. партия при англ. дворе, чтобы не допустить на англ. трон Марию Стюарт, жену франц. дофина Франциска (в 1559–1560 кор. Франциск II). М. Т. с недоверием относилась к Елизавете, но 6 нояб. 1558 г. все же объявила ее наследницей трона и через несколько дней скончалась (возможно, от рака). Вечером того же дня после тяжелого воспаления легких умер и архиеп. Р. Пол. М. Т. похоронили вопреки ее завещанию (она желала быть погребенной рядом с матерью, в Питерборо) в Вестминстерском аббатстве (14 дек.). Впоследствии в этой же могиле похоронили и Елизавету I.

В изображении протестант. авторов правление М. Т. представляло собой череду кровавых преступлений и политических неудач, этой т. зр. придерживались большинство историков до XX в. Совр. исследователи предлагают более взвешенный подход к личности М. Т. и ее политике: в частности, отмечают, что во время ее правления были начаты эффективные финансовая, таможенная и военная реформы, принимались меры по развитию торговли и мореплавания (в т. ч. основание в 1555 Московской компании). Эти начинания в значительной мере продолжила Елизавета I.

Лит.: *Harbison E. H.* Rival Ambassadors at the Court of Queen Mary. Princeton, 1940; *Loades D. M.* The Reign of Mary Tudor: Politics, Government and Religion in England, 1553–1558. L., 1991²; *Elton G. R.* England under the Tudors. L., 1997³; *Prescott H. F. M.* Mary Tudor. L., 2003²; *Duffy E.* The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England. New Haven; L., 2005²; *idem.* Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor. New Haven; L., 2009²; *Whitelock A.* Mary Tudor: England's First Queen. L., 2009.

С. Г. Мереминский

МАРИ́Я ФЕО́ДОРОВНА Романова (урожд. принцесса София Мария Доротея Августа Луиза Вюртембергская; 14.10.1759, Штеттин, Пруссия (ныне Шецин, Польша) – 24.10.1828, С.-Петербург), имп., супруга имп. *Павла I Петровича,* мать императоров *Александра I Павловича* и *Николая I Павловича,* благотворительница. Возглавляла ряд воспитательных, медицинских и благотворительных учреждений, впосл. объединенных в общее Ведомство учреждений императрицы Марии (ВУИМ). С именем М. Ф. связаны преобразование жен. уч-щ, становление института акушерства, учреждение «вдовьих домов» и развитие «Императорского человеколюбивого общества».

Отцом принцессы Софии Доротеи был Фридрих II Евгений, наследный герц. Вюртембергский, матерью — Фредерика София Доротея, дочь маркграфа Бранденбург-Шведтского, племянница прусского кор. Фридриха II. В 1776 г. имп. *Екатерина II Алексеевна* выбрала принцессу Софию Доротею в качестве 2-й супруги для своего сына, цесаревича Павла Петровича. Фридрих II со своей стороны также способствовал заключению этого брачного союза. 31 авг. 1776 г. принцесса Вюртембергская приехала в С.-Петербург. По приезде она начала изучать правосл. веру под рук. архиеп. Московского *Платона (Левшина)*. 14 сент. состоялся ее переход в Православие с наречением имени Мария Феодоровна. На следующий день было торжественно отпраздновано обручение, а 26 сент. состоялось бракосочетание. Эти церемонии проходили по благословению архиеп. Новгородского и С.-Петербургского *Гавриила (Петрова)*. За годы супружества у Павла Петровича и М. Ф. родились 10 детей: Александр (1777–1825), Константин (1779–1831), Александра (1783–1801), Елена (1784–1803), Мария (1786–1859), Екатерина (1788–1819), Ольга (1792–1795), Анна (1795–1865), Николай (1796–1855), Михаил (1798–1849). М. Ф. называли «Матерью династии».

Пока на престоле находилась имп. Екатерина II, М. Ф. вместе с мужем много времени проводила в Павловске и Гатчине. Энергичная М. Ф. обустроила загородные резиденции на свой вкус, вела хозяйство, занималась рукоделием, резьбой по кости и дереву, живописью, музыкой и лит-рой. К Екатерине II М. Ф. относилась с подчеркнутым уважением, в переписке называла «любезнейшей матушкой» и в соответствии с пожеланием вел. кн. Павла Петровича никогда не перечила ей (хотя Екатерина II не разрешила невестке воспитывать ее первенца Александра, а затем и 2-го сына — Константина). Быстро усвоила М. Ф. и другие советы мужа: соблюдать русские традиции, быть приветливой и ровной в обхождении с окружающими, четко соблюдать распорядок дня, не участвовать ни в каких дворцовых интригах, свободное время посвящать саморазвитию. В 1781–1782 гг. великокняжеская чета путешествовала по странам Европы (Австрия, Италия, Франция, Нидерланды, Швейцария) под именем графа и графини Северных (du Nord). М. Ф. смогла встретиться со своими многочисленными родственниками, в судьбах к-рых всегда принимала участие.

Имп. Мария Феодоровна. Портрет. Рубеж XVIII и XIX вв. (частное собрание)

6 нояб. 1796 г. скончалась имп. Екатерина II, и власть перешла к Павлу I. 5 апр. 1797 г., в первый день Пасхи, в Успенском соборе Московского Кремля состоялась торжественная церемония коронации, причем впервые в истории Российской империи совместно с императором короновалась и его супруга. Став императрицей, М. Ф. полностью посвятила себя делам благотворительности. Постепенно под ее покровительством оказался целый ряд учреждений, составивших впосл. ВУИМ.

12 нояб. 1796 г. М. Ф. возглавила Воспитательное об-во благородных девиц (Смольный ин-т), занявшись преобразованием его устройства, что привело к изменению порядка приема, длительности обучения и набора обязательных для изучения дисциплин. 2 мая 1797 г. по высочайшему указу Павла I в ведение императрицы поступили также С.-Петербургский и Московский воспитательные дома, Сохранная и Ссудная казны, коммерческое уч-ще. Эту дату принято считать важной вехой в деятельности ВУИМ. М. Ф. лично занималась всеми вопросами, связанными с работой подведомственных ей учреждений. Ее заботы в первую очередь были направлены на уменьшение катастрофической смертности детей. Коммерческое уч-ще было обновлено и переведено в С.-Петербург, а вместо него в Москве учреждено новое. Реорганизации подверглись опекунские советы, объединявшие действия благотворительных учреждений и контролировавшие их работу. Теперь члены совета, называемые почетными опекунами, избирались по непосредственному монаршему усмотрению из знатных лиц и работали без к.-л. вознаграждения. В их новые обязанности входило заведование отдельными учреждениями или их подразделениями. По части финансов М. Ф. выявила упущения со стороны лиц, распоряжавшихся деньгами Сохранной и Ссудной казны, что привело к увеличению доходов; она регулярно вносила крупные пожертвования и находила благотворителей среди дворян.

В 1797 г. к уже имевшимся учреждениям добавились открытые по инициативе М. Ф. уч-ще для сирот из детей ремесленников, мещан и разночинцев (на 40, потом 50 чел.), родильный госпиталь (на 20 женщин) и ин-т повивального искусства (на 22 воспитанницы). С 1798 по 1802 г. увеличилось число жен. учебно-воспитательных учреждений. В основном на личные средства императрицы были основаны уч-ща ордена св. Екатерины (в С.-Петербурге — в 1798, в Москве — в 1803). В последующие годы данная практика распространилась и на др. города империи. За образец учебного заведения был взят Смольный ин-т. Из его устава заимствовали мн. пункты, относящиеся к учебной, воспитательной и хозяйственной практике.

Благотворительная деятельность М. Ф. включала регулярную раздачу милостыни беднейшим жителям С.-Петербурга и Москвы. «Я знаю и чувствую, что лучшая благодарность, которую мы можем показать Богу, в том состоит, чтоб бедным помогать»,— писала она Московскому митр. Платону (Левшину). В др. письме она просила митр. Платона поручить приходским священникам «уговаривать жен несчастнородивших и лишившихся вскоре после родов детей своих, чтобы являлись в воспитательный дом для определения в кормилицы или для взятия к себе в дом на воспитание детей, и о таковых желающих немедленно б давали знать священники к главному того дома надзирателю, за что производиться будет помянутым женщинам весьма выгодная по состоянию их плата» (Из писем

имп. *Марии Феодоровны* к митр. Платону. 1887. С. 283–285).

В свою очередь митр. Платон обратился за помощью к М. Ф., когда попал в немилость к имп. Павлу I из-за того, что не исполнил высочайшего повеления незамедлительно приехать в С.-Петербург. Отправив объяснительное письмо Павлу I, митрополит одновременно просил императрицу ходатайствовать о нем перед императором (Письма митр. Платона... 1895. С. 19). Через некоторое время дело было улажено и имп. Павел I встретился с митр. Платоном в Москве.

Будучи заступницей перед вспыльчивым супругом за других, М. Ф. часто сама страдала от его непредсказуемого нрава. Ни ее покорность, ни предусмотрительность не были гарантами спокойной супружеской жизни. Гибель в 1801 г. имп. Павла I, совпавшая с вестью о преждевременной кончине дочери Александры во время тяжелых родов, стала для императрицы суровым испытанием.

М. Ф. вскоре после восшествия на престол сына Александра попыталась расширить сферу своего влияния. Сохранившиеся письма, адресованные имп. Александру I от «нежнейшей из матерей», содержат четко сформулированные тезисы по мн. насущным внутри- и внешнеполитическим вопросам. Стать советчицей сыну в деле управления страной М. Ф. не удалось, но она принимала деятельное участие в судьбах дочерей и по своему усмотрению определяла на службу младших сыновей. Кроме того, будучи вдовствующей императрицей, М. Ф. смогла сохранить за собой основные привилегии действующей императрицы. В ее распоряжении был собственный двор во главе с обер-шталмейстером С. И. Мухановым, она продолжала получать ежегодные выплаты из царской казны в размере 1 млн р. Основная часть из этих денег выделялась на финансирование благотворительных организаций. «В отношении благотворительности, императрицу можно было назвать ненасытимою. Она была просвещенной покровительницей всех сословий и матерью всем несчастным и неимущим» (*Хилкова*. 1873). Количество подведомственных М. Ф. учреждений все время увеличивалось. Главным помощником по ведению дел в 1801 г. стал Г. И. Вилламов, корреспонденцией занимались секретари Н. П. Новосильцов и Д. А. Хилков. С 1805 г. один день в неделю был предназначен для словесных докладов почетных опекунов.

В 1801 г. под начало М. Ф. поступило 1-е медицинское учреждение — больница им. имп. Павла I (Павловская больница). В том же году по ее указанию была введена практика прививок от оспы в воспитательных домах, в Москве открыт ин-т повивального искусства на 10 воспитанниц, в окт. 1802 г. в Гатчине — дом призрения на 80 мест. В 1805 г. в С.-Петербурге и в 1806 г. в Москве были основаны 2 больницы для бедных, каждая на 200 мест, названные Мариинскими, а также «вдовьи дома», или богадельни для вдов военных и гражданских чиновников (позднее императрица стала выбирать из их числа особо «сердобольных вдов», к-рые помогали в уходе за больными). В 1805 г. при Московском воспитательном доме начал работать родильный госпиталь на 20 кроватей. В 1806 г. в Павловске открылось 1-е опытное уч-ще для глухонемых на 12 чел., а затем и заведение для слепых на 50 чел.

Интерьер ц. ап. Павла при Мариинской больнице в С.-Петербурге. Фотография. Кон. XIX в.

В 1807 г. в соответствии с распоряжением имп. Александра I, довольного результатами деятельности матери по развитию жен. образования, в ведение М. Ф. поступило новооткрытое девичье отд-ние Императорского военно-сиротского дома, переименованное в дальнейшем в Павловский ин-т. По личной просьбе М. Ф. митр. С.-Петербургский и Новгородский *Амвросий (Подобедов)* назначал для подведомственных ей учреждений законоучителей и наставников из способных студентов СПбДА. Высоко оценив помощь митр. Амвросия, М. Ф. наградила его золотой табакеркой и медалью с надписью на латыни: «С благодарностью от Августейшей Русской Императрицы». Еще одним знаком особого внимания была преподнесенная митрополиту коллекция фамильных портретов-медальонов, вырезанных самой императрицей.

Увеличивая число находившихся под ее началом учреждений, М. Ф. не переставала контролировать уже имеющиеся: занималась вопросами расширения помещений, роста финансирования, повышения квалификации работников, внедрения новых достижений и т. д. При этом М. Ф. стремилась закреплять положительные результаты. Успех работающего в Павловске уч-ща для глухонемых привел к тому, что в 1810 г. оно было переведено в С.-Петербург с увеличением количества мест в нем в 2 раза. Для обучения глухонемых из Парижа был выписан ученик известного специалиста в этой области аббата Р. А. Сикара. В 1811 г. в С.-Петербурге открылось уч-ще повивального искусства на 30 воспитанниц с целью распространить этот опыт на губ. города.

Во время *Отечественной войны 1812 г.* М. Ф. занималась помощью раненым офицерам, определяя их в больницы и назначая пособия на содержание. При приближении неприятеля к Москве по распоряжению вдовствующей императрицы находящиеся под ее покровительством учреждения были временно переведены в Казань. После освобождения Москвы М. Ф. активно участвовала в восстановлении нормальной жизни города. Н. М. *Карамзин* писал вдовствующей императрице в сент. 1813 г. о том, как «Москва среди ужасных развалин веселится нашими победами» (Н. М. Карамзин в переписке с имп. Марией Феодоровной. 1898. С. 32).

С 1815 г. М. Ф. занялась реорганизацией подведомственных ей учреждений: утвердила новые штаты воспитательных домов, увеличила жалованье чиновникам за выслугу лет, дополнила правила финансирования и т. д. В 1816 г. в Павловске по

задумке М. Ф. было учреждено уч-ще садоводства и ботаники на 12 чел. В 1816–1817 гг. вдовствующая императрица приняла под свое покровительство Голицынскую больницу и Харьковский ин-т благородных девиц. В 1820 и 1823 гг. были учреждены 2 уч-ща для солдатских дочерей, еще через неск. лет появились аналогичные училища для дочерей нижних чинов Морского ведомства в Севастополе и Николаеве. В 1824 г. М. Ф. оказала необходимую помощь лицам, пострадавшим от наводнения в С.-Петербурге, в 1825 г.— помещикам зап. губерний, понесшим убытки в результате неурожаев. Многое

Мариинская больница в Москве. 1806 г. Архитекторы И. Д. Жилярди и А. А. Михайлов. Фотография. Нач. XX в.

делала М. Ф. и для развития учрежденного Александром I «Императорского человеколюбивого общества», привлекая добровольные частные пожертвования в целях оказания помощи нуждающимся.

Одна из главных заслуг М. Ф. состояла в том, что она не только поощряла всестороннее развитие вверенных ей учреждений, но и смогла обеспечить их капиталом. Беря под свое покровительство новое учреждение, М. Ф. устанавливала ежегодную сумму выплат из своей казны для обеспечения его функционирования: 15 тыс. р. для Смольного ин-та, 9 тыс. р. в пользу С.-Петербургского и Московского воспитательных домов, по 1,5 тыс.— на «вдовьи дома» и т. д. Одна часть этих средств расходовалась на текущие нужды, другая часть, дополняемая регулярными пожертвованиями, становилась основой неприкосновенного капитала. На 1812 г. в общем обороте казны находилось более 100 млн р., «кассетный капитал» Смольного института достиг 1,3 млн р. Сравнительные ведомости состояния воспитательных домов в 1797 и 1824 гг. показывают увеличение общего количества принятых детей в 3 раза и большой рост денежных средств (с 6,8 до 27 тыс. р.). Генеральный оборот капиталов увеличился с 13 до 435 млн р., годовой оборот наличных денег — с 6 до 295 млн р. (ГАРФ. Ф. 728. Оп. 1. Д. 1185).

Всецело посвящая себя делу благотворительности, М. Ф. не забывала и о своих материнских обязанностях, связанных с задачей сохранения правящей династии. М. Ф. стала своего рода гарантом выполнения нового закона о престолонаследии, принятого имп. Павлом I при ее содействии. Согласно этому закону, престол переходил старшему в роде по муж. линии. Поскольку старший сын Александр I был бездетным, а 2-й сын Константин подписал тайное отречение от престола, следующим преемником самодержавия должен был стать 3-й сын, Николай. В 1814–1815 гг. М. Ф. позаботилась о том, чтобы подыскать ему достойную партию. Невестой фактического наследника рус. престола стала принцесса Фридерика Луиза Шарлотта Вильгельмина, дочь прусского кор. Фридриха Вильгельма III, в крещении вел. кнг. Александра Феодоровна. «Я нашла вдовствующую Государыню гораздо моложе, стройнее и лучше сохранившеюся, нежели привыкла видеть женщин лет под 60»,— записала юная Александра Феодоровна свое первое впечатление от знакомства с М. Ф. в 1817 г. В апр. 1818 г. род. первенец великокняжеской четы, названный Александром (буд. имп. *Александр II Николаевич*). В мае 1818 г. в благодарность за рождение внука М. Ф. совершила паломничество в *Троице-Сергиеву лавру,* Переславль-Залесский и Ростов Великий. Вера в Промысл Божий помогла М. Ф. пережить и насыщенный событиями дек. 1825 г.: весть о смерти Александра I, спровоцированное «переприсягой» восстание декабристов и долгожданное вступление на престол имп. Николая I.

С годами М. Ф. не утратила своей кипучей энергии. Принимая в авг.— сент. 1826 г. участие в торжествах по случаю коронации Николая I, М. Ф. одновременно занималась вопросами, относящимися к деятельности подведомственных ей московских учреждений, вникая во все детали. Письмо от 25 сент. 1826 г., адресованное кн. С. И. Гагарину, председателю Московского об-ва сельского хозяйства, с просьбой проконтролировать ведение нек-рых дел и подробными к тому указаниями, М. Ф. завершала словами: «...вы видели уже на опыте, что в отношении к учреждениям, состоящим под моим начальством, никакие подробности не почитаются мною слишком маловажными и что внимание мое на все простирается» (Письма... к кн. С. И. Гагарину. 1869. Стб. 6).

В 1828 г. по просьбе имп. Николая I М. Ф. взяла под свое покровительство нек-рые заведения приказов общественного призрения — городскую Обуховскую больницу с домом умалишенных, городскую богадельню, сиротский дом и др. Последние полгода жизни вдовствующей императрицы были омрачены началом новой русско-тур. войны. За неск. дней до кончины М. Ф. распорядилась выделить из своих средств 15 тыс. р. на реабилитацию выходящих из госпиталей раненых офицеров и нижних чинов.

Митр. Московский свт. *Филарет (Дроздов)* свидетельствовал о праведной кончине М. Ф., которая была погребена в Петропавловском соборе С.-Петербурга 9 нояб. 1828 г. (*Корсунский.* 1894. С. 463). Многолетний труд М. Ф. на поприще благотворительности высоко оценили современники: Г. Р. *Державин* называл ее «посланницей и другом небес»; С. Н. Глинка — «венценосной матерью вдов и сирот»; В. А. *Жуковский* посвятил ей строки «Благодарим! Благодарим / Тебя за жизнь Твою меж нами...»; И. А. Крылов в басне «Василек» сравнил императрицу с солнцем, а министр просвещения С. С. Уваров утверждал, что «государство было равно ее семейством». На страницах ж. «Современник» М. Ф. была названа «Министром Благотворительности». «В духе истинно-христианском она образовала царство любви, которая в каждом сердце составляла одно главное побуждение»,— писал А. С. *Пушкин,* подводя итог попечительской деятельности М. Ф.

В духовном завещании М. Ф. подробно обозначила порядок наследования всего своего имущества, выразила благодарность помощникам и привела детальные инструкции по ведению дел после своей смерти. По указу имп. Николая I от 26 окт. 1828 г., управление подотчетными М. Ф. учреждениями (39 на момент кончины императрицы) сосредоточилось в IV Отделении Собственной его императорского величества канцелярии. ВУИМ и после смерти его основательницы продолжило заниматься решением гос. задач в области социальной политики под покровительством высочайших особ Императорского дома.

В память о М. Ф. Николай I утвердил «Мариинский знак отличия беспорочной службы». Ее имя было присвоено нескольким благотворительным учреждениям, Мариинскому каналу (часть совр. Мариинской водной системы) и станице Марьянской на Кубани (ныне Краснодарский край). В Павловске в кон. XVIII в. был построен 2-этажный замок Мариенталь, а в 1913 г. появился павильон со статуей М. Ф. («павильон Росси»). В Гатчине сохранился район под названием Мариенбург. Мариинская водная система названа в честь М. Ф. (с 1964, после реконструкции,— Волго-Балтийский водный путь).

Арх.: ГАРФ. Ф. 663. Мария Феодоровна. Оп. 1; Ф. 728. Собр. Зимнего дворца. Оп. 1. Ист.: Письма государыни имп. *Марии Федоровны* к кн. С. И. Гагарину: 1826 г. / Сообщ.: М. С. Бутурлина // РА. 1868. Т. 6. № 1. Стб. 1–24; Завещание имп. *Марии Феодоровны*, 1 нояб. 1826 г. // РС. 1882. Т. 33. № 1. С. 87–132; Письма государыни имп. *Марии Федоровны* к почетному опекуну кн. С. М. Голицыну, 1811–1828. М., 1885; Из писем имп. *Марии Федоровны* к Московскому митр. Платону // РА. 1887. Т. 25. № 7. Стб. 279–287; Письма *митр. Платона* к Высочайшим особам / Предисл. и примеч.: С. Д. Муретов. М., 1895; Письмо в бозе почиющей государыни имп. *Марии Федоровны*, августейшей основательницы С.-Петербургского училища глухонемых, к аббату Сикару в Париж. СПб., 1895; Инструкция вел. кн. Павла Петровича вел. кнг. Марии Феодоровне (1776 г.) / Сообщ.: Е. Шумигорский // РС. 1898. Т. 93. № 2. С. 247–261; Н. М. Карамзин в переписке с имп. Марией Феодоровной // Там же. Т. 96. № 10. С. 31–40; Письма имп. *Марии Федоровны* к имп. Александру I // РА. 1911. Т. 49. № 1. С. 129–172; Страницы дневников имп. *Марии Федоровны*. 1825–1826 // Николай I: Муж, отец, император. М., 2000. С. 125–137.

Лит.: *Лобанов М. Е.* Элегия на кончину государыни имп. Марии Феодоровны. СПб., 1828; *Данилевский Н. В.* Описание добродетельной жизни и кончины государыни имп. Марии Феодоровны, в Бозе почившей. М., 1829; Жизнь в Бозе почиющей государыни имп. Марии Феодоровны. М., 1829. 2 ч.; *Наумов И. М.* Чувствования верноподданного при погребении тела покойной государыни имп. Марии Феодоровны. СПб., 1830; *Энгельгардт Е. А.* Имп. Мария Феодоровна в богоугодных ее заведениях. СПб., 1832; *Ширинский-Шихматов П. А.* Похвальное слово имп. Марии Феодоровне. СПб., 1833; *Вилламов Г. И.* Хронологическое начертание деяний блаженной памяти государыни имп. Марии Феодоровны. СПб., 1836; Имп. Мария // Современник. СПб., 1836. № 1. С. 4–13; *Макарий (Миролюбов), архиеп.* Сказание о жизни и трудах преосв. Гавриила, митр. Новгородского и С.-Петербургского. СПб., 1857; *Уваров С. С.* Дань памяти имп. Марии. СПб., 1866; *Куприянов И. К.* Краткий очерк жизни ЕИВ блаженной памяти государыни имп. Марии Феодоровны. СПб., 1869; *Хилкова Е. Г.* Воспоминание об имп. Марии Феодоровне // РА. 1873. Т. 11. № 7. Стб. 1121–1130; *Гашар Л.-П.* Граф и графиня Северные в Нидерландах // Там же. 1876. Т. 14. № 5. С. 45–52; Из записок *М. С. Мухановой*, фрейлины высочайшего двора. М., 1878; *Селезнев И. Я.* 50-летие IV отд. Собственной ЕИВ Канцелярии (1828–1878): Хроника ведомства учреждений имп. Марии. СПб., 1878; *Трефолев Л. Н.* Путешествие имп. Марии Федоровны в Ростов Великий в 1818 г. Ярославль, 1889; *Бюлер Ф. А., Тимощук В. В.* Имп. Мария Феодоровна в ее заботах о Смольном монастыре: 1797–1802 // РС. 1890. Т. 65. № 3. С. 809–832; *Шумигорский Е. С.* Имп. Мария Феодоровна: 1759–1828. М., 1890; *он же.* Ведомство учреждений имп. Марии: (1797–1897). СПб., 1897; *Корсунский И. Н.* Свт. Филарет, митр. Московский: Его жизнь и деятельность на Моск. кафедре по его проповедям, в связи с событиями и обстоятельствами того времени (1821–1867 гг.). Х., 1894; *Модзалевский Л. Н.* Имп. Мария Феодоровна и ее первый жен. ин-т. СПб., 1894; Ист. очерк 100-летней деятельности С.-Петербургского училища ордена св. Екатерины. СПб., 1902; *Магнитский В. К., прот.* Платон II (Левшин), митр. Московский: Кр. очерк его жизни и деятельности. Каз., 1912; *Черкинская Н. В.* Имп. Мария Федоровна и ее просветительно-благотворительная деятельность // Соц. работа в России: Прошлое и настоящее: Сб. ст. и мат-лов. М.; Ставрополь, 1998. С. 152–163; *Чижова И. Б.* Имп. Мария Федоровна. СПб., 2001; С. 125–137; *Гаврюшин С. И.* Имп. Мария Федоровна и ее деятельность по созданию системы благотворительных учреждений в России // Женщина в рос. обществе. Иваново, 2002. № 1. С. 39–53; *Рожинцев А. Ю.* О наградах и отличиях, дарованных митр. Амвросию (Подобедову) Августейшей Фамилией Дома Романовых // Митр. С.-Петербургский и Новгородский Амвросий (Подобедов), 1742–1818: Мат-лы науч. конф. М., 2010. С. 100–117.

С. А. Лиманова

МАРИ́Я ФЕО́ДОРОВНА Романова (14.11.1847, Копенгаген, Дания – 13.10.1928, замок Видёре близ Клампенборга, Дания), имп., супруга имп. *Александра III Александровича*, мать имп. страстотерпца *Николая II Александровича*, благотворительница. Возглавляла 3 крупных филантропических учреждения: Ведомство учреждений имп. Марии

Имп. Мария Феодоровна. Фотография. 1883 г.

(ВУИМ) (1880–1917), Российское об-во Красного Креста (1877–1917), Об-во спасения на водах (1873–1917).

Мария София Фредерика Дагмар род. в семье принца Глюксбургского (впосл. король Дании Кристиан IX из династии Глюксбургов) и его супруги Луизы Гессен-Кассельской. В семье было еще 5 детей, в т. ч. Фредерик (1843–1912, кор. Дании Фредерик VIII в 1906–1912), Георг (1845–1913, кор. Греции Георг I в 1863–1913), Александра (1844–1925, с 1863 замужем за кор. Великобритании Эдуардом VII), Тира (1853–1933), Вальдемар (1858–1939).

20 сент. 1864 г. принцесса Дагмар была помолвлена с наследником русского престола цесаревичем Николаем Александровичем. Однако уже в окт. наследник заболел и 12 апр. 1865 г. скончался в Ницце. Когда цесаревич был уже при смерти, в Ниццу прибыли его брат Александр Александрович и принцесса Дагмар, вызванные для последнего прощания. По дороге домой цесаревич Александр с родителями и принцесса Дагмар остановились в Югенхайме (Германия). Там общее горе сблизило Дагмар и Александра. В мае 1865 г. цесаревич Александр записал в дневнике: «Грустно было покидать милый Югенхайм, где так приятно живется, и в особенности было хорошо, когда была там с нами милая душка Дагмар; когда-то мы ее увидим, неужели она не приедет сюда? Можно сказать, что вся Россия ее полюбила и считает ее Русскою» (цит. по: *Боханов*. 2013. С. 64). 17 июня 1866 г. в Копенгагене состоялась помолвка; 14 сент. того же года принцесса Дагмар прибыла

в Россию, 12 окт. приняла Православие через миропомазание, получив новые имя и титул — вел. княгиня Мария Феодоровна. 28 окт. 1866 г. состоялось бракосочетание М. Ф. с вел. кн. Александром Александровичем (с марта 1881 имп. Александр III). М. Ф. была тепло принята русским обществом. «Августейшая молодая чета отличалась чарующей простотой и обходительностью»,— писал современник, полковник А. А. Берс (цит. по: Там же. С. 7). Супружеская жизнь М. Ф. и Александра III в целом была счастливой. Супруги с нежностью относились друг к другу, о чем свидетельствуют и страницы их писем. За 16 лет в семье родилось 6 детей: Николай (1868–1918), Александр (1869–1870), Георгий (1871–1899), Ксения (1875–1960), Михаил (1878–1918), Ольга (1882–1960).

В истории России М. Ф. известна как общественный деятель, руководитель ряда благотворительных учреждений. Сразу по приезде в Россию в 1866 г. она включилась в работу Ведомства учреждений имп. Марии, которое тогда возглавляла имп. Мария Александровна (супруга Александра II). Общество было образовано в 1797 г., когда московский и с.-петербургский воспитательные дома перешли под личное покровительство супруги имп. *Павла I Петровича* Марии Феодоровны. Это была одна из крупнейших и старейших благотворительных орг-ций в России под покровительством императриц: Александры Феодоровны, Марии Александровны, а после ее смерти — М. Ф. Об-во заботилось о сиротах, опекало ин-ты благородных девиц, оказывало помощь проживавшим в богадельнях, позднее — калекам, старикам, неимущим, к-рым предоставляло пропитание, жилье, выдавало денежные пособия или вносило плату за обучение и лечение. После смерти имп. Марии Александровны имп. Александр II 22 мая 1880 г. издал манифест, обращенный к цесаревне М. Ф., который гласил: «Мы исполняем сердечный долг в отношении всех учреждений Императрицы Марии, вверяя их Вашему Высочеству... Мы питаем твердую уверенность, что непосредственное Ваше покровительство послужит для означенных учреждений залогом преуспеяния и дальнейшего развития на пользу дорогого Отечества» (ГАРФ. Ф. 642. Оп. 1. Д. 198. Л. 1–3). 29 мая 1880 г. был издан Рескрипт о назначении цесаревны управляющей Ведомством учреждений имп. Марии.

Встав во главе ВУИМ, М. Ф. прежде всего обратила внимание на проблему беспризорных детей и детей-сирот. Помощь детям стала приоритетной в деятельности ведомства и развивалась в 2 направлениях — призрение младенцев в воспитательных домах и забота о подопечных в возрасте от 2 до 18 лет в детских приютах. По инициативе М. Ф. осуществлялась децентрализация системы воспитательных домов для новорожденных сирот. В нач. 80-х гг. XIX в. воспитательные дома в Российской империи существовали только в Москве и С.-Петербурге. В 1891 г. в память 25-летнего юбилея бракосочетания имп. Александра III и М. Ф. были открыты т. н. серебряные приюты «Ясли» в неск. губернских и уездных городах: Вологде, Полтаве, Екатеринославе, Петрозаводске, Риге, Томске, Рыбинске, Моршанске, Керчи, Таганроге. Так, 28 окт. 1891 г. в Вологде, на Златоустинской набережной (ныне — набережная 6-й Армии), в каменном здании, пожертвованном купцом Т. Е. Колесниковым, был открыт приют для 200 младенцев. Приют существовал на пособия от земства и пожертвования частных лиц. В 1898 г. его капитал составлял более 30 тыс. р.

В 1891 г. по инициативе императрицы было принято новое «Положение о детских приютах Ведомства учреждений императрицы Марии», упорядочивавшее их открытие и финансирование. Новое положение создавало благоприятные условия для привлечения капиталов частных лиц к благотворительной деятельности: устройству обездоленных детей, увеличению количества приютов в России, к-рые создавались в каждом губернском и во мн. уездных городах. Если в кон. 80-х гг. XIX в. в ВУИМ было только 129 детских приютов, в т. ч. 23 в столице и 13 в Москве, то к янв. 1901 г. общее число всех учреждений ВУИМ, относящихся к отделению детских приютов, составило 428, из к-рых в Москве и С.-Петербурге было 219; только за 1900 г. возникло 85 новых учреждений.

Особое внимание М. Ф. уделяла развитию образования женщин. В 1882 г. по ее инициативе были открыты первые жен. училища для малообеспеченных девушек-горожанок всех сословий и вероисповеданий, чьи родители не располагали средствами для предоставления детям образования в гимназии. В честь основательницы эти уч-ща назывались Мариинскими; они служили переходной ступенью между начальными школами и средними женскими заведениями и имели целью предоставлять как общее среднее образование, так и обучение профессии, напр. рукоделию. В течение 4 лет девушки изучали Закон Божий, русский язык, арифметику, отечественную историю и географию, естествознание, чистописание, рисование, пение. Каждая выпускница должна была к концу обучения уметь сшить для себя все необходимое. К 1897 г. в России существовало более 70 Мариинских уч-щ, где ежегодно обучались более 6 тыс. девушек.

Число заведений ВУИМ постоянно увеличивалось. В 1880 г., когда М. Ф. приняла на себя управление Ведомством, учреждений было 459, а к 1902 г.— более 1 тыс. К янв. 1905 г. сумма капиталов составляла более 128 млн р., а ежегодный бюджет в нач. XX в. исчислялся 24 млн р. Благодаря инициативе и настойчивости М. Ф. было проведено обновление Правил налогового сбора в пользу воспитательных домов (такой сбор существовал с 1763). С 20 окт. 1892 г. со всех платных публичных зрелищ и увеселений в Российской империи (кроме Польши и Финляндии) дополнительно к цене билета зрители платили 2 к. для билетов дешевле 50 к., 5 к.— для билетов стоимостью от 50 к. до 1 р., 10 к.— для билетов дороже 1 р. Благодаря нововведению за следующие 15 месяцев было собрано свыше 1 млн р. с 1382 театральных, цирковых и спортивных учреждений. До 1917 г. этот сбор давал ежегодно 5% доходов Ведомства учреждений имп. Марии (1–1,5 млн р.).

С 1877 г. М. Ф. активно содействовала работе Об-ва попечения о раненых и больных воинах, которое в 1879 г. было переименовано в Российское общество Красного Креста (РОКК). Оно являлось отделением международной благотворительной орг-ции Красного Креста, основанной в 1863 г. Первоначально это была орг-ция общественной помощи населению во время войн, но впосл. об-во постоянно участвовало в благотворительных мероприятиях при

«всех несчастиях, постигающих людей (голод, эпидемии, землятресения, пожары и т. п.)» (*Максимов Е. Д.* Очерк ист. развития и соврем. положения общественного призрения в России // Общественное и частное призрение в России. СПб., 1907. С. 39). Важной составляющей работы Красного Креста в России стала подготовка медицинского персонала, особенно сестер милосердия, в мирное время работавших в больницах и амбулаториях. Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Красный Крест оказал помощь больным и раненым на сумму ок. 16,8 млн р. (кроме пожертвований вещами). Были созданы первые санитарные поезда, переправлявшие раненых из действующей армии в госпитали Москвы, С.-Петербурга и др. городов. Один из таких поездов, вмещавший до 50 раненых, был составлен по инициативе М. Ф. (деньги на его обустройство пожертвовал председатель правления Московско-Рязанской железной дороги П. Г. фон Дервиз). Для помощи раненым по инициативе М. Ф. в С.-Петербурге был создан Центральный склад Ее Императорского Высочества Государыни Цесаревны, куда поступали вещи от благотворителей, к-рые затем переправлялись в действующую армию. 24 апр. 1878 г. указом имп. Александра II М. Ф. была награждена знаком отличия Красного Креста 1-й степени за попечение о раненых и больных воинах.

Во время неурожая 1891 г. об-вом Красного Креста было организовано 1798 попечительств на местах (22 губернских, 145 уездных, 1279 участковых, 352 сельских), к-рые открыли 3,4 тыс. учреждений помощи голодающему населению (столовые, чайные, пекарни, приюты, ночлежные дома). Помощью воспользовались 217 тыс. чел. Во время русско-япон. войны 1904–1905 гг. М. Ф. стала инициатором подготовки и оснащения необходимым оборудованием военно-санитарных поездов с передвижными операционными. В одном из поездов, укомплектованных на средства служащих и рабочих Путиловского завода и переданных под покровительство М. Ф., с 12 июля 1904 по 3 февр. 1906 г. прошли лечение 12 157 пациентов (из них 5% — офицеры и 95% — солдаты), умерло в поезде 36 чел. Мн. солдаты, спасенные благодаря экстренным операциям и своевременному уходу, посылали письма благодарности импе-

Имп. Мария Феодоровна с дочерью вел. кнг. Ксенией Александровной при посещении госпиталя, оборудованного в здании Политехнического ин-та. Фотография. Ок. 1915 г.

ратрице-матери, сообщая об участии в боях, о ранениях и последующем выздоровлении (в ГАРФ таких писем сохр. более 100). После демобилизации вылеченных бойцов отправляли на родину, где в зимнее время по указанию М. Ф. снабжали полной экипировкой. Только за дек. 1905 г. склад Красного Креста выслал одежду для 1,9 тыс. чел. Благодаря личному участию М. Ф. при поддержке Красного Креста в близлежащих к району боевых действий городах — Чите, Благовещенске, Хабаровске, Владивостоке, Порт-Артуре — были созданы специальные склады продуктов, теплых вещей, медикаментов, построены 12 лазаретов (каждый на 25 или 50 кроватей), для работы в к-рых из общин Красного Креста направлены неск. сот врачей и медсестер. Красным Крестом был зафрахтован и отправлен из Одессы в район боевых действий пароход «Цесаревна» с лазаретом на 192 места.

По инициативе М. Ф. в 1904–1905 гг. был объявлен сбор пожертвований на нужды Красного Креста, позволивший выручить значительные средства: бухарский эмир Сеит Абдул Ахад-хан пожертвовал 100 тыс. р., гр. А. В. Орлов-Давыдов — 25 тыс. р., Московская городская Дума — 17 тыс. р., нижегородское купечество — 20 тыс. р., черниговское земство — 5 тыс. р. Хивинский хан Мухаммад Рахим II прислал 2 тыс. шуб, изготовленных на собственные средства, и 10 тыс. р. Значительный вклад внесли представители Дома Романовых: вел. кн. Георгий Михайлович и вел. кн. Мария Георгиевна потратили 29 тыс. р. на устройство приюта для увечных воинов, вел. кн. Александр Михайлович организовал санаторий для раненых в своем крымском имении Ай-Тодор (Гаспра), вел. кнг. Ксения Александровна оборудовала госпиталь на 100 кроватей и открыла склад одежды и медикаментов.

Во время первой мировой войны 1914–1918 гг. М. Ф. продолжала активно заниматься организацией работы РОКК по оказанию помощи раненым воинам и их семьям. Несмотря на почтенный возраст, вдовствующая императрица ежедневно проводила совещания и встречи. Она принимала санитарные отряды, отправлявшиеся во фронтовые районы, посещала уже действующие госпитали и способствовала открытию новых, постоянно заезжала на Склад императрицы, где хранились вещи для армии, и организовывала отправку санитарных поездов на фронт, принимала у себя в Аничковом дворце инвалидов войны, чтобы поддержать их и поблагодарить за отвагу в боях. Самоотверженное поведение императрицы во многом послужило примером для женщин из высшего общества. По примеру Склада императрицы подобные хранилища стали организовывать и др. вельможные дамы, собирая и даже собственноручно изготавливая необходимые для отправки в госпитали вещи (фотографии этих мероприятий публиковались в столичных журналах).

На 1 янв. 1911 г. в РОКК состояли 888 учреждений (вместе с органами управления). М. Ф. способствовала выработке новой стратегии финансирования об-ва. Ей удалось решить вопрос о введении ряда дополнительных сборов в пользу Красного Креста, в т. ч. с оформления заграничных паспортов и железнодорожных билетов. Идея железнодорожного сбора была выдвинута самой М. Ф. в 1900 г. Облагать сбором предполагалось наиболее зажиточную часть населения. С 15 нояб. 1900 г. такой сбор был введен. Он составил 5 к. на каждый купленный билет стоимостью свыше 2 р. в вагонах 1-го и 2-го класса и свыше 8 р. в вагонах 3-го класса, а также на бесплатные служебные билеты в 1-м и 2-м классе. По приблизительному расчету министра финансов С. Ю. Витте Красный Крест мог получать не менее 250 тыс. р. ежегодно. В 1913 г. эта сумма составила 483 тыс. р. (более

6% доходов Красного Креста). Сбор с заграничных паспортов в 1913 г. составил свыше 1,5 млн р. В сумме эти сборы составили 26,4% доходов Красного Креста в год.

Организации Красного Креста, возглавляемые М. Ф., имели репутацию свободных от коррупции благотворительных учреждений, что способствовало привлечению значительных капиталов в виде пожертвований от частных лиц. В 1913 г. они составили 1,6 млн р. (ок. 20% доходов). Проценты с пожертвованных ранее капиталов на 1913 г. составили 1 млн 50 тыс. р. (ок. 13% всех доходов).

Вдовствующая имп. Мария Феодоровна награждает в госпитале раненых солдат знаком Российского об-ва Красного Креста, Киев. Фотография. 1916 г.

Вдовствующая императрица поддерживала также Датский Красный Крест (ДКК) и его деятельность в России во время первой мировой войны. Она активно помогала военнопленным, уроженцам Шлезвига, находившимся на территории России, и рус. военнопленным в Дании. В 1916 г. по вопросу рус. военнопленных при ДКК была создана специальная комиссия под председательством брата М. Ф., принца Вальдемара. О доброжелательном отношении датчан к военнопленным из России постоянно сообщали рус. дипломаты. В годы войны мн. дат. офицеры, врачи и др. сотрудники работали в России добровольцами. Один из руководителей ДКК в Петрограде, подполковник В. И. Филипсен, часто навещал М. Ф. в Киеве и просил ее о поддержке. Особое отделение «Б» при ДКК решало целый комплекс вопросов, в частности инспектировало лагеря военнопленных на всей территории Российской империи, оказывало посредничество в доставке корреспонденции, раздаче продуктов и лекарств.

В 1872 г. в С.-Петербурге было учреждено благотворительное «Общество подаяния помощи при кораблекрушениях» (с 1892 Имп. об-во спасения на водах). В 1873 г. М. Ф. приняла его под свое покровительство. Ежегодно с 1 янв. 1874 г. она вносила из личного бюджета добровольный членский взнос, составлявший 400 р. Общество вело интенсивную и продуктивную деятельность. За период с кон. марта по сент. 1875 г. были открыты 7 спасательных станций на Балтийском м., по одной на Черном (в Таганроге) и Каспийском (в Апшеронском пароходстве) морях, еще 3 станции были устроены на реках и озерах — в Петрозаводске, Ярославле, Екатеринославской губ.; весь летний сезон в Киеве по акватории Днепра дежурили 2 спасательные лодки. В Балтийском м. с целью предупреждения гибели людей во время кораблекрушения курсировали 2 крейсера и 2 бота, оснащенные различными спасательными принадлежностями. В 1875 г. благодаря сотрудникам спасательной станции только в Екатеринославской губ. были спасены 37 чел. Всего за 1872–1883 гг. при участии общества были спасены 6,8 тыс. чел., устроены 1079 спасательных пунктов, оснащенных различными необходимыми предметами (круги, пояса, палки с плетью и др.).

Много сил и времени отдавала благотворительности М. Ф. и как частное лицо, жертвуя подведомственным заведениям личные средства. Почти ежедневно на имя М. Ф. поступали прошения о помощи от людей, уповающих в надежде на «монаршую милость». В письмах также содержались прошения об устройстве детей на обучение или воспитание, о получении стипендии или пенсии, об устройстве на службу и др. Таких писем сохранилось неск. тысяч, и ни одно не было оставлено без внимания. Точную информацию о расходах М. Ф. содержат ежегодные памятные книги и месячные отчеты по капиталам императрицы, хранящиеся в ГАРФ. Расходная, или «собственная», сумма императрицы на год определялась в 225 тыс. р., из к-рых 200 тыс. ассигновались из Гос. казначейства, 25 тыс. р. покрывались доходами от принадлежавших М. Ф. ценных бумаг (включавших также приданое). Структура и объем расходов практически не изменялись на протяжении всех 52 лет, которые М. Ф. провела в России. Согласно Памятной книге 1916 г., из общей ежегодной расходной суммы императрицы на личные нужды предназначалось 137 тыс. р. (т. е. 60% суммы: расходы на гардероб и туалет, подарки, жалованье прислуге, комнатные расходы и др.), 88 тыс. (40% личного бюджета) расходовалось на благотворительные цели: на содержание пансионов в благотворительных заведениях и воспитание детей — 30 тыс. р. ежегодно, на пожертвования — 21 тыс., на денежные пособия — 30 тыс. (в случае народных бедствий и по просьбам частных лиц), на пансионы — 4 тыс., на «Приют в Бозе почивающего Цесаревича Николая Александровича» и Николаевскую частную школу Имп. жен. патриотического об-ва — по 1,5 тыс. р.

М. Ф. являлась попечительницей томского во имя св. Иоанна Крестителя жен. мон-ря. При ее содействии обитель стала одной из самых богатых в Сибири. При мон-ре были открыты приют трудолюбия и дом трудолюбия, содержались 55 девочек-сирот, которые обучались грамоте и приобретали профессию; работали общеобразовательная школа для девочек, золотошвейная и золототкацкая мастерские, продукция которых пользовалась высоким спросом.

Кроме российских благотворительных учреждений М. Ф. поддерживала благотворительные об-ва Дании: приюты Св. Дагмары и Св. Луизы, об-во «Нудела», занимавшееся раздачей лекарств бедным, Институт диаконисс, находящиеся в Копенгагене поликлинику для бедных и Женское благотворительное об-во.

Мн. филантропические учреждения стремились попасть под патронат императрицы. По сведениям 1916 г., под персональным покровительством М. Ф. состояли 134 благотворительных об-ва и заведения. Доверяя авторитету М. Ф., многие передавали в ее распоряжение благотворительные капиталы. На сред-

ства капиталов, помещенных в ценные бумаги и переданных в управление матери-императрице, содержались кровати в Светолечебнице клиники медицинского фак-та Казанского ун-та (30 нояб. 1902 М. Ф. была избрана почетным членом Казанского ун-та), выдавались пособия выпускницам ин-тов благородных девиц «по выходе их замуж»; часть средств выделялась на воспитание детей вдов офицеров Рущукского отряда, погибших в войне 1877–1878 гг. В годы первой мировой войны в ведение императрицы-матери были переданы 410,75 тыс. р., на проценты с к-рых содержались носившие имя Ее Императорского Величества Марии Феодоровны 11 военно-санитарных заведений: 3 госпиталя, 2 санитарных поезда, 3 лазарета, перевязочно-питательный пункт, санаторий, убежище для увечных воинов при Максимилиановской лечебнице в Петрограде.

События марта 1917 г. застали М. Ф. в Киеве, где она с 1915 г. активно занималась попечительской деятельностью по линии Красного Креста. Позднее она переехала в Крым, в имение вел. кн. Александра Михайловича Ай-Тодор. В апр. 1919 г. М. Ф. согласилась покинуть Россию при условии, что англ. власти помогут эвакуироваться всем оставшимся в живых Романовым, князьям Юсуповым и др. Англ. власти приняли ее условия. 11 апр. 1919 г. М. Ф. была эвакуирована в Великобританию на борту брит. линкора «Мальборо», 19 авг. того же года прибыла в Данию. Она не занималась политической деятельностью, но всегда помогала нуждавшимся рус. беженцам.

В связи с кончиной М. Ф. в Дании был объявлен 4-дневный траур. Лития была отслужена в тот же день в 9 ч. вечера духовником императрицы прот. Леонидом Колчевым, настоятелем рус. ц. св. Александра Невского в Копенгагене. Чин погребения 19 окт. 1928 г. совершил митр. *Евлогий (Георгиевский)* в ц. св. Александра Невского. Саркофаг с телом М. Ф. был помещен рядом с могилами ее родителей в Королевской усыпальнице кафедрального собора дат. г. Роскилле. Однако М. Ф. завещала похоронить себя в России рядом с могилой мужа. В 2005 г. между российским и дат. правительствами было достигнуто соглашение о переносе праха М. Ф. в Россию. 28 сент. 2006 г. состоялось торжественное перезахоронение гроба с прахом М. Ф. в соборе святых Петра и Павла Петропавловской крепости С.-Петербурга.

Ист.: Дневники имп. *Марии Федоровны:* (1914–1920, 1923) / Науч. ред.: Ю. В. Кудрина. М., 2005.

Лит.: *Шумигорский Е. С.* Имп. Мария Федоровна (1759–1828): Ее биография. СПб., 1892. Т. 1; *он же.* Ведомство учреждений имп. Марии (1797–1897). СПб., 1897; *Кудрина Ю. В.* Мария Федоровна Романова: Последние годы // ОИ. 1997. № 6. С. 141–149; *она же.* Имп. Мария Федоровна (1847–1928 гг.). Дневники. Письма. Восп. М., 2001; *она же.* Имп. Мария Федоровна и имп. Николай II. М., 2013; *Ульянова Г. Н.* Имп. Мария Федоровна в рос. благотворительности: Материнское попечение о страждущих // Имп. Мария Федоровна: Жизнь и судьба. СПб., 2008. С. 111–127; *Боханов А. Н.* Мария Федоровна. М., 2013.

А. Л. Стародубова

МАРИ́Я ШВА́РНОВНА (в иночестве Марфа; † 19.03.1206, Владимир-на-Клязьме), блгв. кнг. (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых), 1-я жена Владимирского вел. кн. *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* Большое Гнездо; мать Владимирских святых блгв. вел. князей *Константина Всеволодовича, Георгия (Юрия) Всеволодовича, Ярослава (Феодора) Всеволодовича* и *Святослава (Гавриила) Всеволодовича;* основательница и ктитор *владимирского Княгинина в честь Успения Пресвятой Богородицы женского монастыря.* Основными биографическими источниками сведений о М. Ш. являются летописи т. н. лаврентьевско-троицкой группы XIV–XV вв., а также цикл агиографических произведений, к-рый был написан в 1-й пол.— сер. XVII в. в связи с почитанием ее сына, владимирского св. блгв. вел. кн. мч. Георгия (Юрия) Всеволодовича. Точное время и место рождения М. Ш. неизвестны. Время рождения святой определяется приблизительно, исходя из времени рождения ее мужа и первых детей.

Блгв. кнг. Мария Владимирская. Икона. Рубеж XX и XXI вв. (Успенский Княгинин мон-рь во Владимире)

Долгое время дискуссионным оставалось этническое происхождение М. Ш. В историографии были выдвинуты 3 основные версии. Одни исследователи (*Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — 1-й пол. XIII в. М., 1977. С. 118; *Войтович Л. [В.]* Княжа доба на Русі: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 464, 550) обращали внимание на то, что в Киевском летописном своде 1198 г. в статье о браке младшей родной сестры М. Ш. говорится о ее ясских (т. е. аланских, осетинских) корнях: «Князь Кыевьскыи Святославъ Всеволодичь ожени 2 сына... а за Мьстислава — Ясыню, из Володимера Соуждальского, Всеволожю свесть, бысть же брак велик» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 624–625). (При этом Л. В. Войтович без достаточных на то оснований утверждает, что М. Ш. была родственницей аланского кн. Давида Сослана, 2-го мужа груз. св. царицы *Тамары — Войтович.* Княжа доба на Русі. С. 551.)

В ст. «А се князи Русьстии» Комиссионного списка НПЛ младшего извода сер. XV в. отмечалось, что «Мариа Всеволожа Щварновна» была дочерью «князя Чешьского» (Там же. 2000. Т. 3. С. 468). Из этого источника версия о чеш. происхождении М. Ш. попала в летописные своды нач.— сер. XVI в. (Там же. Т. 15. Стб. 290; Т. 21. Ч. 1. С. 46, 226–229) и стала общепризнанной в поздних памятниках агиографии, описях некрополя владимирского Княгинина мон-ря XVI–XVIII вв. и справочных изданиях кон. XVIII — нач. XXI в. (*Мальгин Т. [С.]* Зерцало российских государей с 862 по 1789 г. ... СПб., 1789. С. 48; *Головин Н. [Г.]* Родословная роспись потомков вел. кн. Рюрика. М., 1851. С. 14, и др.). Наиболее подробно эту версию происхождения М. Ш. обосновал литературовед Л. С. Кишкин (*Кишкин.* 1972; *Он же.* 1983).

Ряд исследователей, опираясь на сообщение Никоновской летописи кон. 20-х — нач. 30-х гг. XVI в. (ПСРЛ. Т. 9. С. 233), выдвинули 3-ю версию

о происхождении М. Ш., согласно к-рой вел. княгиня была дочерью киевского боярина и воеводы Шварна (Старшего) († после 1166), который мог носить отчество Жирославич (его племянником был Шварн (Младший) Андреевич († 1166)). Одна из жен Шварна (Старшего), как допускается, могла быть «ясыней» (*Литвина, Успенский.* 2006а, 2006б; *Dębrowski.* 2008; *Домбровский.* 2015). Тем не менее новейшее изучение останков М. Ш. антропологом С. А. Никитиным подтверждает именно ясское происхождение св. блгв. княгини (исследование готовится к печати).

Между 1172 и 1174 гг. М. Ш. вышла замуж за кн. Всеволода Георгиевича, когда он был владельцем Городца Остерского, одного из самых больших городов Переяславль-Русского княжества, расположенного на порубежье с Черниговской землей. По-видимому, этот брак должен был способствовать восстановлению мирных отношений на русско-половецкой границе в Юж. Руси. Здесь население имело тесные торгово-экономические связи с городами Ср. Подонья и Крыма, где компактно проживали многочисленные сообщества алан и яссов, имевшие в XII в. собственных князей (*Кулаковский Ю. А.* Избр. труды по истории аланов и Сарматии. СПб., 2000. С. 165–192). В 1174–1175 гг. М. Ш. пребывала в Чернигове при дворе местного кн. Святослава Всеволодовича, который в борьбе за власть в Сев.-Вост. Руси выступал как союзник ее мужа. В конце июня 1175 г., после военной победы над своими племянниками ростово-суздальскими князьями Мстиславом (Иоанном) и Ярополком (Феодором) Ростиславичами, князья Михалко Георгиевич и Всеволод Георгиевич вызвали из Чернигова свои семьи во Владимир-на-Клязьме. До Москвы жен новых сюзеренов Сев.-Вост. Руси сопровождал с дружиной сын правителя Чернигова — кн. Олег (Константин) Святославич (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 602).

Во 2-й пол. 1175 — июне 1176 г. вместе с мужем М. Ш. проживала в Переяславле-Залесском. Летом 1176 г., после смерти вел. кн. Михалко Георгиевича, посажения 20 июня кн. Всеволода Георгиевича на владимирский престол и его новой победы 27 июня на Липецком поле над ратью сторонников Ростиславичей, М. Ш. окончательно переехала во

Блгв. кнг. Мария благословляет сына кн. Константина Всеволодовича ехать в Новгород. Фрагмент миниатюры из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 614)

Владимир-на-Клязьме. В первые годы брака у М. Ш. рождались только дочери, и лишь 18 мая 1185 г. на свет появился первенец Константин (Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 396–397; *Бережков.* 1963. С. 82). Всего у вел. кн. Всеволода Георгиевича и М. родилось не менее 8 сыновей и 4 дочери.

11 июля 1186 г. во Владимире-на-Клязьме супруги выдали замуж свою старшую дочь кнж. Всеславу Всеволодовну, ставшую женой буд. сновского кн. Ростислава Ярославича († после 1205), племянника Киевского вел. кн. *Святослава Всеволодовича.* 18 марта 1188 г. после сильного мора в Сев.-Вост. Руси умер ее малолетний сын княжич Борис (1187–1188). 30 июля 1188 г. вел. кн. Всеволод Георгиевич и М. Ш. отправили в Чернигов одну из своих младших дочерей, 8-летнюю кнж. Верхуславу (Анастасию), которая по достижении совершеннолетия должна была стать женой белгородского и торческого кн. Ростислава (Михаила) Рюриковича, старшего сына Киевского вел. кн. *Рюрика (Василия) Ростиславича,* соправителя Киевского вел. кн. Святослава Всеволодовича. Согласно Киевскому летописному своду 1198 г., «плакася по неи отець и мати (т. е. М. Ш.— *Авт.*), занеже бе мила има, и млада сущи... и таком ноги дары дав и отпоусти и в Роусь с великою любовью». По приказу родителей молодую чету провожала большая свита, во главе к-рой стоял близкий родственник владимирской великокняжеской семьи («сестричич») боярин Яков, по-видимому племянник М. Ш. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 658). М. Ш. старалась поддерживать связи со своими детьми. 14 авг. 1189 г. состоялось большое освящение Успенского собора во Владимире, на к-ром вместе с Ростовским еп. *Лукой* присутствовали князья Всеволод Георгиевич, Константин Всеволодович и Ростислав Ярославич (Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 407; *Бережков.* 1963. С. 83). Вместе с мужем на этом торжестве присутствовала и М. Ш. 29 сент. 1189 г. ее постигла новая беда — умер княжич Глеб Всеволодович.

После кончины 10 нояб. 1188 г. еп. Луки 23 янв. 1190 г. в Киеве на Ростовскую кафедру был утвержден еп. *Иоанн,* к-рый был духовным отцом кн. Всеволода Юрьевича (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 408). Учитывая семейную традицию, можно предполагать, что еп. Иоанн также был духовным отцом и М. Ш., в таком случае она должна была быть в числе встречавших епископа во Владимире-на-Клязьме 16 марта 1190 г. (*Бережков.* 1963. С. 84).

В сент. 1194 г. М. Ш. могла принимать участие в церемонии торжественного обновления Успенского собора, пострадавшего ранее в сильном пожаре, а 1 мая 1196 г.— в заложении каменной ц. во имя Иоакима и Анны, расположенной на Золотых воротах Владимирской крепости (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 411–412). Обращение к культу родителей Пресв. Богородицы могло быть связано не только с их почитанием, но и с наречением в честь св. Иоакима и Анны своих родственников.

28 авг. 1198 г. М. Ш. родила 8-го сына Иоанна († после 1246), прямого предка стародубского св. кн. мч. *Феодора* (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 414; *Бережков.* 1963. С. 208–209), но от родов не оправилась и серьезно заболела. Она дала обет, поддержанный членами семьи М. Ш. и Ростовским еп. Иоанном. Между 1198 и 1200 гг. в зап. части Владимира-на-Клязьме рядом с р. Лыбедью на свои средства М. Ш. купила участок земли, здесь по обету был построен владимирский Княгинин в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (ПСРЛ. Т. 18. С. 41; Т. 10. С. 49; Т. 21. Ч. 1. С. 227). Он стал усыпальницей представительниц правившей в Сев.-Вост. Руси династии, а также, по-видимому, земляков М. Ш. В 1201 г. «в манастыре сестрине» была похоронена жена бывш. новгородского

кн. Ярослава Владимировича, умершая еще 22 дек. 1200 г. (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 416–417; *Бережков.* 1963. С. 86), а впосл.— младшая дочь М. Ш. княж. Елена Всеволодовна, умершая 30 дек. 1203 г. (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 421; *Бережков.* 1963. С. 87–88).

За 3 недели до смерти М. Ш. приняла решение постричься в монахини, что было исполнено 2 марта 1206 г. В Княгинин мон-рь ее провожали муж, сын св. блгв. вел. кн. Георгий (Юрий) Всеволодович, любимая дочь кнг. Всеслава, «иже бе приехала ко отцю и матери своеи, и не мочи видети туги», еп. Иоанн и др. представители духовенства, боярство и горожане. В летописный рассказ об этом событии был включен панегирик, посвященный М. Ш.: «...и нищелюбица, и страннолюбица, печальныа и ноужныя, и болныя, тех всех оутешаше, и подаваше им требование» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 424). Перед смертью княгиня приняла схиму с именем Марфа.

М. Щ. была торжественно похоронена в правой стене у алтаря Благовещенского придела 4-столпного одноглавого Успенского собора Княгинина монастыря, построенного на средства ее семьи в 1198/99–1202 гг. (*Бережков.* 1963. С. 86). На ее похоронах присутствовали муж, все сыновья (за исключением св. блгв. вел. кн. Константина Всеволодовича, находившегося в Новгороде), мн. жители Владимира-на-Клязьме, духовенство — Смоленский еп. *Игнатий* и настоятель тверского *Отроча в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* игум. Михаил, гости и послы (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 424–425; Т. 18. С. 41).

В связи с последними днями жизни М. Ш. упоминается ее духовный отец — настоятель *владимирского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря* свт. *Симон,* постриженик Киево-Печерского мон-ря (см. *Киево-Печерская лавра*), буд. епископ Владимирский и Суздальский (1214/15–1226) и один из авторов *Киево-Печерского патерика.* На протяжении многих лет он был духовником не только М. Ш., но и некоторых ее детей (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 424; *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Др. Руси. XI–XIII вв.: Исслед., тексты, пер. СПб., 1992. С. 173, 177).

В Летописную Повесть об убиении св. блгв. вел. кн. *Андрея Юрьевича Боголюбского* в виде молитвы была включена похвала семье вел. кн. Всеволода Георгиевича, отомстившего убийцам своего старшего брата: «Богу молися помиловати князя нашего и господина Всеволода, своего же приснаго брата да подасть ему победу на противныя, и многа лета съ княгынею и съ благородными детми и мирну державу ему и царство его ныня и присно в бесконечныя векы аминь» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 371). Объемный текст, прославляющий мудрую и боголюбивую М. Ш., сохранился в составе Симеоновской летописи кон. XV в. (в связи с напутствием ею и мужем в 1205 г. их старшего сына Константина Всеволодовича, ставшего новгородским князем). В этом рассказе М. Ш. уподоблялась визант. имп. св. *Елене,* блж. *Феодоре* и Киевской св. равноап. вел. кнг. *Ольге (Елене)* (Там же. Т. 18. С. 40–41).

М. Ш. была старшей сестрой кнг. Анны (Елены?), жены новгородского кн. Ярослава Владимировича, а также кнг. Марфы Ясыни, жены черниговского и козельского кн. Мстислава (Пантелеимона) Святославича (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 624–625. Л. 219; *Кузьмук О. [С.]* Поменник Ввєдєнської церкві в Ближніх печєрах Києво-Печєрської лаври. Публікація рукописної пам'ятки другої пол. XVII ст. // Лаврський альманах: Зб. наук. праць. Київ, 2007. Вип. 18. (Спєцвип. 7). С. 17. Л. 9; *Зотов Р. В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время (Исслед.). СПб., 1892. С. 25. (ЛЗАК; Вып. 9)).

Почитание. После кончины М. Ш. ее имя было записано в синодик владимирского Успенского собора, а также в синодики др. соборов и мон-рей Владимирской епархии. Древнейшая часть несохранившегося раннего синодика Успенского собора позже была переписана при создании соборных синодиков других городов Сев.-Вост. Руси. Так, напр., в нижегородском Печерском в честь Вознесения Господня муж. мон-ре (основан в 1330) в состав помянника под киноварным заголовком «Великые кн(я)зи Владимерские и их кн(я)гини и дети» после погибшей 7 февр. 1238 г. семьи Георгия Всеволодовича записали «Вєликую кн(я)гиню Мар(ь)ю, во иноцех Марфу» (Синодик Нижегородского Вознесенского Печерского мон-ря 1552 г. Синодик опальных царя Иоанна Грозного. Н. Новг., 2009. Л. 24 об. (список 1556 г.); РГБ. Ф. 256. Рум. № 387. Л. 41 об., выписка нач. XIX в.), в помяннике «Благоверных великих княгинь» повторно указали память «великия княгини Марфы» (РГБ. Ф. 256. № 387. Л. 43 об.).

В сер. XIII — нач. XV в. владимирский Княгинин жен. мон-рь пользовался вниманием потомков правящей династии св. блгв. вел. кн. Ярослава Всеволодовича, к-рые нередко называли своих дочерей Мариями. Особую духовную связь с Княгининым мон-рем имела Московская св. блгв. вел. кнг. *Евдокия Димитриевна* (прп. Евфросиния), к-рую сравнивали с М. Ш. Старшая сестра Московской вел. княгини была наречена Марией, как и одна из дочерей св. блгв. вел. кн. *Димитрия Иоанновича* Донского и вел. кнг. Евдокии Димитриевны, а также дочь вел. кн. *Василия I Димитриевича.*

В Лаврентьевской летописи 1377 г. и Симеоновской летописи, созданной в кон. XV в. в *Иосифовом Волоколамском (Волоцком) в честь Успения Пресвятой Богородицы мужском монастыре,* подчеркивалось, что Успенский собор Княгинина мон-ря «создала великая княгыня и блаженная Всеволожа» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 421; Т. 18. С. 39).

В нач.— сер. XV в. Княгинин монастырь запустел (большой урон ему нанесло в 1410 г. нападение на Владимир рати Нижегородско-Суздальского вел. кн. Даниила Борисовича и ордынского царевича Талыча). Это не могло не сказаться на почитании М. Ш. В кон. XV — нач. XVI в. при создании новой редакции помянника «великих княгинь», живших в сер. XIII–XV в., где наиболее подробно был дан перечень их имен, имя М. Ш. внесено не было.

Княгинин монастырь был возрожден в нач. XVI в. (по грамоте 1512 г. Московского вел. кн. *Василия III Иоанновича* он считался «новым»). По-видимому, к этому времени была возобновлена панихида по М. Ш. В грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного клирикам владимирского Успенского собора, которую А. В. Маштафаров датирует 1547 — нач. 50-х гг. XVI в., устанавливался порядок поминания почивающих во Владимире мощей святителей, великих князей, княгинь и их детей. Согласно грамоте, полагалось «правити по государеву указу средния понахиды против того как на Москве

по удельных князех». Ежегодная панихида по М. Ш. должна была проходить 19 марта (*Виноградов.* 1905. С. 52). В 40–50-х гг. XVI в. в обители был построен каменный Успенский собор.

В период управления Русской Церковью митр. *Макарием* (1542–1563) возобновился интерес к М. Ш. как члену правящей династии и основательнице Княгинина мон-ря. В 10-й гл. VI грани *«Книги Степенной»* царского родословия говорится о преставлении М. Ш. и ее погребении, «а в приделе Благовещения от севера на правои стране — великая княгини инока Марфа Щьварновна да великая княгини Анна, а на левои стране — мученик Авраамии...» (*Сиренов.* 2006. С. 399–400). В 40-х гг. XVII в. в описи владимирских гробниц при перечислении погребенных «в девичье монастыре Успения Пречистыя Богородицы, в приделе Благовещения Пречистые Богородицы, на правой стороне» первым было отмечено, что здесь «лежит великая княгиня Мария Всеволожа, во иноцех Марфа» (*Сиренов.* 2006. С. 405, 409). В рукописные сборники XVII–XVIII вв. помимо описания некрополей стали включать тексты с биографическими данными и рассказом о погребении М. Ш., а также список жалованной грамоты 1642 г. Княгинину мон-рю, в которой упоминаются погребенные там лица. В 1647–1648 гг. Успенский собор Княгинина мон-ря был расписан на средства из патриаршей казны. Т. о., как и в сер. XVI в., возобновление интереса к М. Ш., прежде всего было связано с церковными, а не со светскими властями России. В кон. XVII–XVIII в. сведения о М. были включены в Летописец владимирского Успенского собора (*Сиренов.* 2006. С. 402).

Во 2-й трети XVII в. внимание к М. Ш. как матери св. блгв. вел. кн. мч. Георгия Всеволодовича развивалось в связи с канонизацией и расширением почитания ее сына. Этот процесс ускорился по инициативе патриарха Московского и всея Руси *Иосифа.* 22 янв. 1645 г. в присутствии царя *Михаила Феодоровича,* его супруги царицы Евдокии Лукьяновны, царевича *Алексея Михайловича* и патриарха Иосифа, брат которого Сергий был настоятелем владимирского Успенского собора, мощи св. князя были перенесены «из придела в соборную церковь Пресвятыя Богородицы и переложены в серебряную раку позлащенну» (*он же.* 2003. С. 30). В начале Жития св. блгв. вел. кн. Георгия Всеволодовича подчеркивалось, что он был сыном «благоверные и христолюбивыя великия княгини Марии». В памятнике приводилось описание ее 7-летней болезни, последнего года жизни, создания Княгинина мон-ря, пострижения, прощания перед смертью с сыновьями и погребения княгини (Там же. С. 51–56).

М. Ш. упоминалась и в Костромской редакции указанного Жития. По предположению А. В. Сиренова, ее автором мог быть *Сергий (Шелонин),* к-рый в 1647–1648 гг. был настоятелем костромского *Ипатиевского во имя Святой Троицы мужского монастыря,* или один из его помощников и учеников (Там же. С. 98). В этой редакции Жития отмечалось, что отец св. князя правил в согласии «с боголюбивою своею княгинею Мариею». Агиограф охарактеризовал родителей Георгия Всеволодовича как «блаженную и богосочетанную двоицу». Под влиянием поздних рус. летописцев XVI–XVII вв. он ошибочно считал, что М. Ш. была чеш. происхождения (Там же. С. 122), отмечал, что ее муж Всеволод Георгиевич «по смерти супружницы своея многодобродетельныя великия кънягини Марии, во ыноческом чине нареченная Марфы» прожил еще 6 лет и 11 месяцев (Там же. С. 125).

В 1646–1654 гг. свящ. Иоанн *Милютин* в Троице-Сергиевом мон-ре составил новую редакцию Четьих-Миней (ГИМ. Синод. № 802). Под 19 марта в ней было помещено сказание «О благодарном терпении великия княгини Марии Всеволожи и о монастыри ея» (*Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 353).

М. Ш. также упоминалась в «Листе за гробом благоверного великаго князя Всеволода Георгиевича», который находился во владимирском Успенском соборе (РГБ. Ф. 178. Муз. № 4288. Л. 615–615 об.; *Сиренов.* 2003. С. 74). Его текст, как установил Сиренов, был составлен в Москве в окружении патриарха Иосифа, вероятно, книжниками Печатного двора незадолго до перенесения мощей св. блгв. кн. Георгия Всеволодовича, которое состоялось 22 янв. 1645 г. Во 2-й пол. XVII–XVIII в. этот текст неоднократно копировался (напр., см.: БАН. 34.4.27. Л. 1, 24). Тексты этих надгробных листов были включены в состав списка 1670 г. Степенной книги старшего извода Пространной редакции (РГБ. Ф. 178. № 4288), к-рая в кон. XVII в. входила в состав рукописной б-ки Успенского собора во Владимире (*Сиренов.* 2003. С. 41).

Преставление и погребение блгв. кнг. Марии Владимирской. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 614 об.)

Однако в сер. XVII в. процесс общерус. канонизации М. Ш. так и не начался. По мнению Сиренова, не исключено, что «участие патриарха Иосифа в почитании владимирских святынь продолжалось бы и далее, если бы не его кончина в 1652 г.» (Там же. С. 35). Следует отметить, что М. Ш. в отличие от большинства своих родственников и потомков не была похоронена во владимирском Успенском соборе, внимание к к-рому в XVII в. со стороны московских светских.и церковных властей было постоянным. Поэтому почитание великой княгини носило прежде всего местный характер. Достаточно отметить, что уже в сер. XVII в. все тот же Сергий (Шелонин) не включил рассказ о М. Ш. в свою «Повесть о страдании» св. блгв. вел. кн. Георгия Всеволодовича, к-рая известна в составе его авторского сборника. Эта рукопись сохранилась в б-ке Псковской Никандровой пуст. (ПИАМ. Собр. Никандровой пуст. № 292. Л. 348–369; *Сиренов.* 2003. С. 99–120). Несмотря на то что в XVII в. еще существовали предпосылки для устойчивого развития почитания М. Ш. за пределами Владимира, в сер. 50-х гг. XVII в. имя М. Ш. также не было включено в т. н. Месяцеслов троицкого келаря *Симона (Азарьина)* (РГБ.

Ф. 173/I. МДА. № 201), а в кон. XVII–XVIII в.– в «Описание о российских святых» (известно в списках XVIII–XIX вв.).

В XVIII — нач. XX в. почитание М. Ш. отмечается в старообрядческой среде. В «Алфавите российских чудотворцев» *Ионы (Керженского)* М. Ш. записана под 19 марта (ЯИХМЗ. № 15544. Л. 61, 1807–1811 гг.). В кон. XIX в. во Владимире М. Ш. по-прежнему считалась местночтимой святой (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 166–167). В 1923 г. владимирский Княгинин женский монастырь был закрыт, и богослужение в нем прервано.

Канонизация М. Ш. подтверждена включением ее имени в Собор Владимирских святых, празднование которому установлено в 1982 г. по инициативе архиеп. Владимирского и Суздальского *Серапиона (Фадеева)* и по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)*. 22 марта 1993 г. после передачи церковным властям владимирского Княгинина женского монастыря в нем было возобновлено почитание М. Ш.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2–3; Т. 2; Т. 6. Вып. 1; Т. 10, 15, 18, 21. 1-я пол. Ч. 1; Т. 23–25, 35, 40 (по указ.); *Виноградов А.* История кафедр. Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1905[3]. [Прил.]; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950; СПб., 2002[Р]. С. 313, 315, 316–317; *Сиренов А. В.* Путь к граду Китежу: Кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах. СПб., 2003. С. 51–58, 74, 122; *он же.* Описи древних гробниц в рукоп. сборниках XVII в. // История в рукописях и рукописи в истории: Сб. науч. трудов к 200-летию ОР РНБ. СПб., 2006. С. 408–410.

Лит.: *Востоков А. [Х.]* Описание рус. и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842 (по указ.); *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 352–353, № 47. С. VII; Описание о российских святых. С. 227; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. Прил. 3. С. 566; *Порфирий (Виноградов), архим.* Древние гробницы во Владимирском соборе и Успенском Княгинином девическом мон-ре и погребенные в них князья, княгини и святители. Владимир, 1903[2]; *Николай Михайлович, вел. кн.* Рус. провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1. С. 154–155; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963 (по указ.); *Татищев В. Н.* История российская. М.; Л., 1964. Т. 3/4 (по указ.); Описание РО БАН СССР. Л., 1971. Т. 3. Вып. 3: Ист. сборники XVIII–XX вв. / Сост.: Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев и др. С. 260–262; *Кишкин Л. С.* Мария Всеволожая – ясыня или чехиня? // Исследования по истории славянских и балканских народов. М., 1972. С. 253–269; *он же.* Мария Всеволожая // *Кишкин Л. С.* Чешско-рус. лит. и культурно-ист. контакты: Разыскания, исслед., сообщ. М., 1983. С. 25–49; *Воронин Н. Н.* Строители Княгинина собора // Памятники истории и культуры. Ярославль, 1983. Вып. 1. С. 107–109; Св.-Успенский жен. мон-рь во Владимире, 1200–2000. Владимир, 2000; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Кем была «Мария Всеволожая»?: Отчество и происхождение трех рус. княгинь XII в. // ДГВЕ, 2004. М., 2006. С. 334–347; *они же.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв.: Династич. история сквозь призму антропонимики. М., 2006 (по указ.); *Dębrowski D.* Genealogia Mścisławowiczyw. Perwsze pokolenia (do początku XIV w.). Kraków, 2008. S. 374–375, 428, 465, 589–592, 594–595. Tabl. 7; он же *(Домбровский Д.)* Генеалогия Мстиславичей: Первые поколения (до нач. XIV в.): Пер. с польск. СПб., 2015. С. 615, 617–619.

А. В. Кузьмин

Иконография. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. под 19 марта приводится краткая характеристика облика святой: «Аки Ольга» (БАН. Строг. № 66. Л. 90). Наиболее ранние изображения М. Ш. содержатся в Лаптевском томе (РНБ. F.IV.233) Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., где проиллюстрировано рождение каждого из ее сыновей (Л. 400 об., 422 об., 430 об., 432 об., 440, 447, 492 об.). Хотя миниатюры написаны по единой схеме (княгиня изображается возлежащей на ложе в левой части композиции), их детали отличаются разнообразием: служанки могут подносить М. Ш. кубок с питьем, держать опахало, купать новорожденного, показывать его М. Ш. В правой части миниатюры изображается кн. Всеволод Юрьевич, к-рому приносят весть о рождении сына или показывают младенца. Одеяние княгини также может варьироваться: от белой рубахи и зеленого покрывала до красного платья; на ее голове — белый плат и венец.

Большинство изображений М. Ш. связано с событиями жизни ее детей. В сцене венчания Константина Всеволодовича с Агафией Мстиславовной (Л. 448) М. Ш.— на заднем плане; она единственная из присутствующих женщин помимо Агафии изображена с венцом на голове. Вероятно, М. Ш. изображена в сцене преставления и погребения ее дочери (Л. 612), названной в тексте «блаженной Еленой»: у одра усопшей княжны во главе скорбящих стоит женщина в красном платье и белом платке, приложившая руку к голове в жесте горя. В сцене, где мать благословляет Константина перед отъездом на княжение в Новгород (Л. 613 об.), М. Ш. сидит слева на скамье на подушках, на ней белый плат и венец, красное, отороченное золотом платье и зеленый плащ.

Хотя в тексте неоднократно упоминается об основании М. Ш. во Владимире Княгинина мон-ря, ее изображение отсутствует на миниатюрах, иллюстрирующих строительство и освящение ц. Успения Пресв. Богородицы, где показан только Всеволод (Л. 498, 502). На миниатюре, посвященной преставлению и погребению М. Ш. в Княгинином мон-ре, она изображена дважды (Л. 614 об.). В верхней части она лежит на смертном одре; изначально миниатюрист изобразил ее в традиц. княжеском одеянии (красное платье с рукавами, отороченными золотом, белый плат и венец на голове), позднее платье было закрашено коричневым цветом, а плат зеленым, чтобы облик княгини соответствовал сведениям о том, что перед кончиной она приняла монашеский постриг. Ниже, в сцене положения во гроб, М. Ш. уже изображена в монашеском облачении, вокруг ее головы — нимб. Миниатюра, помещенная уже после сведений о ее кончине и погребении (Л. 615), иллюстрирует наставление М. Ш.: в княжеском платье она сидит на ложе, повернувшись к группе сыновей. Сцены благословления кн. Константина при отъезде в Новгород, кончины М. Ш. и ее погребения (оба раза княгиня представлена в монашеских одеждах, с нимбом) позднее повторены с т. зр. Константина Всеволодовича, горюющего, что не успел проститься с матерью (Л. 617, 617 об.).

Образ М. Ш. встречается в произведениях XX в., напр. на иконе «Собор святых града Владимира и области его» (кон. 50-х гг. XX в., мон. Иулиания), являющейся вкладом свт. Афанасия (Сахарова) в Успенский собор Владимира к 800-летию его возведения. Единоличные иконы святой стали писать после ее прославления. Ок. 2000 г. к 800-летию Княгинина мон-ря была написана икона М. Ш., изображающая ее в рост, вполоборота вправо, в молении Владимирской иконе Божией Матери. На ней светло-охристая ряса, коричневая мантия, темно-зеленые параман и куколь на голове. Правая рука в молении, в левой — развернутый свиток с цитатой из ее наставления сыновьям. На поземе иконы справа изображен Успенский собор Княгинина мон-ря. Подпись: «Св. блгв. кн. Мария Владимирская, во иноцех Марфа».

На постаменте памятника равноап. кн. Владимиру Святославичу и свт. Феодору во Владимире, установленному в честь 850-летия переноса столицы из Киева во Владимир (2007, скульптор С. М. Исаков, архит. С. В. Герасимов), помещено рельефное изображение М. Ш. в монашеском облачении, с развернутым свитком в левой руке.

А. А. Климкова

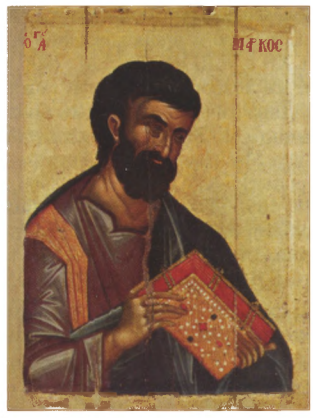
МАРК, согласно христ. традиции, апостол от 70, автор Евангелия от Марка, вошедшего в состав канона НЗ.

Евангелие от Марка. ***Текстология.*** По сравнению с др. каноническими Евангелиями текст Евангелия от Марка представлен в минимальном количестве ранних греч. папирусов. Творения раннехрист. писателей также дают мало текстологической информации (систематически Евангелие от Марка никто из них не цитирует, во мн. случаях цитаты из

Евангелия от Марка трудно отличить от цитат из Евангелий от Матфея и от Луки). По этой причине наряду с великими унциалами IV в. (прежде всего с Ватиканским и Синайским кодексами) большое значение для реконструкции текста приобретают ранние лат., копт. и сир. переводы.

Общепринятый текст М., представленный в изданиях Эразма Роттердамского (1516) и А. Этьенна (Стефануса) (1551), состоит из 678 стихов. В наиболее же распространенном в наст. время критическом издании К. *Аланда* в Евангелии от Марка 661 стих (опущены Мк 7. 16; 9. 44, 46; 11. 26; 15. 28; 16. 9–20). При этом более 420 мест имеют варианты в рукописной традиции и обсуждаются текстологами (*Greeven, Güting.* 2005). Показательно, что при сравнении критических изданий именно во 2-м Евангелии имеется наибольшее количество расхождений в реконструкциях (только примерно половина текста совпадает в изданиях К. Тишендорфа, Б. Ф. Уэсткотта и Ф. Дж. Э. Хорта, Г. фон *Зодена,* Г. Й. Фогельса, А. Мерка, Х. М. Бовера и Аланда).

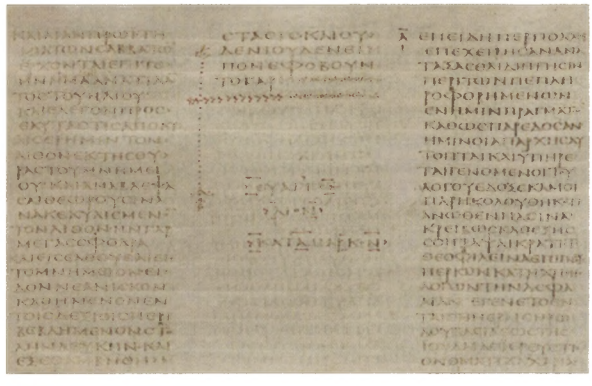
Самым древним папирусом, содержащим фрагменты Евангелия от Марка, является 𝔓45 (Fol. 3–8), датируемый 1-й пол. III в. В нем представлены следующие стихи: Мк 4. 36–40; 5. 15–26 (не целиком, на fol. 3 сохр. лишь отдельные слова); 5. 38 — 6. 3, 16–25, 36–50; 7. 3–15; 7. 25 — 8. 1, 10–26; 8. 34 — 9. 9, 18–31; 11. 27 — 12. 1, 5–8, 13–19, 24–28. Благодаря пагинации можно реконструировать примерный объем первоначального текста: Евангелие от Марка было 4-м в кодексе и занимало 32 листа между Евангелием от Луки и Деяниями св. апостолов. В целом по объему текст был похож на тот, что сохранился в Ватиканском и Синайском кодексах. Поскольку 2-й рукой в текст Евангелия внесена пунктуация, можно предполагать, что папирус предназначался для публичного чтения. По особенностям текста ближе всего к 𝔓45 стоит текст М. в Вашингтонском унциальном кодексе (W) (*Hurtado.* 1981). При этом заметна тенденция писца к парафразам, небукв. копированию, следствием чего являются пропуски слов и гармонизация с другими синоптическими Евангелиями (Royce. 2008). Второй папирус с текстом М. 𝔓88 датируется уже IV в.



Ап. Марк.
Икона. XIV в.
(мон-рь Хиландар, Афон)

В нем сохранились стихи Мк 2. 1–26 в форме, очень близкой к Синайскому кодексу.

Самый ранний полный текст Евангелия от Марка (за исключением длинного окончания Мк 16. 9–20) представлен в Ватиканском кодексе. Его отличает необычная передача слов негреч. происхождения, нехарактерная для последующей традиции. Отсутствует тенденция к гармонизации с другими Евангелиями, в тексте практически нет добавлений, кроме неск. предлогов и местоимений. По мнению большинства исследователей, Ватиканский кодекс сохранил архаичный вариант текста, окончательно сложившийся еще в III в. в рамках контролируемой традиции первых христ. скрипториев. К нему достаточно близок



Синайский кодекс.
IV в.
Окончание (Мк 16. 8).

текст Синайского кодекса, однако в нем больше пропусков и дополнений, заметна гармонизация, существенные исправления внесены корректорами, что в ряде случаев запутывает вопрос о том, какое чтение считать каноническим, а какое — случайной ошибкой (*Head.* 2008).

Во 2-й пол. XX в. Евангелие от Марка оказалось связано с рядом псевдонаучных сенсаций. Помимо обнаружения *«Тайного Евангелия от Марка»,* к-рое, несмотря на все высказывавшиеся учеными сомнения и ряд разоблачительных исследований, до наст. времени привлекают в качестве источника для реконструкции первоначального текста Евангелия от Марка, широкую известность получила гипотеза о том, что фрагменты Евангелия от Марка присутствуют среди кумранских рукописей. В частности, текст фрагмента 7Q5 был отождествлен с Мк 6. 52–53. В наст. время вопрос считается закрытым, гипотеза большинством исследователей отвергнута (см. в ст. *Кумранская община*).

По-прежнему нет ясности в вопросе об обнаружении папируса с Евангелием от Марка, датированного якобы I в. Во время публичных дебатов 1 февр. 2012 г. между библеистами Б. Д. Эрманом и Д. Б. Уолласом последний объявил об обнаружении греч. папирусного фрагмента Евангелия от Марка, к-рый неким палеографом был датирован I в. по Р. Х. (др. 6 папирусов из этой находки, содержащих Павловы Послания,— II в.). Многими учеными это заявление было воспринято скептически, поскольку вероятность обнаружения столь древнего христ. папируса, тем более с Евангелием от Марка, крайне мала. Однако в 2014 г. подобное заявление сделал др. библеист, К. А. Эванс. Стало известно, что папирус был обнаружен при исследовании егип. погребальной маски (для мумии) неизвестного происхождения, приобретенной у торговца древностями для частного собрания рукописей Green Collection (открытие было сделано С. Керроллом, занимавшим до 2012 пост директора этой орг-ции). Помимо фрагмента греч. Евангелия от Марка и Павловых Посланий для изготовления этой маски были использованы папирусы, содержавшие греч. и копт. фрагменты ветхозаветных книг (Пятикнижия, Царств, Псалтири, Книг пророков Исаии, Иеремии, Даниила), канонических Евангелий, Деяний и Павловых Посланий, датированных II–V вв., а также документы эпохи

Птолемеев и фрагменты 15-й песни «Илиады» Гомера (якобы I в. по Р. Х.). Уникальным оказался не только фрагмент текста М., но и другие папирусы (в частности, в составе находки есть самое раннее греч. свидетельство Мф 6 и Мф 27–28 (II в.), самое раннее свидетельство копт. перевода Мк 15 (IV–V вв.) и т. д.). В открытом доступе (несмотря на наличие контракта с изд-вом Brill о публикации находок) появились фото папирусов и видео с участием евангелического проповедника Дж. Макдауэлла, к-рый непосредственно принимал участие в расслоении маски (при этом мн. ученых удивило, что работа с артефактами велась без перчаток, а «ценнейшие» папирусы размывали и отделяли друг от друга в обычной раковине под струей водопроводной воды с применением моющего средства). Судя по фото, сохранились стихи Мк 1. 1–2 и Мк 1. 14. Первые строки отличаются от всех известных рукописных вариантов тем, что в них пропущено слово «Евангелие» («Начало Иисуса Христа, как написано у Исаии пророка»).

В 2006 г. было окончательно доказано, что греч. минускул 2427 с т. н. архаичной редакцией М., который до 27-го изд. НЗ Нестле—Аланда включительно числился среди основных свидетелей текста Евангелия от Марка (благодаря авторитету Э. К. Колуэлла, к-рый обнаружил близость текста минускула с Ватиканским кодексом), является подделкой кон. XIX в. Эта рукопись миниатюрного формата была обнаружена в 1919 г. в собрании афинского коллекционера и торговца древностями И. Аскитопулоса после его смерти. Благодаря применению совр. методов исследования выяснилось, что при изготовлении миниатюр этой рукописи был использован пигмент, к-рый стал производиться только с нач. XVIII в., а сам текст кодекса заимствован из издания греч. НЗ Ф. К. Буттманна (1860), который в свою очередь опирался на публикацию НЗ кард. А. Маи по Ватиканскому кодексу.

С т. зр. текстологии наиболее проблемными местами известного ныне текста Евангелия от Марка являются его начало и окончание.

Прежде всего вызывает вопрос, следует ли рассматривать первые слова этого Евангелия (Мк 1. 1) как титул всей книги (inscriptio) (ср.: Тов 1. 1; Еккл 1. 1; Притч 1. 1) или как инципит основного текста (ср.: *Tac.* Hist. I 1), поскольку следующий стих (Мк 1. 2) начинается сравнительным союзом καθώς, к-рый не может стоять в начале нового предложения. Слово ἀρχὴ можно понять как указание на начало лит. текста, называемого Евангелием (хотя более вероятно, что это слово означает здесь не жанр, а саму Благую весть Иисуса Христа и совершённое Им спасение), как указание на начало исторических событий, связанных с явлением *Мессии* (ср.: Деян 10. 37), как указание на начало евангельской проповеди (ср.: Флп 4. 14) и как раннехрист. топос (Лк 1. 2; Ин 1. 1; 1 Ин 1. 1). Подобная многозначность ἀρχὴ допустима и иногда встречается в античной лит-ре (ср.: *Philo.* De opif. 1. 3). Однако отсутствие полноценного пролога (проимия), характерного для античной традиции и в том или ином виде присутствующего в др. новозаветных текстах, и начало повествования с цитаты из Свящ. Писания допускают вероятность повреждения первоначального текста. Если стихи Мк 1. 2–3, содержащие ветхозаветные цитаты, являются интерполяцией, первоначальный текст Евангелия мог иметь такой смысл: «Началом Евангелия Иисуса Христа явился Иоанн, крестящий в пустыне...»

Начало Евангелия от Марка. Лист с инициалом из Борилианского кодекса. Ок. 875–975 г. (Utrecht. Univ.-bibl. 09)

Кроме того, обсуждается присутствие в оригинале Мк 1. 1 слов υἱοῦ θεοῦ (Сына Божия). В большинстве ранних источников (Ватиканский, Александрийский и Синайский (рукой корректора) кодексы, Кодекс Безы и др.) эти слова есть. Это же чтение подтверждается свидетельством лат. перевода сочинения сщмч. Иринея Лионского (*Iren.* Adv. haer. III 10. 6; 16. 3). Однако они пропущены в изначальном тексте Синайского кодекса, в ряде ранних арм. и груз. рукописей, а также в цитатах у некоторых раннехрист. авторов (Ibid. III 11. 8; *Orig.* In Ioan. comm. 1. 13. 79–81; 6. 24; *Idem.* Contr. Cels. 2. 4; *Cyr. Hieros.* Catech. 3. 6; *Hieron.* Ep. 57. 9; *Idem.* In Mal. 3. 1). Возможно, слова были пропущены по ошибке из-за обилия nomina sacra, записанных в сокращенной форме. Нек-рые ученые считают, что они были добавлены на очень раннем этапе бытования текста как обобщение основной темы этого Евангелия (*Head.* 1991). Против вставки говорит наличие подобных выражений в начале ветхозаветных книг (ср.: Тов 1. 1; Еккл 1. 1; Притч 1. 1).

Окончание Евангелия от Марка в рукописной традиции представлено неск. вариантами. В качестве Textus Receptus получило распространение т. н. длинное окончание Мк 16. 9–20 (именно оно приводится в церковнослав. и синодальном переводах). Оно присутствует в большинстве греческих (начиная с Александрийского кодекса), лат., сир. рукописей и в гот. переводе. Первое достоверное свидетельство его существования содержится в лат. переводе сочинения сщмч. Иринея Лионского, к-рый цитирует Мк 16. 19 (*Iren.* Adv. haer. III 10. 5–6). Среди сохранившихся цитат из сочинения Папия Иерапольского встречается рассказ о некоем Иусте Варсавве, который испил яд, но остался жив (*Euseb.* Hist. eccl. III 39. 9; в ином варианте этой истории говорится о змеином яде: *Boor C., de.* Neue Fragmente des Papias // TU. 1888. Bd. 5. H. 2. S. 170. Frg. 6), что может указывать на знакомство Папия с Мк 16. 18. Аллюзии на длинное окончание Евангелия от Марка нек-рые видят в 1-й Апологии Иустина Мученика (*Iust. Martyr.* I Apol. 45, 50), но, хотя лексика в целом совпадает, цитаты слишком коротки для подтверждения этих выводов. Спорят также о присутствии длинного окончания в оригинале *Диатессарона.*

В Ватиканском и Синайском кодексах текст Евангелия от Марка заканчивается ст. 16. 8 (при этом в Ватиканском кодексе оставлено

свободное место, но его недостаточно для длинного окончания). В ранних сир., копт. и арм. рукописях стихи 9–20 также отсутствуют (их нет и в арм. и груз. версиях Иерусалимского Лекционария). *Евсевий* Кесарийский, обсуждая противоречия между Евангелиями от Матфея и от Марка относительно времени Воскресения Иисуса Христа, сообщает, что в большинстве надежных рукописей (по крайней мере имеющихся в Кесарийской б-ке) Мк 16 заканчивается на ст. 8, а длинное окончание почти нигде не встречается и, возможно, является подложным (*Euseb.* Ad Marinum. 1 // PG. 22. Col. 937–940; совр. изд.: SC. 523. P. 194–197; см. также: *Kelhoffer.* 2001). Вероятно, по этой причине Евсевий не включил Мк 16. 9–20 в свою нумерацию канонов (№ 233 соответствует Мк 16. 8 и находится в группе II, как имеющий параллели в Евангелиях от Матфея и от Луки). Т. зр. Евсевия воспринял и блж. Иероним (*Hieron.* Ep. 120. 3 (406/407 г.)), хотя перевел для Вульгаты длинное окончание как достоверное. Составитель катены на Евангелие от Марка, приписываемой Виктору Антиохийскому, также цитирует Евсевия, но говорит, что нашел во множестве надежных списков длинное окончание, а потому приводит его целиком (впосл. этот комментарий тиражировался во многих греч., сир., копт. и араб. рукописях, см. изд.: *Eusebius of Caesarea.* Gospel Problems and Solutions / Ed. R. Pearse. Ipswich, 2010). Сомнения в подлинности длинного окончания были известны Феофилакту Болгарскому (*Theoph. Bulg.* In Marc. // PG. 123. Col. 677) и Евфимию Зигабену (*Euth. Zigab.* In quat. Evang. // PG. 129. Col. 845), к-рые тем не менее отстаивали его каноничность.

Известно также краткое окончание Евангелия от Марка: «Но все, что было велено, они кратко пересказали бывшим с Петром. После этого и Сам Иисус от востока и до самого запада послал через них священную и бессмертную весть о вечном спасении. Аминь». Отдельно оно встречается только в одной старолат. рукописи it^k IV–V вв., возможно скопированной с более раннего папируса егип. происхождения (при этом краткое окончание не просто следует за Мк 16. 8, но заменяет часть ст. 8). Во мн. рукописях (в греческих, коптских и эфиопских) оно встречается в комбинации с традиц. длинным окончанием, причем всегда идет раньше него (напротив того или другого может встречаться помета, что оно присутствует только в нек-рых списках).

Наконец, уникальное окончание встречается в Вашингтонском кодексе (W): в составе длинного окончания после Мк 16. 14 находится интерполяция, т. н. Логия Фрира, в к-рой излагается беседа воскресшего Христа с 11 учениками, возлежащими за столом. Фрагмент этого текста приводит блж. Иероним, который утверждает, что встречал его в неск. греч. рукописях (*Hieron.* Dial. contr. Pelag. 2. 15) (см. также *Диалоги Иисуса Христа неканонические*).

Подлинность традиц. окончания отрицали многие ученые начиная с И. Я. *Гришбаха*. Сторонники каноничности длинного окончания обычно указывают на его древность и объясняют отсутствие этого текста в значимых для текстологии источниках локальными особенностями александрийской традиции (*Farmer.* 1974). Тем не менее, даже признавая раннее появление и широкое распространение длинного окончания, сложно доказать его единство с основным текстом Евангелия от Марка. Внутренний анализ текста, стиля и лексики, говорит о его вторичности. Трудно объяснить, почему от ст. 8 к ст. 9 происходит резкая смена субъекта действия (в ст. 8 это женщины, тогда как в ст. 9 речь идет об Иисусе). При этом Мария Иаковлева и Саломия больше не упоминаются в длинном окончании, а Мария Магдалина в ст. 9 представляется читателю/слушателю заново, как будто не упоминалась прежде. Текст Мк 16. 9–20 имеет явные заимствования из др. канонических Евангелий и, возможно, из Деяний св. апостолов. Слова о знамениях в Мк 16. 17 входят в нек-рое противоречие с Мк 8. 11–12.

Отдельно обсуждается вопрос о том, мог ли М. завершить Евангелие словами «никому ничего не сказали, потому что боялись» и, в частности, союзом γάρ. Но известны примеры, когда γάρ стоит в конце предложения (наиболее близкая параллель к Мк 16. 8 — Быт 18. 15; см. также: Ин 13. 13), в конце главы (*Iust. Martyr.* Dial. 32), в редких случаях — в конце отдельного сочинения (*Plat.* Prot. 328c; *Plot.* Enn. V 5. 13. 39). Но даже если эта фраза и является окончанием первоначального текста, она

Ап. Марк. Миниатюра из Трапезундского Евангелия. 3-я четв. X в. (РНБ. Греч. № 21. Fol. 21a)

не может считаться логической точкой в повествовании. В тексте Евангелия от Марка говорится о том, что в финальной части должна была идти речь о явлениях воскресшего Христа в Галилее (ср.: Мк 14. 28; 16. 7) и, если учитывать роль первоверховного апостола на протяжении всего Евангелия,— вероятно, о беседе Спасителя с ап. Петром. Логика повествования требует заключительного аккорда, утверждающего, что Иисус есть Сын Божий (*Stein.* 2008). Отсутствие окончания может объясняться тем, что М. не успел завершить свой труд из-за гонений либо рукопись Евангелия была повреждена на раннем этапе (некоторую аналогию можно провести с утерянным окончанием *«Дидахе»*). Возможно, появление краткого и длинного окончаний связано не только со стремлением восполнить недостающий финал. Нек-рые исследователи рассматривают длинное окончание как завершение всего Четвероевангелия, когда книги располагаются в т. н. западной последовательности (Мф, Ин, Лк, Мк) (*Amphoux.* 1993).

С т. зр. текстологии помимо начала и окончания во 2-м Евангелии к числу сложных могут быть отнесены и мн. др. стихи. Напр., в Кодексе Безы и старолат. рукописях в Мк 1. 41 вместо «умилосердившись» стоит «разгневавшись» (такое чтение подтверждается и толкованием прп. Ефрема Сирина на Диатессарон). При этом в параллельных местах Мф 8. 3 и Лк 5. 13 фраза упрощена и нет ни того ни др. варианта. Нек-рые исследовате-

ли считают, что, если в тексте Евангелия от Марка изначально речь шла о гневе Иисуса, то выражение могли скорректировать из благочестивых побуждений. Однако гнев упоминается и в др. местах, не имеющих такого рода вариаций в рукописях,— в Мк 3. 5; 10. 14. Возможно, что слова о гневе, наоборот, были добавлены кем-то из справщиков для согласования фразы с Мк 1. 43. Делались предположения о том, что искажение могло появиться только в лат. традиции из-за сходства слов iratus/miseratus или что такое разночтение связано с трудностями перевода некоего арам. источника.

В визант. рукописях в Мк 9. 49 фраза «всякий огнем осолится» продолжается словами «всякая жертва солью осолится». Ватиканский, Синайский и др. кодексы дают только 1-ю часть, тогда как Кодекс Безы и старолат. рукописи, наоборот, приводят только продолжение. Возможно, продолжение фразы изначально было глоссой или справщики т. о. пытались истолковать загадочное выражение, опираясь на Лев 2. 13, что в средние века имело большое значение для решения вопроса о составе хлеба для Евхаристии. Сторонники существования арам. подлинника Евангелия от Марка также усматривают здесь двусмысленность оригинала, к-рую трудно было передать при переводе на греч. язык.

В Мк 15. 34 большинство рукописей содержит слова ἐγκατέλιπές με (Меня оставил), созвучные Пс 21. 2. Однако в Кодексе Безы, в старолат. рукописях, а также в «Апокритике» Макария Магнезийского, в к-ром опровергается сочинение язычника Порфирия «Против христиан», приводится выражение, которое может быть переведено как «отдал Меня в поругание [оскорбил/злословил]» (ὠνείδισας με). Возможно, замена произошла на основе Мк 15. 32 из-за полемики с еретиками, считавшими, что Христос отделился от человека Иисуса в момент Крестной смерти.

Изучение рукописной традиции 2-го Евангелия показало, что большинство разночтений связано с попытками исправить стиль евангелиста (напр., в Мк 10. 46 Кодекс Безы и старолат. рукописи убирают повторное называние города в одной фразе). Справщики стремились прояснить то, о чем идет речь в Евангелии, с помощью более правильного греч. языка, изменяя порядок слов, устраняя семитизмы и избыточные слова, сокращая употребление союза καὶ или заменяя его частицей δε. Эти исправления не отражены в др. канонических Евангелиях и не являются гармонизацией текстов (*Linton.* 1968). Нек-рые ученые (Г. Штреккер, А. Эннулат, А. Фукс) полагают, что феномен «малых согласований» между Евангелиями от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка (напр., в повествовании о Страстях евангелисты Матфей и Лука приводят одинаковые слова участников синедриона: «Кто ударил Тебя?» (Мф 26. 68; Лк 22. 64), а у М. их нет (Мк 14. 65); в Мф 26. 75 и Лк 22. 62 говорится, что ап. Петр, вспомнив после отречения слова Христа, «выйдя вон», плакал горько, а в Мк 14. 72 говорится только о том, что он «начал плакать») позволяет говорить о существовании уже в I в. новой редакции Евангелия от Марка (т. н. девтеро-Марк), вторичной по отношению к каноническому тексту 2-го Евангелия (детальное обсуждение см.: *Fuchs.* 2004).

Происхождение. **I.** Раннехристианские свидетельства. Основными источниками церковной традиции о происхождении Евангелия от Марка являются свидетельства Папия Иерапольского и Климента Александрийского, сохраненные Евсевием Кесарийским. По словам Папия, некий пресвитер (старец) Иоанн (которого, по мнению Евсевия, следует отличать от евангелиста *Иоанна Богослова* — *Euseb.* Hist. eccl. III 39. 5–6) сообщил ему, что «Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства [греч. выражение πρὸς τὰς χρείας можно перевести и как «посредством хрий», т. е. коротких рассказов], и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно» (Ibid. 15–16). С одной стороны, в данном сообщении заметна тенденция подтвердить апостольское происхождение Евангелия, в чем могли сомневаться те, кто знали, что М. не принадлежал к числу прямых учеников Спасителя; с др. стороны, автор сообщения оправдывает стиль и манеру изложения евангелиста, делая акцент на том, что М. тем не менее ничего не исказил.

Рассказ из утерянного ныне сочинения Климента приводится Евсевием дважды с нек-рыми вариациями: «Итак, слово Божие нашло пристанище в Риме; влияние Симона [Волхва] убывало и исчезло сразу вместе с ним. Свет веры настолько озарил разум слушателей Петра, что они не сочли достаточным услышать только устную проповедь и познакомиться с ней однажды по слуху. Они всячески уговаривали и убеждали Марка, чье Евангелие мы имеем,— а был он спутником Петра,— чтобы он оставил для них запись учения, переданного им устно; они не оставляли его в покое, пока не принудили его; они — причина написания того Евангелия, которое называется Евангелием от Марка. Как рассказывают, апостол, узнав по откровению Духа то, что свершилось, возрадовался людскому рвению и разрешил читать это Евангелие в церквах» (Ibid. II 15. 1–2). Климент не называет своих информаторов, но прямо связывает появление Евангелия от Марка не только с ап. Петром, но и конкретно с обстоятельствами его пребывания в Риме. По хронологии Евсевия борьба с Симоном Волхвом происходила в период правления имп. *Клавдия*. Евангелие было составлено при жизни апостола как запись его проповедей, но без его ведома, впосл. оно

Проповедующий ап. Петр и записывающий его речь ап. Марк. Фрагмент табернакля. 1433 г. Худож. Фра Беато Анжелико (Музей Сан-Марко, Флоренция)

получило одобрение с его стороны. Во 2-м варианте этого рассказа реакция ап. Петра представлена иначе: «Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие — а их было много — убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего все, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его» (Ibid. VI 14. 5–7). В отличие от Папия Климент называет М. не переводчиком апостола, а его давним спутником. Характерно, что в др. сочинении Климент, отвергая претензии еретиков на древность их учения, приводит сообщение учеников гностика Василида о том, что его учителем был некий Главкий, которого он называет переводчиком ап. Петра (*Clem. Alex.* Strom. VII 106. 4). Климент ставит это под сомнение, но М. при этом не упоминает.

Иустин Мученик, вероятно, именно Евангелие от Марка называет «воспоминаниями» ап. Петра, поскольку тут же приводит прозвище сынов Зеведеевых — Воанергес, к-рое есть только в Мк 3. 17 (*Iust. Martyr.* Dial. 106. 3; ср. слова о том, что «воспоминания апостолов» читаются за богослужением: *Idem.* 1 Apol. 67. 3). Греч. ἀπομνημονεύματα (лат. commemorationes, memorabilia) представляли собой жанр античной лит-ры, подразумевавший, что автор знаком с действующим лицом и должен быть очевидцем событий; при этом допускался отрывочный характер изложения, удобный для запоминания и цитирования, хотя и более развернутый, чем хрии (*Moulton J. H., Milligan G.* The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the Papyri and other non-literary Sources. L., 1914. P. 67).

Связь М. с ап. Петром и написание этого Евангелия в Риме утверждает и сщмч. Ириней Лионский: «После их [Петра и Павла, основавших Церковь в Риме] отшествия Марк, ученик и истолкователь (переводчик) Петра, передал нам письменно то, что было проповедано Петром» (*Iren.* Adv. haer. III 1. 1). Ириней полагал, что Евангелие от Марка было составлено уже после кончины апостолов и написано 2-м после Евангелия от Матфея.

Со свидетельствами Иринея и Климента частично совпадают данные т. н. антимаркионитских прологов к Евангелию от Марка (*Regul J.* Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969. S. 29–30). М. назван переводчиком ап. Петра, написавшим Евангелие после его кончины. Однако в качестве места написания указываются некие регионы Италии (in Italiae partibus) (в пространном варианте пролога говорится, что Евангелие написано по просьбе братьев из Рима, что выдает знакомство с традицией Климента). Наиболее ценным является упоминание в прологе прозвища М.— Короткопалый (Colobodactylus), к-рое объясняется тем, что пальцы М. были непропорционально короткими. Это же прозвище без разъяснения его значения приводит неизвестный рим. автор «Опровержения всех ересей», которого обычно отождествляют с *Ипполитом* (*Hipp.* Refut. VII 30. 1). Критикуя учение *Маркиона,* он ссылается на ап. Павла и М., который имел прозвище κολοβοδάκτυλος и написал Евангелие. Как греческое, так и лат. слово является гапаксом во всем корпусе античной литературы. С учетом отсутствия толкования имени в «Опровержении...» можно предполагать, что речь идет об историческом предании, сохраненном Римской Церковью. Ни одно место в тексте НЗ, где упоминается М., ни свидетельства предшествующих по времени писателей не дают прямого основания для появления такого прозвища post factum. Наоборот, последующая традиция демонстрирует стремление объяснить его с помощью легенды. Так, в монархианском прологе (argumentum), где М. именуется евангелистом, «сыном Петра в крещении» и его учеником, сообщается, что он был левитом по происхождению, но после обращения в христианство отсек себе палец, чтобы стать негодным для иудейского священства, написал Евангелие в Италии и потом был епископом Александрийским (*Corssen P.* Monarchianische Prololge zu den vier Evangelien. Lpz., 1896. S. 9–10). Эта легенда получает широкое распространение на Западе (*Isid. Hisp.* De ortu et obitu partum. 83, 145 // PL. 83. Col. 154, 1292; Liber de numeris. 54 // PL. 83. Col. 1292; Praefatio secundum Marcum // CCSL. 1973. Vol. 108B. P. 220–221; *Sedulii Scoti* Explanatiuncula in Argumentum secundum Marcum // PL. 103. Col. 279–286; *Orderic. Vital.* Hist. eccl. 20 // PL. 188. Col. 181). На востоке же о таком прозвище М. не было известно.

Исследователи пытались вывести это прозвище из того, что М. «урезал» Евангелие от Матфея (с опорой на выражение Севериана Габальского: PG. 63. Col. 541). Однако против этой гипотезы говорит то, что прозвище явно старше III в., а рассуждения о том, что М. сократил Евангелие от Матфея, появляются только начиная с V в. Дж. Л. Норт предположил, что прозвище появилось после упоминания в кн. Деяния св. апостолов о том, что М. отделился от апостолов Павла и Варнавы, т. е. как бы дезертировал (*North.* 1977). Кроме того, Норт усмотрел игру слов: имя Marcus созвучно murcus — так, согласно Аммиану Марцеллину, в Галлии называли солдат-дезертиров, намеренно отрубавших себе большой палец на руке (*Amm.* Res gest. XV 12. 3). Однако прозвище имеет очевидно греческое, а не лат. происхождение, и оно используется авторами, к-рых трудно заподозрить в негативной оценке М. и его Евангелия, что подразумевает гипотеза Норта.

Э. Нестле обратил внимание на арам. Таргум на Пс 136 (137). 4. В нем говорится, что, когда вавилоняне потребовали от левитов спеть им песни, те «откусили себе зубами большие пальцы и сказали: «...как нам петь песнь Господню на земле чужой». И тогда глас Св. Духа ответил им: «Если я забуду тебя, Иерусалим, забудь меня десница моя»» (*Nestle.* 1903). Это сочинение трудно датировать, но, судя по упоминанию в одном месте К-поля, оно возникло по крайней мере уже в визант. эпоху. Эта же история встречается в Мидраше Теиллим 137. 5 (обычно его составление относят к IX в.), где объясняется, что без пальцев левиты не

Проповедь ап. Марка в Александрии. 1504–1507 гг. Худож. Джентиле Беллини (Брера, Милан)

могли играть на псалтирях и, т. о., не уступили требованию Навуходоносора воспеть языческих богов. Очевидно, этого аггадического материала недостаточно для объяснения прозвища М.

Данные ономастики говорят о том, что в I в. у евреев использовался небольшой набор личных имен, но для идентификации человека к его имени обязательно прибавлялось либо имя отца, либо название места происхождения, род занятий и т. п. Если евангелист М. с рождения носил имя Иоанн, то прибавление к его имени крещального имени Марк делало его узнаваемым в Иудее и в целом на востоке. Однако при переезде в Рим он вновь терялся среди множества лиц с именем Марк (одно из самых распространенных среди римлян). По этой причине до того, как он стал известен как евангелист, его можно было отличить только по прозвищу. Если допустить, что М. принадлежал к священническому роду, то независимо от того, отрезал ли он себе палец или имел от природы некую заметную диспропорцию в теле, он подпадал под действие галахических предписаний о священнической чистоте. В основе наиболее важных из них лежат заповеди Лев 21. Однако в раввинистической традиции заповеди о священниках объединены с заповедями о жертвенных животных, так что к обеим категориям относятся предписания Лев 22. 17–25, касающиеся телесных недостатков. В частности, в Лев 22. 23 в версии Септуагинты идет речь о животных с обрезанными ушами или коротким (отрезанным) хвостом (κολοβόκερκον). Последнее выражение также является гапаксом в античной лит-ре. Несомненно именно оно лежит в основе прозвища, данного М., но только с учетом того, что речь идет о человеке. О том, что данная заповедь применялась в отношении священников уже в эллинистическую эпоху, свидетельствует Иосиф Флавий, к-рый рассказывает, как во время борьбы за власть Антигон велел отрезать (по др. версии, сам откусил) уши первосвященнику Гиркану, что по закону делало его негодным для служения (*Ios. Flav.* Antiq. XIV 13. 10; XV 2. 2; *Idem.* De bell. I 13. 9).

II. Новозаветные свидетельства об Иоанне Марке. В патристической традиции до IV в. практически не встречается отождествление евангелиста М. с упоминаемым в кн. Деяния св. апостолов и других местах НЗ Иоанном Марком. Единственное место, к-рое рано стали связывать с евангелистом М.,— это 1 Петр 5. 13. Отождествлять Марка, сотрудника ап. Павла, с евангелистом впервые неуверенно предложил блж. Иероним (*Hieron.* In Philem. // PL. 26. Col. 618; в др. сочинениях он этого не делает: *Idem.* De vir. illustr. Ill. 8). Показательно, что свт. Иоанн Златоуст считал Иоанна Марка ап. Иоанном Зеведеевым (*Ioan. Chrysost.* In Act. 26 // PG. 60. Col. 201; вероятно, на этом же отождествлении основаны слова еп. Поликрата, к-рый утверждал, что погребенный в Ефесе ап. Иоанн был

Апостолы Петр, Матфей, Марк. Мозаика апсиды в соборе Чефалу. 1148 г.

когда-то (иудейским) священником: *Euseb.* Hist. eccl. V 24; см.: *Bruns.* 1963; *Idem.* 1965).

Однако автор кн. Деяния св. апостолов четко разделяет лиц, носящих одинаковые имена, с помощью дополнительных указаний. Поэтому Иоанна Марка, сына Марии, имевшего дом в Иерусалиме (Деян 12. 12, 25), он отличает от того Иоанна, который сопровождает ап. Петра в Деян 3. 1, 11 и 4. 13–22. Очевидно, что второй — это упоминавшийся прежде ап. Иоанн Зеведеев (см.: Деян 1. 13), который в Евангелии от Луки неск. раз фигурирует вместе с ап. Петром (Лк 9. 28; 22. 8). Поскольку автор Деяний не упоминает имени отца Иоанна Марка, а хозяевами дома называет Марию и ее сына, можно предположить, что тот давно умер. Согласно повествованию, в этом доме скрывался ап. Петр после чудесного освобождения из темницы. Судя по описанию, дом был просторный (имел ворота) и свободно вмещал учеников, к-рые там молились. Хозяева были богаты и имели прислугу (служанка Рода в Деян 12. 13). Характерно, что ни о каких особых отношениях между ап. Петром и Иоанном Марком не говорится. Ап. Петр вскоре «ушел в другое место» (Деян 12. 17), а Иоанна Марка забрали из Иерусалима в Антиохию апостолы Павел и Варнава (12. 25). В Кол 4. 10 М. назван родственником ап. Варнавы (ἀνεψιὸς — двоюродный брат или племянник), что объясняет, каким образом М. оказался спутником апостолов. Из Антиохии они отправились на Кипр, родину Варнавы, где проповедовали в синагогах. До обращения ап. Варнава носил имя Иосия и был левитом (Деян 4. 36). На этом основании можно предполагать, что и его родственник М. принадлежал к левитам или священникам (наличие богатого дома в Иерусалиме также делает такое предположение весьма вероятным). Роль М. во время миссии определяется греч. термином ὑπηρέτης (Деян 13. 5). Он мог быть помощником, отвечавшим за материальное обеспечение миссии, или проповедником (см.: Лк 1. 2; в Деян 26. 16 это наименование отнесено к ап. Павлу; ср. также однокоренной глагол в Деян 13. 36; 20. 34; 24. 23). Однако в Лк 4. 20 данный термин обозначает помощника (хаззана) в синагоге, а в Деян 5. 22, 26 — служителей, к-рых синедрион посылал в темницу за апостолами. Была также выдвинута гипотеза о том, что Иоанн Марк был секретарем апостолов (*Holmes.* 1935). Согласно Деян 13. 13, М. отделился от апостолов и вернулся в Иерусалим (в Деян 15. 38 сообщается, что он побывал еще с ними в Памфилии). Возможно, его отделение произошло после чудесных событий, поставивших ап. Павла во главе миссии вместо ап. Варнавы. Можно также предположить, что М., как и ап. Варнава, к-рый в Гал 2. 13 упоминается вместе с ап. Петром как иудействующий в Антиохии, был в тот момент приверженцем строгого соблюдения закона (как и большинство иерусалимских христиан) и не захотел быть в общении с обратившимся в христианство проконсулом Сергием Павлом.

После Иерусалимского Собора апостолов, на к-ром рассматривался вопрос об обратившихся в христианство

язычниках, ап. Варнава предложил ап. Павлу вновь посетить основанные общины и взять с собой М., но Павел отказался (Деян 15. 37). Тогда между апостолами Варнавой и Павлом произошло разделение: Варнава вместе с М. отправился на Кипр, а Павел с Силой — через Сирию в Киликию (их помощником стал ап. Тимофей). Показательно, что в Кол 4. 10 особо подчеркивается, что М. был среди немногих сотрудников ап. Павла из числа обрезанных. Упоминание его в Флм 24 и 2 Тим 4. 11 (даже если эти тексты не принадлежат лично апостолу) позволяет предполагать, что после каких-то событий ап. Павел и М. объединились и отношение прежде «иудействовавшего» М. к христианам из язычников стало больше соответствовать учению ап. Павла. То, что М. был сотрудником не только ап. Павла, но и ап. Петра подкрепляется лишь его упоминанием как «сына» в 1 Петр 5. 13. Основанием для отождествления служит упоминание вместе с ним в качестве еще одного сотрудника Силуана (Силы) в 1 Петр 5. 12 и Деян 15. 40. Возможно, М. и Силуан несли одинаковые служения и были связующими звеньями между апостолами Петром и Павлом.

В Евангелии от Марка евангелист нигде не называет себя и не говорит о себе как о свидетеле описываемых событий. Делались попытки отождествить М. с юношей, о к-ром идет речь в Мк 14. 51–52 (особенно после публикации «Тайного Евангелия от Марка», в к-ром действует богатый юноша, похожий одновременно на Лазаря из Евангелия от Иоанна и на Иоанна Марка из кн. Деяния св. апостолов). Согласно разработанной Г. Тайссеном теории «защитной анонимности», евангелист М. избегал называть имена нек-рых персонажей по той причине, что участники событий были еще живы и опасались гонений со стороны рим. властей или иудеев (напр., в Мк 14. 47 говорится о том, как во время ареста Иисуса некто из присутствовавших при этом извлек меч и отсек ухо рабу первосвященника; в более позднем по времени составления Евангелии от Иоанна этим человеком оказывается ап. Петр, называется и имя раба — Малх (Ин 18. 10)). Однако в случае с нагим юношей евангелист скорее хотел показать, что ученики так испугались, что готовы были в тот момент оказаться в нелепом и позорном виде, но не разделить с Иисусом Его страдания.

Отличительной чертой Евангелия от Марка по сравнению с др. каноническими Евангелиями является частое упоминание ап. Петра: в начале — как самого первого из учеников (Мк 1. 16; причем ап. Андрей называется братом ап. Петра, а не определяется по имени своего отца или по происхождению), в поворотном моменте всего Евангелия (Мк 8. 29) и в самом конце (Мк 16. 7) — как главного среди учеников. При этом в повествовании не прослеживается особого пиетета по отношению к ап. Петру. Евангелист не скрывает всей неприглядности его отречения (Мк 14. 66–72). Если сравнить в этом отношении Евангелие от Марка с Евангелием от Матфея, то в последнем встречается более возвышенное описание апостола — как основания Церкви (Мф 16. 17–19; глубина его покаяния усилена в Мф 26. 75). При этом евангелист Матфей не упоминает ап. Петра по имени в некоторых важных эпизодах (ср.: Мк 11. 21 и Мф 21. 20; Мк 16. 7 и Мф 28. 7). Даже если предание о том, что евангелист М. был учеником ап. Петра, является легендарным, само Евангелие от Марка действительно претендует на то, чтобы быть Евангелием, излагающим свидетельство ап. Петра. При этом отсутствие возвышенных описаний апостола может указывать на то, что на момент составления текста он был еще жив или его широкое почитание в Церкви еще не началось.

Датировка. Церковная традиция определяет время написания Евангелия от Марка, основываясь на расчетах Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима. Нижняя и верхняя границы устанавливаются следующим образом: ап. Петр пришел в Рим во 2-й год правления имп. Клавдия (т. е. в 42 г.) (*Hieron.* De vir. illustr. 1; Chron. 1956². S. 179; возможно, это связано не только с анализом данных кн. Деяния св. апостолов, но и с преданием о наставлении Иисуса апостолам не покидать Иерусалим в течение 12 лет, ожидая покаяния иудеев, и только потом идти в мир (*Euseb.* Hist. eccl. V 18. 14; Acta Petri. 2. 5; *Clem. Alex.* Strom. V 5. 43 (= Kerygma Petri. Fragm. 6)), а евангелист М. умер в 8-й год правления имп. Нерона (т. е. в 62 г.) (*Euseb.* Hist. eccl. II 24; *Hieron.* De vir. illustr. 8). Большинство церковных писателей относят составление Евангелия к периоду правления

Ап. Марк. Миниатюра из Евангелия. Посл. четв. XI в. (Национальная б-ка, Афины)

имп. Клавдия (41–54). Самая ранняя датировка встречается у Феофилакта Болгарского, к-рый указывает, что Евангелие от Марка написано в 10-й год от Вознесения Господня (*Theoph. Bulg.* In Marc. Praef. // PG. 123. Col. 491–492). Самая поздняя датировка основана на утверждении сщмч. Иринея Лионского, который сообщает, что Евангелие от Марка было написано после кончины апостолов Петра и Павла, т. е. в самом конце правления имп. Нерона (*Iren.* Adv. haer. III 1. 1).

Научная традиция обращает внимание в первую очередь на вопрос о том, знал ли автор о разрушении Иерусалимского храма в 70 г. или нет (Мк 13. 2; 14. 58; 15. 29). Мн. исследователи склоняются к тому, что по сравнению с др. каноническими Евангелиями в тексте М. отражено лишь самое начало Иудейской войны с Римом, до полной блокады Иерусалима войсками, когда стало невозможным исполнить наставление Спасителя бежать в горы. Кроме того, в Мк 13. 18 говорится о бегстве зимой, что не сходится с обстоятельствами штурма и разрушения города, к-рые произошли летом (*Ios. Flav.* De bell. VI 4. 1–8).

Сторонники ранней датировки Евангелия от Марка (*Hengel.* 1985; *Wenham.* 1991; *Crossley.* 2004) усматривают в Мк 13 отражение иных событий, а именно кризиса, связанного с попыткой имп. Калигулы в 40 г. установить свою статую (в образе Зевса) в Иерусалимском храме (*Philo.* Leg. Gai. 29–43; *Ios. Flav.* Antiq. XVIII 8. 2–9; *Idem.* De bell. II 10. 1–5; *Tac.* Hist. V 9. 2). Именно на это на-

мекает евангелист, говоря о «мерзости запустения», стоящей «где не должно» (Мк 13. 14), поскольку выражение «мерзость запустения» в евр. традиции относилось не к разрушению, а к осквернению храма, к языческим культам на св. месте (Дан 9. 26–27; 11. 31; 12. 11; 1 Макк 1. 54).

Вместе с тем сами пророчества «малого апокалипсиса» (Мк 13) не обязательно рассматривать как описание той или иной ситуации из прошлого. Пророчества о разрушении храма, об уничтожении священства, о наступлении рим. армии и т. д. есть в кумран. текстах (напр.: 1QpHab 9. 2–7). Угроза разрушения храма в эту эпоху — неотъемлемая часть иудейской эсхатологии (*Ios. Flav.* De bell. VI 5. 3–4), в основе к-рой лежат ветхозаветные тексты (Пс 73 (74). 7; Иер 7. 12–14; 26. 6, 9, 18; 4 Цар 25. 9; 2 Пар 36. 19; Дан 8. 11; 2 Макк 14. 33; известны также независимые пророчества: напр., в труднодатируемых «Житиях пророков» предсказывается, что не только храм будет разрушен «народом запада», но и завеса храма порвется на куски, о чем не сообщается в исторических источниках об Иудейской войне (Vita prophetae 12 (Habakkuk). 11–12 // *Torrey Ch.* C. The Lives of the Prophets: Greek text and transl. Phil., 1946. P. 29); ср.: Мк 15. 38)).

Помимо вопроса о разрушении храма большое значение для датировки Евангелия от Марка имеет вопрос о его связи с корпусом Павловых Посланий, прежде всего с Посланием к Римлянам (его датировки колеблются в зависимости от общей хронологии жизни ап. Павла между 47 и 56 гг., но не позднее 57 г.). С сочинениями ап. Павла Евангелие от Марка объединяет употребление слова «Евангелие» в ед. ч. по отношению как к учению, так и к жизни Иисуса Христа (Мк 1. 1; 1. 14 = Рим 1. 1; 15. 16). Они одинаково оценивают роль евреев и язычников в истории спасения: евреи, как избранный народ, обладают первородством и преимуществом, но затем по благодати спасение дается и язычникам (Мк 7. 27–28 = Рим 1. 16–17). Наибольшее внимание совр. исследователей привлекает описанный в Евангелии спор Иисуса Христа с фарисеями и книжниками о преданиях старцев и законах о ритуальной чистоте (Мк 7. 1–23). В Мк 7. 19 говорится о чистоте «всякой пищи» (καθαρίζων πάντα βρώματα), что созвучно утверждению Рим 14. 20 (продолжение этого отрывка в Мк 7. 21 содержит перечень пороков, к-рый очень похож на перечень в Гал 5. 19–21). По мнению нек-рых исследователей, данное место указывает на то, что Евангелие от Марка появилось после решений Иерусалимского Собора апостолов (*Crossley.* 2004).

Выбор ранней датировки опирается также на утверждение Мк 9. 1 о столь скором наступлении Царства Божия, что нек-рые из слушавших слова Иисуса Христа будут еще живы. Такие ожидания скорого Второго пришествия совпадают с 1 Фес 4. 16–17 (обычно датируется 40-ми гг. I в., не позднее 51 г.; ср.: похожее утверждение о еще живых братьях, видевших Воскресшего Иисуса, в 1 Кор 15. 6 (датируется рубежом 40 и 50-х гг. I в.)).

На основании Мк 13. 10 и 14. 9 делается вывод о том, что миссия к язычникам в момент составления Евангелия от Марка уже не только началась, но и продвинулась далеко на запад, что также совпадает с тональностью текста Рим 10. 18 и 15. 19 (*Hengel.* 1985). В этом случае ключевым является вопрос, знал ли автор Евангелия от Марка об эдикте имп. Клавдия, который в 49 г. велел изгнать из Рима иудеев (*Suet.* Claud. 25. 4). Если в Деян 18. 2 покинувшие Рим по этому эдикту христиане *Акила и Прискилла* находятся в *Коринфе,* то, по Рим 16. 3, они уже вернулись в Рим (очевидно, после смерти Клавдия в 54 г., поскольку 2-я жена имп. Нерона Поппея Сабина благоволила иудеям и, возможно, была прозелиткой (*Ios. Flav.* Antiq. XX 11. 8; *Idem.* Vita. 3; Тацит считал, что она больше увлекалась астрологией и скорее в корыстных целях: *Tac.* Hist. 1. 22)). Возможно, что причиной волнений среди рим. иудеев стало не распространение христианства, а начало общения между христианами из евреев и христианами из язычников после решений Иерусалимского Собора. В Рим 14–15 говорится о том, что напряженные отношения между иудействующими («различающими дни» и соблюдающими заповеди о чистой пище) и теми, кто «уверен, что можно есть все», сохранялись и во 2-й пол. 50-х гг. I в.

Слова из Рим 13. 6–7 о податях можно сопоставить со спором о подати кесарю, изложенным в Мк 12. 13–17. Нек-рые ученые видят здесь отражение ситуации 58 г., когда имп. Нерон предложил сенату отменить все пошлины из-за жалоб народа на откупщиков, но после консультаций с сенаторами ограничился публикацией негласных прежде правил сбора налогов (*Tac.* Ann. 13. 50–51; *Theophilos.* 2014). Но другие полагают, что данный эпизод Евангелия связан со стремлением отмежеваться от актуальной зилотской пропаганды в Иудее (*Brandon.* 1967), на что также указывает изменение имени Симон, который в Мк 3. 18 (ср.: Мф 10. 4) назван Кананитом, тогда как Лука знает его как Зилота (Лк 6. 15; Деян 1. 13).

Сторонники поздней датировки Евангелия от Марка полагают, что Мк 8. 34–35 и 13. 12–13 отражают гонения на христиан при имп. Нероне после пожара в Риме в 64 г. (*Tac.* Ann. XV 44. 2–5). Особенно они обращают внимание на слова Тацита о том, что христиан обличали в «ненависти к роду людскому» и что схваченные по обвинению первыми выдавали потом других (ср. в Мк 12. 12: «...предаст же брат брата на смерть»; в Мк 12. 13: «...будете ненавидимы всеми»). Однако эти параллели слишком размытые.

Предсказанное в «малом апокалипсисе» появление лжепророков, с одной стороны, может быть намеком на Симона Волхва (Симон Самарянин действовал в Риме во времена имп. Клавдия — *Iust. Martyr.* 1 Apol. 26), с другой — указывать на появившихся во множестве в Иудее пророков и чудотворцев (*Ios. Flav.* De bell. VI 5. 2) или вождей *зилотов,* к-рые также имели мессианские претензии (Ibid. II 17. 8).

Если считать, что Мк 10. 39 не является пророчеством, а служит отсылкой к уже происшедшим событиям, в таком случае евангелисту М. было известно о смерти по крайней мере одного из сыновей Зеведеевых, а именно об убиении Иакова в 44 г. (Деян 12. 2–3).

Место написания. В патристической традиции начиная со сщмч. Иринея Лионского и Климента Александрийского утвердилось мнение о написании Евангелия от Марка в Риме (или в Италии); в «Хронике» св. Исидора Гиспальского сказано, что Евангелие от Марка написано в Александрии (CCSL. 112. P. 119), но это лишь неудачная фраза, основанная на сокращенном изложении сведений из лат. перевода «Церковной

истории» Евсевия, выполненном Руфином, где на самом деле сказано, что М. проповедовал в Александрии то Евангелие, которое написал (*Rufin.* Hist. eccl. II 16. 1), а написал он его в Риме, как об этом говорится в предыдущем параграфе.

Наиболее весомым аргументом в пользу такой локализации является обилие в тексте Евангелия от Марка латинизмов. Встречается как заимствование отдельных латинских слов (Caesar, census, centurio, denarius, flagellare, grabatus, legio, modius, praetorium, sextarius, quadrans, speculator, vae), так и калькирование лат. фразеологизмов (напр., ὁδὸν ποιεῖν в Мк 2. 23 от лат. viam (iter) facere; συμβούλιον ἐδίδουν в Мк 3. 6 от лат. consilium dare; ἐσχάτως ἔχει в Мк 5. 23 от лат. ultimum habere; κατακρινοῦσιν θανάτῳ в Мк 10. 33 от лат. capite damnare; ῥαπίσμασιν λαμβάνω в Мк 14. 65 от лат. verberibus accipere; τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι в Мк 15. 15 от лат. satis facere; τιθῆναι τὰ γόνατα в Мк 15. 19 от лат. genua ponere; в Мк 11. 32 греч. глагол ἔχω используется так, как это свойственно лат. глаголу habere). Весьма показательно, что только в Мк 12. 42 для греч. монет (2 лепты) приводится рим. аналог (кодрант) (ср.: Лк 21. 1). В Мк 15. 16 значение греч. αὐλή объясняется с помощью лат. praetorium. Кроме того, в Евангелии от Марка по крайней мере 37 раз встречается лат. порядок слов (существительные в вин. и дат. падежах ставятся перед глаголом, а не после, что является обычным для латинского, но не для греч. языка). Также в Мк 31 раз союз ἵνα используется так, как это свойственно латинскому ut с глаголами говорения (в Евангелиях от Матфея и от Луки такое явление почти не встречается) (*Iersel.* 1998).

Ап. Марк. Миниатюра. XII в. (Ath. Pantokr. 234. 547)

В Мк 6. 48 и 13. 35 используется рим. счет времени с делением ночи на 4 стражи (а не на 3, как в евр. традиции). На рим. аудиторию, вероятно, указывает упоминание о том, что Симон Киринеянин был отцом Александра и Руфа (Мк 15. 21), поскольку Руф назван в числе рим. христиан в Рим 16. 13. Хотя имя Руф не является уникальным, но дополнительная идентификация Симона, к-рый и так назван по месту рождения, говорит о том, что евангелисту было важно указать на знакомых слушателям лиц.

Несмотря на это мн. ученые считают, что Евангелие от Марка было составлено или в Галилее (*Lightfoot.* 1938; *Marxsen.* 1956; *Lohmeyer.* 1967; *Kelber.* 1974; *Roskam.* 2004), или в Юж. Сирии (*Kee.* 1977; *Mack.* 1988; *Theissen.* 1989). В первую очередь они указывают на многократное упоминание Галилеи в повествовании о Страстях (Мк 9. 30; 14. 28, 70; 15. 41; 16. 7) и на обилие арамейских слов (*'abbā, 'eppāṯaḥ, qorbān, pasḥā, rabbūnī, ṭalīṯā qūmī* и др.); Пс 21 (22). 1 в Мк 15. 34 цитируется в арам. версии (*'elāhī, 'elāhī, lemā šabaqtānī*). Особое значение придается т. н. местному колориту: в частности, евангелист систематически называет Тивериадское оз. (совр. Кинерет) *Галилейским морем*, что свойственно местным жителям, не видевшим более крупных водоемов.

Однако эти аргументы опровергаются тем, что ссылки на Галилею и арамейские заимствования являются воспроизведением полученного из источников раннехристианского предания и не связаны с личностью евангелиста или с его первыми слушателями. Скорее их надо отнести к Самому Иисусу и Его первым ученикам. Что касается Галилейского м., то такое словоупотребление регулярно встречается в ВЗ (Числ 34. 11; Нав 12. 3; 13. 27). Кроме того, в ряде мест заметны неточности в топографии. Если в первоначальном тексте Мк 5. 1, согласно ранним рукописям (Ватиканский, Синайский кодексы, Кодекс Безы), действительно говорилось о Герасе, тогда о ней нельзя было сказать как о находящейся на др. берегу моря (возможно, с попыткой исправить эту неточность как раз и связаны разночтения в рукописях). В Мк 6. 45 говорится о том, что Иисус с учениками поплыл к Вифсаиде (на вост. побережье), а в Мк 6. 53 сообщается, что они приплыли в землю Геннисаретскую (на зап. побережье). В Мк 7. 31 излагается странный маршрут движения: Иисус с учениками идет из пределов Тирских и Сидонских к Галилейскому м. через Десятиградие; оправдание такого маршрута видят в том, что Иисус вел образ жизни бродячего проповедника, а значит, не шел от одного пункта назначения к другому, но проповедовал свободно в разных местах.

Самым весомым аргументом в пользу того, что евангелист М. составлял Евангелие в Риме или Италии, является наименование в Мк 7. 26 исцеленной Иисусом женщины сирофиникиянкой (Συροφοινίκισσα τῷ γένει; в Мф 15. 21 она названа хананеянкой). Такое определение имело смысл только для тех, кто жили на западе Римской империи, чтобы отличать финикийцев от Λιβυφοίνικες, т. е. от карфагенян (о ливофиникийцах: *Strabo.* Geogr. XVII 3. 19; *Polyb.* Hist. 3. 33. 15; *Diodor. Sic.* Biblioteca. XX 55. 4; ср. о сирофиникийцах: *Plin.* Natur. hist. VII 56. 201; *Diodor. Sic.* Bibliotheca. XIX 93. 7; *Juvenal.* Satir. III 8. 159–160; *Lucian.* Deor. conc. 4).

Цель написания и аудитория. Эти вопросы стали детально обсуждаться только в научной библеистике XX в. параллельно с признанием приоритета Евангелия от Марка по отношению к др. синоптическим Евангелиям. Наибольшее влияние на дискуссию оказали работы В. *Вреде* (1901) и *Вейса* (1903), доказывавших, что все Евангелие от Марка наполнено богословски мотивированными текстами, поэтому М. надо считать не биографом или историком, а учителем или проповедником, к-рый скомпилировал разнородные предания для назидания слушателей. Эти взгляды получили развитие в работах сторонников метода анализа жанровых форм (см. в статьях *Библеистика, Исагогика*), к-рые перенесли акцент на источники и традицию, предшествующую Евангелию от Марка. Поворот к тексту М. произошел после публикации работы В. Марксена (1956), к-рый призвал искать элементы редакторской активности евангелиста. Он полагал, что М. написал Евангелие во время

Ап. Марк.
Миниатюра из Четвероевангелия.
Сер. XII в.
(Ath. Dionys. 38. 384)

Иудейской войны, чтобы призвать христиан собраться в Галилее для ожидания Второго пришествия. Эта линия была продолжена В. Келбером (1974), к-рый считал, что Евангелие от Марка было призвано объяснить христианам, разочарованным тем, что ожидавшееся после разрушения храма наступление Царства Божия не произошло, в чем была причина задержки Второго пришествия. С. Дж. Ф. Брендон (1967) доказывал, что М. стремился, с одной стороны, сохранить устное предание после уничтожения иерусалимской общины, а с другой — отмежеваться от зилотов, продолжавших борьбу с Римом. Эту гипотезу возродила Х. Н. Роскам (2004), считавшая, что М. написал апологию христианства для защиты от преследований со стороны рим. властей и от остававшихся в Галилее иудейских повстанцев. Т. Уиден (1971) связывал появление Евангелия с начавшимися среди христиан христологическими спорами: в частности, М. выступил против тех, кто считали Иисуса «божественным человеком» и требовали, чтобы христиане доказывали свою принадлежность к Церкви совершением чудес и знамений. По мнению Х. К. Ки (1977), община М. находилась во враждебном окружении в сельской местности, вероятно в Юж. Сирии, и подвергалась гонениям со стороны как иудеев, так и язычников. Поэтому главной целью было ободрить страдающих членов общины. Тайссен (1989), поддержавший такую локализацию, считал, что М., с одной стороны, выступал против неверного понимания мессианства иудеями, а с другой — разработал новую концепцию ученичества: чтобы быть учеником Христовым, не обязательно вести жизнь странника, но можно следовать за Христом через принятие страданий. Предлагалось также рассматривать Евангелие от Марка в контексте современной ему имперской пропаганды: М. хотел показать, что власть Иисуса превосходит власть императора, уничтожившего Иерусалимский храм (*Winn.* 2008).

Все эти теории исходят из поздних датировок Евангелия и рассматривают его в пред- или послевоенном контексте Иерусалима или Галилеи. Если же принять раннюю датировку (временем правления Клавдия или самого начала правления Нерона), более достоверным контекстом становятся распространение христианства среди язычников и споры между *иудействующими* и сторонниками Павлова богословия. При сравнении Евангелия от Марка с творениями евангелиста Луки видно, что аудиторией М. была не элита, к которой обычно обращают сочинения апологетического характера, а скорее обычные люди, члены христ. общин (на что указывают простой стиль повествования, необычные чудеса, совершаемые Иисусом, ограниченный набор богословских тем). Т. е. текст М. в большей мере обращен к внутренним слушателям, чем к внешним читателям, при этом среди них были как иудеи (кто разбирался в нюансах споров о субботе, ритуальной чистоте, браке и преданиях старцев, в ветхозаветных прообразах и обетованиях), так и обратившиеся язычники. М., с одной стороны, показывает, как иудеи пришли к отвержению Благой вести (Мк 6. 4–6; 12. 10), с др. стороны, чтобы примирить разные общины Рима, говорит о спасении язычников как о части Божественного замысла (спасительная вера язычницы в Мк 7. 24–30; храм как дом молитвы для всех народов в Мк 11. 17; свидетельство веры сотника-язычника в Мк 15. 39) и призывает иудеохристиан не требовать от языкохристиан соблюдения закона (Мк 2. 21–22).

Синоптическая проблема. Обсуждение большинства тем, связанных с Евангелием от Марка, имеет смысл только при признании его приоритета по отношению к др. каноническим Евангелиям или лит. независимости от них (в рамках гипотезы устного предания — см. в ст. *Евангелие*).

В пользу приоритета Евангелия от Марка косвенно говорит то, что оно почти в 2 раза короче др. синоптиков; при этом ок. 90% его материала имеется в Евангелии от Матфея. В Евангелии от Марка отсутствие повествований о Рождестве, Нагорной проповеди, молитвы «Отче наш» можно объяснить только тем, что они не были известны М. Наоборот, отсутствие ряда перикоп из 2-го Евангелия в Евангелиях от Матфея и от Луки легче объяснить тем, что евангелисты решили их пропустить как необычные совершённые Иисусом исцеления (Мк 7. 32–37; 8. 22–26) с целью защитить христиан от обвинений в занятиях магией, к-рые выдвигали иудеи.

Ап. Марк.
Миниатюра из Евангелия.
Ок. 1300 г.
(Paris. gr. 54. Fol. 111r)

Долгое время одним из важных аргументов в пользу приоритета Евангелия от Марка считалось совпадение в последовательности изложения материала между Евангелиями от Матфея и от Марка, с одной стороны, и от Марка и от Луки — с другой, притом что таких совпадений в текстах евангелистов Матфея и Луки почти нет. Однако в наст. время этот аргумент отвергнут, поскольку анализ во многом зависит от того, как именно делятся на перикопы евангельские тексты и какие критерии параллелизма принимаются (*Neville.* 1994; *Idem.* 2002).

В качестве примера использования евангелистом Матфеем Евангелия от Марка обычно приводится Мф 14. 1, 9 в сравнении с Мк 6. 26.

Евангелист М. всегда говорит об Ироде как о царе (Мк 6. 22, 25–27), тогда как евангелист Матфей в большинстве случаев исправляет его титул на «тетрарх» (этот же титул постоянно использует Иосиф Флавий), но в Мф 14. 9 Ирод вдруг называется царем, как в Мк 6. 26. Замечание в тексте Матфея о том, что во время обращения Иисуса к народу «Матерь и братья Его стояли вне дома» (Мф 12. 46; параллельное место: Мк 3. 31), становится более понятным, если учесть, что в Мк 3. 20 говорится, что Иисус вошел в дом (в Мф 12. 15 — Он вышел из синагоги со множеством народа, а в Мф 13. 1 — Он вышел из дома).

Использование Лукой текста Евангелия от Марка заметно в притче о сеятеле (Мк 4. 1–20; Лк 8. 4–15). В ее толковании Лука сохраняет те слова, которые есть в основном тексте у М.: М. говорит, что семя упало на камень и засохло, потому что не имело корня (Мк 4. 5–6, 16–17; ср.: Лк 8. 13), хотя в основном тексте Лк 8. 6 причиной засыхания называется отсутствие влаги. Другой пример: в Мк 2. 6 говорится, что книжники и фарисеи «помышляли в сердцах», а в параллельном месте Лк 5. 21 — что они рассуждают вслух, хотя далее упоминается об их помышлениях (Лк 5. 22; ср.: Мк 2. 8).

Язык, стиль, жанр. Уникальность Евангелия от Марка как лит. текста во многом обусловлена тем, что оно появилось на пересечении разных культур и языков. Хотя текст написан на греч. койне, евангелист демонстрирует владение арам. и лат. языками. При этом трудно установить, был ли греч. язык для него родным (напр., в Мк 14. 47 вместо глагола παίειν (ударять/колоть) (ср. в LXX удар мечом в живот — 2 Цар 20. 10) более уместным для описания происшедшего был бы глагол πατάσσειν (ударять/рубить), как в Мф 26. 51 и Лк 22. 50; в рукописях 2-го Евангелия в этом месте нет разночтений). Стилистика текста, выбор лексики, построение фраз указывают на то, что евангелист М. вряд ли получил риторическое или философское образование. Отдельный вопрос — насколько полным был пройденный им курс грамматики, и изучал ли он сочинения Гомера, которые составляли основу школьной программы. Д. Р. Макдоналд попытался доказать, что М. не только знал Гомера, но и целенаправленно подражал ему на уровне образов и сюжетов: якобы казнь Иоанна Крестителя является аллюзией на убийство Агамемнона; двукратное насыщение неск. тысяч человек — это пиры Нестора и Менелая; предательство Иуды основано на предательстве Одиссея Мелантием; погребение Иисуса списано с погребения Гектора и т. д. (*MacDonald.* 2000). Однако при детальном рассмотрении все эти параллели выглядят слишком отдаленными и не свидетельствуют о знакомстве с текстами «Илиады» и «Одиссеи» (даже наиболее близкое место, напоминающее приготовление к Тайной вечере в Мк 14. 12–16, когда Одиссей посылает 2 спутников (на самом деле 3) узнать, где они оказались, а те по дороге встречают деву с кувшином воды, которая указывает им на дом своего отца-великана (*Homer.* Od. 10. 100–111), далеко отстоит от новозаветного текста как по лит. деталям, так и по контексту и общему смыслу).

Для стиля М. характерно использование глаголов в наст. времени для описания событий прошлого (т. н. praesens historicum встречается ок. 150 раз). Еще он часто использует глаголы в 3-м лице мн. ч. в неопределенном значении там, где др. древнегреч. авторы обычно используют неопределенное местоимение τινές («дивились» — в Мк 1. 22; «приносили» — в Мк 1. 32; «приходили» — в Мк 1. 45; «пришли» — в Мк 2. 3 и т. д.). Также для стиля М. характерен паратаксис (построение сложных предложений без формальных средств связи). Чаще всего для связи между предложениями используется союз καί (с него начинаются 376 из 583 предложений в Евангелии). В нек-рых случаях частица γάρ используется так, что нарушается логика построения фразы (напр., в Мк 16. 4). На протяжении всего повествования встречаются избыточные уточнения и повторы (Мк 1. 28, 32, 35; 4. 2, 39; 5. 15, 19; 6. 25; 7. 33; 12. 44; 14. 61). В большинстве случаев в параллельных местах в Евангелиях от Матфея и от Луки текст так или иначе исправляется и становится более нормативным для древнегреч. литературы.

В XX в. неоднократно предпринимались попытки найти в иудейской или греко-рим. лит-ре сочинения, максимально близкие в жанровом отношении к Евангелию от Марка. Сторонники метода анализа жанровых форм предпочитали рассматривать Евангелие от Марка как образец народной, «низовой» лит-ры (Kleinliteratur), в к-рой не действовали законы классической греко-рим. словесности (*Dibelius.* 1919; *Schmidt.* 1919; *Bultmann.* 1921). В кон. XX в. было принято относить Евангелие от Марка к жанру биографии (*Dormeyer.* 1999), несмотря на то что евангелист не проявляет интереса к происхождению и юности Иисуса Христа, к чертам Его характера, не заботится о строгой хронологической последовательности в изложении событий. Отсутствие перечисленных содержательных моментов в тексте объясняют спецификой античного жанра биографии, объединявшего очень разные сочинения (по стилю, объему и т. д.).

Тем не менее риторические лит. приемы, к-рые систематически использует евангелист, говорят о том, что его произведение ближе к древневост. традициям, чем к греко-рим. лит-ре. По этой причине некоторые исследователи относят 2-е Евангелие к условному жанру «иудейской новеллы» (*Vines.* 2002), сопоставляя его с такими сочинениями, как Книги Товита, Иова, Есфири, Иудифи и прор. Даниила.

В отличие от сочинений греч. и рим. языческих авторов в Евангелии от Марка центральное место занимает Свящ. Писание, к-рое определяет как его образность, так и логику повествования. Во мн. местах у М. встречаются либо прямые цитаты из ВЗ, либо аллюзии на ВЗ. Для евангелиста важно показать, что в Иисусе Христе исполнилось то, что написано у ветхозаветных пророков (см.: Мк 1. 2–3; 4. 12; 7. 6–7; 11. 9–10; 12. 10–11, 36; 13. 26; 14. 27, 62). Исследователи особо выделяют мотив «нового исхода», основанный на Книге прор. Исаии (*Watts.* 1977; *Marcus.* 1992).

Еще одной особенностью, к-рая определяет своеобразие Евангелия от Марка как лит. произведения, является его тесная связь с устным преданием и с уже сложившейся традицией описания событий земной жизни и учения Иисуса Христа (хотя возможность реконструкции этой традиции является предметом дискуссий; скептический взгляд см.: *Henaut.* 1993; взгляд, полный оптимизма: *Kelber.* 1983). При этом Евангелие от Марка не только стало фик-

сацией устной традиции, но и само по себе предназначалось для слушания, заучивания наизусть и дальнейшей устной передачи (*Yoon-Man.* 2010).

Во 2-й пол. XX в. в ряде исследований было показано, что одним из основных элементов, составляющих Евангелие от Марка, являются хрии, т. е. небольшие рассказы о к.-н. изречении или поступке, которые в античной традиции приписывались конкретному лицу (знаменитому философу, гос. деятелю, полководцу и т. п.) и обычно заучивались наизусть при обучении риторике. На основании свидетельства Папия делались предположения, что ап. Петр учил с помощью хрий (*Kürzinger.* 1977), но доказать это сложно. Как в греко-римской, так и в иудейской традиции хрии использовались при составлении более развернутых повествований (см., напр., «Жизнеописание Демонакта» Лукиана Самосатского; в *Мишне* часто встречаются тематические подборки хрий, см.: *Moeser.* 2002).

Хотя к хриям можно отнести многие места в Евангелии от Марка (тем более что античные авторы перечисляли разные их виды, но не все встречаются у М.), выделяются 2 больших блока хрий: речения, связанные со спорами (Мк 2. 1 — 3. 6), притчи Иисуса (Мк 4. 1–34). Кроме того, в Евангелии от Марка регулярно используется прием, когда одна история оказывается как бы вложенной внутрь другой (т. н. прием сэндвича, англ. Markan Sandwiches). Напр., история исцеления кровоточивой (Мк 5. 25–34) излагается в середине истории об исцелении дочери Иаира (между Мк 5. 21–24 и 5. 35–43). См. похожие случаи в Мк 3. 20–35; 4. 1–20; 6. 7–30; 11. 12–21; 14. 1–11, 17–31, 53–72; 15. 40 — 16. 8 (*Edwards.* 1989).

Структура и содержание. В отличие от др. Евангелий в Евангелии от Марка отсутствует традиционный для античной лит-ры пролог, аутентичность и содержание эпилога вызывают дискуссии. Было предложено неск. гипотез о том, как структурировано 2-е Евангелие, если евангелист не следовал канонам греко-рим. лит-ры. К. Л. Шмидт доказывал, что это Евангелие организовано по тематическому принципу, большинство имеющихся в нем хронологических или топографических привязок являются второстепенными редакторскими добавлениями (*Schmidt.* 1919). Ч. *Додд,* наоборот, большое значение придавал предшествующей М. традиции, в к-рой материал уже был распределен нек-рым образом и содержал временны́е и географические указатели. В частности, он считал, что структура и содержание Евангелия от Марка всецело зависят от кериг мы ранней Церкви, отраженной, напр., в Деян 2. 22; 3. 22; 10. 34–43; 13. 23–33 (*Dodd.* 1932). Х. Ризенфельд доказывал, что основу Евангелия от Марка составляет историческая последовательность событий, в к-рую были встроены богословские темы: появление Иоанна Крестителя, Крещение и искушения в пустыне, галилейское служение, исповедание ап. Петра, предсказание Страстей, Преображение, путь в Иерусалим, иерусалимское служение, очищение храма, пасха и Тайная вечеря, арест, суд, Распятие и Воскресение (*Riesenfeld.* 1954).

Ап. Марк. Миниатюра из Евангелия. Кон. X в. (Ath. Dionys. 588)

Несомненно, в Евангелии от Марка выделяются 2 части, которые разделены центральным событием — исповеданием Иисуса Христом со стороны ап. Петра (Мк 8. 29). Если в 1-й части, действие в которой разворачивается в Галилее, основной темой является вопрос о том, кто такой Иисус (Мк 2. 12; 4. 41; 7. 37), то во 2-й, местом действия в которой являются дорога к Иерусалиму и сам Иерусалим, центральная тема — смерть Мессии как исполнение Божественного замысла о спасении.

Евангелие от Марка можно разделить на 7 больших блоков.

1. Приготовление к служению (1. 1–13) включает рассказ о проповеди Иоанна Крестителя, Крещении Иисуса на Иордане, искушении в пустыне.

2. Начало служения в Галилее (1. 14 — 3. 35): призвание первых учеников, экзорцизм в Капернаумской синагоге, пребывание в доме Симона Петра, проповедь в синагогах, исцеление некоего прокаженного, исцеление расслабленного в Капернауме, призвание Левия Алфеева, общение с грешниками, спор о посте и субботе, исцеление сухорукого, много людей отовсюду идет за Иисусом, избрание 12 апостолов, ближние Иисуса и книжники из Иерусалима сомневаются в Нем.

3. Продолжение галилейского этапа служения (4. 1 — 8. 26): учение в притчах, притча о сеятеле и др., усмирение ветра и моря, изгнание бесов в стране Гадаринской, воскрешение дочери Иаира и исцеление страдавшей кровотечением, Иисуса не принимают в Назарете, 12 посылаются на проповедь, рассказ о казни Иоанна Крестителя, насыщение 5 тыс., хождение по водам, исцеление больных в земле Геннисаретской, спор о предании старцев и о чистоте, исцеление сирофиникиянки, исцеление глухого и косноязычного, насыщение 4 тыс., «о закваске фарисейской и Иродовой», исцеление слепого в Вифсаиде.

4. Путь в Иерусалим (8. 27 — 12. 44): исповедание веры Петра и 1-е предсказание Страстей, о несении креста, Преображение, исцеление немого бесноватого мальчика, 2-е предсказание Страстей, разные наставления, переход в Иудею, учение о разводе, благословение детей, наставление богатому юноше, о награде следующим за Иисусом, 3-е предсказание Страстей, наставления ученикам, исцеление слепого Вартимея, вход в Иерусалим, проклятие смоковницы, изгнание торгующих из храма, наставления ученикам, спор с первосвященниками и книжниками, притча о злых виноградарях, беседа с фарисеями и иродианами о подати, беседа с саддукеями о Воскресении, беседа с книжниками о главных заповедях и о Мессии, пожертвование бедной вдовы.

5. «Малый апокалипсис» (13. 1–37): о признаках конца, о гонениях на учеников, о последних днях, о пришествии Сына Человеческого, призыв бодрствовать.

6. Страсти и Воскресение (14. 1 — 16. 8): заговор первосвященников и книжников, помазание миром в доме Симона прокаженного, предательство Иуды, Тайная вечеря, Гефсиманское моление, поцелуй Иуды и взятие под стражу, суд синедриона, отречение Петра, суд Пилата, осмеяние со стороны рим. солдат, Крестный путь и Распятие, исповедание веры сотника, женщины у Креста, погребение, женщины у Гроба.

7. Явления Воскресшего (16. 9–20): явление Марии Магдалине, явление 2 ученикам, явление 11 апостолам, Вознесение.

Нек-рые усматривают в Евангелии от Марка хиастическую структуру, сопоставляя начало Евангелия (Мк 1. 1–13), в к-ром делается акцент на Божественном откровении об Иисусе как Сыне Божием (1. 11), с окончанием Евангелия, где воскресший Иисус возносится к Отцу; в таком случае 1-й день Его служения (1. 14–39) соответствует последнему дню и крестной смерти (14. 12 — 15. 41); 5 полемических бесед в начале Евангелия (2. 1 — 3. 6) — 5 полемическим беседам в конце (11. 27 — 12. 40); притчи о Царстве (4. 1–34) сопоставимы с «малым апокалипсисом» (13. 1–37), а 3 путешествия через Галилейское м. и 3 предсказания Страстей обрамляют исповедание веры ап. Петра.

Основные богословские темы. **I.** Христология. В Евангелии от Марка встречается ряд титулов и наименований, к-рые описывают Иисуса (или могут быть отнесены к Нему) и отвечают на вопрос, кто Он такой: Иисус называется Христом (Мк 1. 1; 8. 29; 14. 61; 15. 32; также см.: 9. 41; 12. 35; 13. 21), Сыном Божиим (1. 1, 11; 3. 11; 5. 7; 9. 7; 15. 39), Сыном Благословенного (14. 61), Св. Божиим (1. 24), Сыном Давидовым (10. 47–48), Царем (15. 2, 9, 12, 18, 26, 32), Сыном Человеческим (2. 10, 28; 8. 31, 38; 9. 9, 12, 31; 10. 33–34, 45; 13. 26–27; 14. 21, 41, 62), Равви (9. 5; 11. 21; 14. 45), Раввуни (Учитель) (10. 51), Учителем (4. 38; 5. 35; 9. 17, 38; 10. 17, 20, 35; 12. 14, 19, 32; 13. 1; 14. 14), Женихом (2. 19), Пророком (6. 4, 15; 8. 28), Грядущим (11. 9), Сильнейшим (1. 7), Пастырем (14. 27), Господом (7. 28; ср.: 1. 3; 2. 28; 11. 3; 12. 36–37; 13. 35).

Еще в кон. XVIII в. И. Б. Коппе, обсуждая гипотезу блж. Августина о происхождении синоптических Евангелий, отмечал, что учение Евангелия от Марка о Христе предстает менее развитым, а потому вряд ли возможно, чтобы М., сокращая Евангелие от Матфея, исключил столько значимых богословских положений (*Koppe.* 1782). Систематическое изучение христологии Евангелия от Марка как отражающей особенности вероучения общины или представлений самого евангелиста началось после работ Ф. К. *Баура.* Баур придерживался теории Гризбаха и считал Евангелие от Марка самым поздним из синоптических Евангелий, к-рое примирило иудеохристианскую традицию ап. Матфея с языкохрист. традицией ап. Луки. Он отмечал у М. черты, близкие к апокрифической традиции II в., а также следы христологии эвионитов и докетов. Кроме того, Баур отмечал, что все синоптические Евангелия по сравнению с Евангелием от Иоанна отражают более раннее учение о Мессии, Который, будучи человеком, был через крестную смерть и Воскресение вознесен и прославлен; Логос-христология, представление о предсуществовании Сына Божия и Его «схождении свыше» появились в результате развития вероучения (*Baur.* 1853).

По мере признания библеистами приоритета Евангелия от Марка, а также с распространением критических реконструкций его текста, сделанных на основе рукописей с минимальной гармонизацией синоптической традиции, особенности христологии этого Евангелия стали выходить на 1-й план (в связи со спорами об «историческом» Иисусе). В частности, Г. Ю. *Гольцман* доказывал, что Иисус лишь с момента Крещения постепенно осознавал себя Мессией, а в Кесарии Филипповой объявил, что Он и есть тот самый ожидаемый иудеями мессианский Царь; титулы же «Сын Божий» и подобные следует рассматривать только как ветхозаветные «теократические» метафоры, не относя их к Божественной природе человека Иисуса (*Holtzmann.* 1863). Либеральные исследователи этой эпохи акцентировали внимание на таких особенностях Евангелия от Марка, как однократное обращение к Иисусу «Господь» (κύριε) (Мк 7. 28) (в сравнении с 19 примерами у евангелиста Матфея и 16 — у евангелиста Луки), как описание М. человеческих эмоций Спасителя (Мк 1. 41; 3. 5; 6. 6; 8. 12; 10. 14, 21), которые часто корректируются евангелистами Матфеем и Лукой (напр., в Мк 6. 5 говорится, что Иисус «не мог совершить там никакого чуда», а в Мф 13. 58 бессилие Иисуса смягчается («не совершил там многих чудес»), что выдает эволюцию в христологии).

Однако гипотеза Гольцмана и подобные ей были поставлены под сомнение в работе Вреде, к-рый обратил внимание на проблему «мессианской тайны». На протяжении 1-й половины Евангелия от Марка Иисус постоянно запрещает разглашать, кем Он является на самом деле (бесам — Мк 1. 25, 34; 3. 12; исцеленным Им людям — 1. 43–45; 5. 43; 7. 36; 8. 26; ученикам — 8. 30; 9. 9). Также М. говорит о предосторожностях со стороны Самого Иисуса (1. 45; 7. 24; 9. 30–31), о чудесах и словах, сказанных при небольшом числе свидетелей (1. 29–31; 5. 40; 7. 17; 10. 10), о Его намеренном использовании притчевого языка в проповеди (4. 10–13), о непонимании Его слов даже ближайшими учениками. По мнению Вреде, появление этой темы связано с тем, что Сам Иисус никогда не говорил о Себе как о Мессии, что входило в противоречие с верой обожествившей Его ранней Церкви, к-рая стала объяснять это с помощью изобретенной «мессианской тайны». Соответственно сам М. понимал все титулы («Сын Божий», «Мессия», «Сын Человеческий») как указание на божественность Иисуса (в противном случае обвинения в богохульстве (напр., Мк 2. 6) теряли бы смысл) (*Wrede.* 1901).

И. Ф. В. Буссе предложил относить часть христологических титулов в Евангелии от Марка к мессианской вере палестинской церкви (в частности, титул «Сын Божий»), а другие считать возвышенными (метафизическими) именованиями Иисуса, принятыми у христиан из язычников (особенно титул «Господь») (*Bousset.* 1921).

М. *Дибелиус* и Р. *Бультман* считали, что М. называл Иисуса «Сыном Божиим» в контексте эллинистических представлений об избранных Богом чудотворцах, превознося Его как «божественного человека» (θεῖος ἄνθρωπος) с помощью приписываемых чудес, прежде всего рассказов о хождении по водам и о Преображении (*Dibelius.* 1919; *Bultmann.* 1921; *Idem.* 1948). По их мнению, евангелист М. полагал, что «усыновление Богом» Иисуса произошло в момент

Крещения на Иордане, так что само выражение «Сын Божий» основано на мессианском толковании Пс 2.

После второй мировой войны исследователи вновь попытались вернуться к представлению о том, что М. разделял с ап. Павлом «высокую» христологию и учение о предсуществовании Сына Божия. В частности, утверждалось, что евангелист взял за основу своей христологии гностический миф об Искупителе, Который сошел с небес, а затем вернулся туда с триумфом, победив демонические силы (на основании толкования притчи о злых виноградарях через призму Флп 2. 6–11, см.: *Schreiber.* 1961).

Ф. Хан усмотрел в Евангелии от Марка сочетание 3 концепций (поскольку М. был собирателем преданий об Иисусе): раннего иудеохрист. представления о Сыне Божием как царственном Мессии (Мк 14. 61–62), веры иудеохрист. диаспоры в «божественного мужа» (ср.: Мк 1. 23–27; 5. 1–20) и более возвышенного учения языкохристиан о Богосыновстве (Мк 9. 2–8; 5. 25–34; 6. 47–52) (*Hahn.* 1963). Ф. Фильхауэр утверждал, что у М. доминирующим является представление об Иисусе как об эсхатологическом Царе, Который проходит этапы ритуального посвящения, восходящие к древнеегип. традициям: усыновление Богом (Мк 1. 11), явление подданным в окружении небесных существ (9. 7), интронизация (15. 39) (*Vielhauer.* 1964).

Новый поворот в оценке богословия Евангелия от Марка произошел с появлением гипотезы о «корректирующей христологии»: в тексте Евангелия якобы сохранились следы домарковых представлений о божественности Иисуса, к-рые основывались на совершённых Им чудесных деяниях; евангелист же постарался заместить их богословием Креста, противопоставив историям о чудесах повествование о Страстях (*Weeden.* 1968).

Тем не менее до кон. 70-х гг. XX в. большинство ученых полагали, что в Евангелии от Марка подразумевается возвышенное учение о Сыне Божием. На это указывают утверждения евангелиста о том, что Иисус совершал то, что является прерогативой Бога (Мк 2. 7), действовал «как власть имеющий» (1. 22; 11. 33) и т. п. (*Tilesse.* 1968). Одним из наиболее обсуждавшихся был вопрос о том, говорит ли Евангелие от Марка о предсуществовании. Одни усматривали в Евангелии полемику с более ранним представлением об Иисусе как о посланнике Премудрости, которое евангелист опровергал, отождествляя Иисуса с небесным Сыном Человеческим или Сыном Божиим (*Hamerton-Kelly.* 1973). Другие же категорически отрицали наличие у М. идеи предсуществования в каком бы то ни было виде: Мк 13. 32 и те места, где бесы проговариваются об истинной природе Иисуса, призваны показать лишь максимальную близость Иисуса к Богу; титул «Сын Человеческий» в Мк 2. 10 и 8. 38 относится к будущему времени; выражение «Я есмь» в Мк 6. 50, 13. 6 и 14. 62 не имеет богословского значения; даже сцена Преображения является лишь предсказанием Воскресения (*Dunn.* 1980).

В 80-х гг. XX в. на первый план вышла тема мессианского Царя, которая доминирует в повествовании о Страстях (Мк 14. 61; 15. 32). На нее указывают также многочисленные упоминания о коленопреклонениях (1. 40; 10. 17; 15. 19) и простирании ниц (3. 11; 5. 6, 33; 7. 25) перед Иисусом (ср.: Флп 2. 10). Она подразумевается и в тех местах, где речь идет о «Господе» (Мк 11. 3; 12. 37) и о «Грядущем» (11. 9), а также в притче о злых виноградарях (благодаря цитатам из Пс 2. 7 и 117 (118). 22) (см.: *Matera.* 1982).

Множество работ в последние десятилетия было написано о титуле «Сын Божий». По мнению Д. Люрманна, этот титул возник на основе Прем 2. 12–20. Поэтому он предлагал рассматривать Евангелие от Марка на фоне литературы Премудрости, как жизнеописание «страдающего праведника» (*Lührmann.* 1987). Даже сцена хождения по водам интерпретировалась им как рассказ о помощи Бога праведному человеку; Воскресение явилось доказательством того, что Бог — праведный Судия, Который т. о. оправдал невинноосужденного на казнь праведника.

Дж. Д. Кингсбури считал, что тайна в Евангелии от Марка заключается не в том, что Иисус есть Мессия, а в том, что Он — Сын Божий. Эту тайну глас с небес открывает сначала только Самому Иисусу (Мк 1. 11 в сравнении с др. Евангелиями), затем тот же глас открывает ее неск. ближайшим ученикам (9. 7), далее следует вопрос со стороны первосвященника (14. 61), и окончательно она раскрывается в момент крестной смерти в исповедании сотника (15. 39). Сам титул «Сын Божий» необходимо рассматривать исключительно в контексте ветхозаветных представлений о царском Сыне и Помазаннике (Пс 2) (*Kingsbury.* 1989).

Однако Дж. О. Фицмайер утверждал, что Пс 2 в дохрист. традиции не имел мессианского истолкования (*Fitzmyer.* 1995). Тем не менее ряд источников связывает Пс 2 с ожиданием Мессии из рода Давидова (4Q174 I 10–11; 4Q246 2. 1; 3 (4) Ездр 7. 28–29; 13. 32, 37, 52; 14. 9; ср.: Деян 13. 33–37; Евр 1. 5). Поэтому У. Р. Телфорд полагал, что евангелист М. противостоял иудеохрист. взглядам на Иисуса как на земного Мессию из рода Давида и отстаивал христологию ап. Павла, согласно к-рой Иисус обладает Божественной природой, а Его смерть имеет искупительное значение (*Telford.* 1999).

По мнению А. Ярбро Коллинз, описание Крещения Иисуса М. с аллюзиями на Пс 2 и Ис 42 и 61 указывает на соединение представлений о Мессии как о царе и как о пророке, что подтверждается и в сцене Преображения (Мк 9. 7; ср.: Втор 18. 15) (*Collins, Jarbo Collins.* 2008).

Хотя применение категории «божественный муж» для анализа христологии Евангелия от Марка было окончательно признано ошибочным (*Blackburn.* 1991), тем не менее в раввинистической традиции выражение «сын Божий» встречается в тех редких случаях, когда речь идет о чудотворцах (Вавилонский Талмуд. Берахот. 17b (о Ханине бен Досе); Мишна. Таанит. 3. 8 (о Хони ха-Меагеле)).

По числу использований в Евангелии от Марка доминируют титулы «Учитель» (в т. ч. семит. варианты) и «Сын Человеческий», причем первый из них заметно чаще др. титулов встречается в вокативе (как обращение к Иисусу) (*Head.* 1997).

Учителем называют Иисуса как ученики (Мк 4. 38; 9. 38; 10. 35; 13. 1; «Равви» в 9. 5; 11. 21), так и те, кто просят исцеления (9. 17; 10. 17, 20; «Раввуни» в 10. 51), и даже противники (12. 14, 19, 32; «Равви» у Иуды в 14. 45). Х. К. Ки отмечал, что, хотя в Евангелии от Марка Иисус часто называется Учителем, но при этом Он не отождествляется с учителями-раввинами. Современники скорее воспринимали Его как пророка-харизматика, к-рый предсказывает

апокалиптические события разрушения храма, гонения на верных и собственную смерть (*Kee.* 1977). При этом в межзаветной *апокалиптике* встречаются ожидания, что с приходом Мессии будет дано некое новое учение или откровение премудрости (в основе этих ожиданий — Ис 11. 2 и Втор 18. 15). В частности, в «Подобиях» Еноха сказано, что Сын Человеческий откроет все сокровищницы сокрытого, а уста Избранника изольют все тайны мудрости (1 Енох 46. 3; 49. 1–4; 51. 3; ср.: Таргум на Ис 12. 3).

Самым сложным для интерпретации является титул «Сын Человеческий». Бультман выделил в Евангелии от Марка 3 основных значения, в которых используется это выражение: в отношении «Того, Кто грядет» (Мк 8. 38; 14. 62); «Того, Кому надлежит пострадать» (8. 31; 9. 31; 10. 33, 45); «Того, Кто действует уже сейчас» (2. 10, 28). Чаще всего встречается 2-й вариант. Бультман также полагал, что эсхатологические речения, к-рые можно понять так, что Иисус и Сын Человеческий различаются, были более ранними, тема же Страстей появляется в процессе развития традиции. До кон. 60-х гг. XX в. все ученые были убеждены в том, что титул имел мессианское значение еще в дохрист. эпоху благодаря Дан 7. 13. Однако Г. Вермеш опроверг это, показав, что в иудейских арам. текстах данное выражение не имеет концептуального значения (*Vermès.* 1967). Тем не менее совр. ученые признают, что тенденция к мессианскому толкованию Дан 7. 13 существовала (*Collins.* 1992). Она прослеживается не только в поздних раввинистических источниках, которые могут отражать влияние полемики с христианами (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 38b; 98a), но и в «Подобиях» Еноха (1 Енох 46. 1–5; 48. 2; 62. 5–9, 14; 63. 11; 69. 27–29; 70. 1; 71. 17), где упоминается Некто праведный, победитель, восседающий на престоле славы, к-рый в других местах называется Избранником и Помазанником (*VanderKam.* 1992), а также в 3(4) Ездр 13. 3.

Нек-рые исследователи считали, что Иисус намеренно отождествил Себя с такой неопределенной фигурой, как в Дан 7. 13, чтобы скрыть Свою истинную природу, т. е. рассматривали этот титул как часть «мессианской тайны» (*Kim.* 1983). Ярбро Коллинз считала, что Сам Иисус интерпретировал неопределенную фигуру Дан 7. 13 как грядущего Мессию, но отличал эту фигуру от Самого Себя; только после Его Воскресения ученики совершили отождествление (*Yarbro Collins.* 1987; *Eadem.* 1990).

Против существования в дохрист. эпоху мессианского образа Сына Человеческого выступил М. Кейси, к-рый полагал, что в Дан 7. 13 речь идет только о святых Божиих, народе Израиля, а в 1 Енох — лишь о самом Енохе (*Casey.* 2007). Кроме того, он проанализировал с т. зр. возможного арамейского подлинника все места синоптических Евангелий, где упоминается Сын Человеческий, и пришел к выводу, что в большинстве случаев, к-рые восходят к подлинным словам Иисуса, данное выражение следует понимать в неопределенно-личном или обобщающем значении, но не в значении мессианского титула. Так, по его мнению, в Мк 2. 27–28 используется идиома, которая указывает на всех иудеев (ср.: Быт 1. 26, 28; Пс 8. 6–9; 3(4) Ездр 6. 54); в Мк 9. 12 данное выражение подразумевает Иоанна Крестителя в образе прор. Илии (ср.: Мал 4. 5–6; Сир 48. 10; 4Q558); в Мк 10. 45 Иисус, хотя и предсказывает Свою смерть и призывает учеников пострадать вместе с Ним, однако имеет в виду не образ Мессии, а смерть праведных мучеников (Маккавеев), соответственно и выражение «искупление» здесь не имеет того значения, к-рое встречается в Павловых Посланиях (его надо понимать, как в Дан 4. 24). Однако в большинстве случаев толкования Кейси основаны на многоступенчатой реконструкции арам. текста, контекста и первоначальных смыслов, а потому выглядят неубедительно.

Недавние исследования выявили значительное число параллелей между 1-й Книгой Еноха, с одной стороны, и Павловыми Посланиями (*Waddell.* 2011) и Евангелием от Матфея — с другой (*Walck.* 2011), что позволяет в нек-рой степени перенести полученные выводы об истоках мессианских представлений и на Евангелие от Марка.

II. Чудеса. С христологией тесно связано обсуждение темы чудесных деяний, совершённых Иисусом Христом. В Евангелии от Марка этим чудесам отводится гораздо больше места, чем в др. канонических Евангелиях (причем заметна тенденция (особенно в Евангелии от Иоанна) к их сокращению или переосмыслению).

В Мк 1. 21 — 8. 26 рассказывается о 15 чудесах Иисуса, в основном об экзорцизмах и исцелениях. Иисус побеждает демонов повсюду, что становится известно большому числу людей («...весь город собрался к дверям» (Мк 1. 33), «...весь народ пошел к Нему...» (2. 13), «...за Ним последовало множество народа из Галилеи, Иудеи, Иерусалима, Идумеи и из-за Иордана. И живущие в окрестностях Тира и Сидона, услышав, что Он делал, шли к Нему в великом множестве» (3. 7–8)). Он исцеляет лежащую в горячке (1. 29–31), расслабленного (2. 1–12), сухорукого (3. 1–5), женщину, страдавшую кровотечением (5. 25–34), глухого и косноязычного (7. 32–37), слепого (8. 22–26). Особо отмечается, что мн. профессиональные врачи пытались, но так и не смогли справиться с болезнью (Мк 5. 26). Повествуется и об одном случае воскрешения Иисусом умершей (5. 35–43).

Все исцеления, кроме тех, к-рые упомянуты в Мк 8. 22–26, где говорится о череде действий, совершались мгновенно. Для этого Иисус прикасался к больным (1. 41; 8. 22), брал их за руку (Мк 1. 31; 5. 41) или возлагал на них руки (см.: 5. 23; 6. 5; 7. 32–33; 8. 23, 25).

При исцелении глухого и косноязычного и слепого Он использовал слюну для их помазания. Исцеляло также прикосновение больных к Иисусу или к Его одеждам (3. 10; 5. 28; 6. 56). Не только ученики Иисуса, к-рых Он посылал совершать исцеления самостоятельно (3. 15; 6. 7, 13), но и те, кто не принадлежали к их числу (9. 38–39), могли исцелять и изгонять бесов именем Иисуса. Упоминается также использование для этих целей елея (6. 13). В отличие от описаний чудес исцеления в предшествующей иудейской традиции (напр., 1QapGen 20 или Тов 6. 1 — 8. 3) в Евангелии от Марка ни разу не говорится о приготовлении Самого Иисуса к совершению чуда, хотя Им принимается во внимание вера самого больного или его родственников и друзей (5. 23, 34; 10. 52). Недостаток веры или неправильное отношение к чудесам может оказаться препятствием к совершению чуда (6. 5). При этом М. подчеркивает, что Иисус действует Своей силой при

исцелении и экзорцизме, приказывая: «Выйди из него» (1. 25), «очистись» (1. 41), «прощаются тебе грехи твои» (2. 5), «протяни руку твою» (3. 5), «выйди, дух нечистый, из сего человека» (5. 8), «девица, тебе говорю, встань» (5. 41), «пойди» (7. 29), «отверзись» (7. 34), «иди» (10. 52) (ср. длинное запрещение нечистому духу в 9. 25; в ряде случаев М. приводит арам. оригинал сказанных Иисусом слов). Тем самым Он открывает Себя как Сильнейшего (3. 27), пришествие Которого возвещал Иоанн Креститель (1. 7).

Все деяния Иисуса предстают частью масштабной борьбы против власти сатаны (Мк 1. 24; 3. 15; 5. 1–20; 6. 7, 13; 7. 25–30; 9. 14–29). Возможно, ее частью являются и усмирение бури (4. 35–41) и ветра на море (6. 47–52), к-рые в ВЗ считались противящимися воле Божией (ср.: Пс 64. 8; 88. 10). Власть Иисуса над силами природы проявляется и в чудесах насыщения ок. 5 тыс. человек 5 хлебами и 2 рыбами (Мк 6. 34–44) и ок. 4 тыс. человек 7 хлебами и неск. рыбами (8. 1–10). Как и во всей синоптической традиции, чудеса у М. тесно связаны с проповедью Царства Божия. Отличительной же чертой является более тесная связь между чудесами и «мессианской тайной» (1. 44; 5. 43; 7. 36; 8. 26).

Исцеления, совершаемые Иисусом, оказались в центре споров о соблюдении закона Моисеева. С одной стороны, Иисус подчеркнуто заботится о соблюдении ритуальных правил кн. Левит (Мк 1. 40–45), с другой — показывает Себя стоящим выше заповеди о субботнем покое (3. 1–6).

Благодаря работам Р. Райценштайна, в новозаветные исследования, касающиеся чудес, вошла категория «божественный человек/муж» (θεῖος ἄνθρωπος/ἀνήρ) (*Reitzenstein.* 1906; *Idem.* 1920). Райценштайн, исследовавший как античные, так и христ. сочинения (прежде всего апокрифические Деяния апостолов и раннюю монашескую лит-ру), полагал, что еще в эллинистическую эпоху появились почитаемые современниками люди, совмещавшие в себе личную праведность, пророческий дар и способность совершить чудо. Самым ярким примером такого «божественного мужа» в языческом мире является Аполлоний Тианский.

Этот подход был заимствован сторонниками метода анализа жанровых форм, считавшими, что евангельские рассказы о чудесах («новеллы») воспроизводят греко-римские модели. Дибелиус назвал Евангелие от Марка «книгой скрытых епифаний» (*Dibelius.* 1919), доказывая, что чудеса Иисуса рассматривались евангелистом как зримые проявления Божественной силы и были призваны доказать явление Бога на земле прежде всего языческой аудитории. По мнению Дибелиуса, с греко-рим. образцами Евангелие сближает стирание границы между действиями Бога и деяниями избранного им чудотворца при описании чудес.

Новый импульс исследованиям этой темы придала работа Хана, который доказывал, что концепция «божественного мужа» была не заимствована евангелистами у языческих авторов, а унаследована от эллинизированных иудеев диаспоры, которые стали возвеличивать ветхозаветных пророков, приписывая им богоподобные атрибуты (*Hahn.* 1963). Вермеш предложил сравнивать чудеса Иисуса не с греко-рим. аналогами, а с деяниями иудейских чудотворцев, в частности галилейских «святых харизматиков» (таких, как Хони ха-Меагель (Ония по прозвищу Рисователь кругов) или Ханина бен Доса), к-рые были Его современниками (*Vermes.* 1973; эта гипотеза обсуждалась еще в 1-й пол. XX в. в дискуссии между П. Фибигом и А. Шлаттером). Др. ученые пытались связать описанные в Евангелии от Марка чудеса с проявлениями эллинистической магии (*Hull.* 1974; *Smith.* 1978), полагая, что только так они воспринимались современниками евангелиста. Однако методика, при к-рой абсолютное доверие оказывается свидетельствам оппонентов христианства (иудеям и язычникам) (напр., Мк 3. 22), а бóльшая часть евангельского нарратива просто отвергается, сама по себе сомнительна.

Тайссен, рассматривавший Иисуса как апокалиптически настроенного странствующего харизматика, предложил структуралистский анализ повествований о чудесах, выделив такие элементы, к-рые сближают их с греко-римской традицией: насмешки над чудотворцем прежде совершения им чуда, указание на предыдущие безуспешные попытки исцеления, описание обстоятельств исцеления и самого процесса и метода исцеления (через прикосновение к Нему и т. п.), подтверждения истинности исцеления и рассказ о впечатлении, к-рое оно произвело на окружающих (*Theissen.* 1974).

Однако все работы, так или иначе связанные с концепцией «божественного мужа», подверглись серьезной критике (см.: *Tiede.* 1972; *Holladay.* 1977; *Blackburn.* 1991; *Toit.* 1997). Выражение «божественный муж» в античной лит-ре использовалось не только и не столько по отношению к чудотворцам, сколько в значении «выдающийся человек» (чаще всего по отношению к Гомеру, Гиппократу, Гераклиту, Пифагору, но также к Платону, Фукидиду, Демосфену и т. п.). Соответственно Аполлоний Тианский, называемый божественным у Флавия Филострата, лишь включается в эту категорию выдающихся людей.

Возвышенные описания пророков, которые встречаются в иудейской апологетической литературе, никогда не использовались иудеями для распространения иудаизма среди язычников. Обилие уникальных черт в чудесах Иисуса, в частности тесная связь с проповедью и учением, ставит под сомнение вероятность простого заимствования языческих представлений евангелистами. Сравнение деяний Иисуса с раввинистическими примерами наталкивается на серьезные проблемы, связанные как с датировкой материала, так и с меняющимся отношением к чудотворцам внутри раввинистической традиции (*Becker.* 2002).

Несмотря на многолетние исследования, категории «магия» и «чудо» нуждаются в терминологическом уточнении. Единого понимания этих терминов среди ученых нет. В последние годы популярностью пользуется классификация В. Каля, предложившего при анализе чудес отказаться от общего термина «чудотворец» и различать, совершено ли описанное чудо «носителем нуминозной силы», «испрашивателем нуминозной силы» или медиатором/проводником силы (*Kahl.* 1994).

Признано, что рассказы о чудесах не являются конструкциями собственно М., но восходят к более ранним слоям устного предания (однако вопрос о существовании домарковых собраний чудес окончательно не решен; см. попытки реконструкции: *Achtemeier.* 1970; *Idem.* 1972; *Kuhn.* 1971; опровержение: *Schenke.* 1974; *Koch.* 1975).

Чудеса в Евангелиях, в т. ч. исцеления, являются в значительной мере реализацией ветхозаветных ожиданий того, что Бог совершит в последние дни, в эпоху спасения (*Kee.* 1986). В Евангелии от Марка они незначимы сами по себе, как истории из жизни Иисуса, но тесно связаны с повествованием о Страстях, контрастируя с бессилием Иисуса на Кресте и доказывая Его Божественную природу (*Twelftree.* 1999).

III. Повествование о Страстях в Евангелии от Марка в течение десятилетий находится под пристальным вниманием критиков, т. к. считается не только самой ранней фиксацией событий, происходивших до и после крестной смерти, но и основным источником сведений о них для др. канонических Евангелий.

Дибелиус рассматривал все повествование о Страстях как целостную домаркову композицию, за исключением сцен помазания в Вифании, приготовления к Пасхе, эпизода в Гефсимании перед арестом, суда синедриона и нек-рых отсылок к ВЗ, к-рые были добавлены христ. редактором для придания событиям более глубокого богословского смысла. Т. о., по его мнению, последние дни жизни Иисуса сохранились в памяти учеников, с одной стороны, в виде отдельных эпизодов, с другой — как цепочка событий, и задача исследователя — отделить одно от другого в нарративе Евангелия от Марка (*Dibelius.* 1919).

Бультман подошел к проблеме иначе. Он считал, что все повествование сконструировано М. из отдельных эпизодов, сохранившихся в разных традициях. Бультман выделил 4 слоя в повествовании: 1) первоначальную керигму о смерти и воскресении Христа; 2) основанное на этой керигме повествование об аресте, о суде синедриона и Пилата, приговоре и распятии (при этом он признавал, что реальных свидетельств существования такого краткого независимого повествования нет, за исключением раннехристианской иконографии); 3) развернутое повествование, включающее блок историй о Тайной вечере (в т. ч. приготовление к Пасхе и предсказание отречения учеников); 4) небольшие дополнения, сделанные М. (история о помазании в Вифании). При этом бо́льшую часть сведений Бультман относил к числу легендарных (*Bultmann.* 1921).

В. Тейлор считал, что повествование М. составлено из 2 ранних традиций: эпизодов, в к-рых сохранились семитизмы, воспроизводящие свидетельство ап. Петра (помазание в Вифании, Тайная вечеря, сцена в Гефсимании, отречение Петра, сцена с Вараввой, осмеяние со стороны солдат); столь же древнего «римского» рассказа о Страстях на хорошем греч. койне (*Taylor.* 1952).

Иное направление в изучении повествования о Страстях было связано с признанием значительного влияния на него ветхозаветных текстов о страдающем праведнике (работы Додда, И. *Иеремиаса,* Б. Линдарса). По мнению ученых этого направления, заговор против Иисуса является лит. развитием Пс 70. 10; предательство Иуды, предсказанное во время Тайной вечери, отражает Пс 40. 10; слова «душа Моя скорбит» в Мк 14. 34 имеют параллели в Пс 41. 6 и 42. 5; Пс 26. 12 и 34. 11 являются источником для создания образа лжесвидетелей на суде против Иисуса; Его молчание на суде основано на Пс 37. 14–16 и 38. 10; разделение одежд — на Пс 21. 19; осмеяние после приговора — на Пс 30. 12 и 68. 21; злословие проходящих мимо Креста — на Пс 21. 7 и 108. 25; вопль на Кресте заимствован из Пс 21. 2; Пс 68. 22 стал основанием для сцены с напоением распятого Иисуса уксусом; ближние, к-рые «стоят вдали» в Пс 37. 12, соответствуют женщинам, присутствующим при распятии в Мк 15. 40. При этом данные параллели, с одной стороны, представляют собой художественное украшение для описания исторических событий, не ставя их достоверность под сомнение. С другой — целью дополнения рассказа ветхозаветными прообразами могла быть апология Креста для иудеев, которые не признавали Иисуса Мессией (с учетом проклятия из Втор 21. 23).

Крайние формы такой подход получил в работе Э. Линнеманн, к-рая пришла к выводу, что весь материал повествования о Страстях, даже после удаления псалмических образов, является богословской конструкцией, основанной на ветхозаветных образах страдающего праведника или на христ. богословии (*Linnemann.* 1970). В то же время она вслед за своим учителем Бультманом считала, что повествование составлено из отдельных эпизодов, оформившихся до М., поскольку они очень близки в структурном отношении и по преследуемой цели, а М. лишь объединил их.

Д. Дормайер в основу своего анализа положил статистику и поиск типичной для М. лексики. Он считал, что все повествование о Страстях выстроено с помощью 3 лит. форм — декларативных утверждений, описаний и диалогов, из которых 2 последние вторичны. В каждой из этих форм он выделил те места, к-рые содержат свойственную М. лексику. В итоге получилось, что древнейший слой повествования, по его мнению, напоминал мученические Акты (Дормайер сравнил его с описаниями мученичества в иудейской и греко-рим. традициях), 2-й слой представлял их редакторскую правку в иудеохрист. общине (так появилась тема страдающего праведника), а 3-й слой был редакторским вкладом М. В историях о мученичестве центральное место занимает речь мученика перед лицом врагов: он не жалуется на то, что осужден невинно, не ищет утешения и бесстрашно и с честью умирает. Для историй о страдающем праведнике характерны такие элементы, как предательство, ложные обвинения, молитва о защите, молчание перед лицом обвинителей, отсутствие формального суда, финальное спасение. В Евангелии от Марка эти 2 линии переплетены (*Dormeyer.* 1974).

Серьезный поворот в исследовании темы произошел в кон. 70-х гг. XX в., когда М. стали рассматривать не как редактора и собирателя преданий, а как полноценного автора (см. сб.: *Kelber.* 1976). Ученые этого направления доказывали, что каждый эпизод в рассказе о Страстях обретает смысл только в контексте всего евангельского повествования. Во всех эпизодах регулярно встречаются отсылки к таким характерным для М. темам, как вопрос о личности Иисуса, заговор против Него, проповедь о Царстве, судьба Иерусалимского храма, непонимание учеников. По сути именно в повествовании о Страстях все эти темы получают окончательное развитие и разрешение (напр., сочетание 3 титулов (Христос, Сын Божий (= Сын Благословенного), Сын Человеческий), к-рые прежде фигурировали отдельно, в Мк 14. 61–62). В. Келбер полагал, что к домарковым можно отнести лишь отдельные эпизоды (помазание в Вифании, Тайная вечеря, Гефсиманское моление, суд сине-

дриона, отречение Петра, само распятие). Все повествование о Страстях является христологическим исповеданием М., ясно изобразившим Иисуса как распятого мессианского Царя.

По мнению Дж. Никелсберга, М. как автор повествования о Страстях писал текст не свободно, а по модели, уже существовавшей в рамках лит-ры Премудрости, которую он назвал «История о преследовании и возвышении (или оправдании) праведника» (*Nickelsburg.* 1980). Источниками для этой истории послужили Быт 37–50, Ахикар, Есфирь, Дан 3 и 6, Сусанна, Прем 2–5, 2 и 3 Макк. Поскольку эта же история лежит в основе иудейских рассказов о мучениках, выделение 2 слоев, или линий, повествования, предложенное Дормайером, теряет смысл. Каждый эпизод в повествовании о Страстях, хотя, на первый взгляд, кажется независимым от других, выполняет свою функцию и соответствует определенному элементу использованной модели. Никелсберг выделил 21 элемент в реконструированной им модели иудейской «Истории...», из которых в Евангелии от Марка встречаются 17 (хотя и не всегда в том же порядке, что и в прототипе).

Т. А. Мор предложил иной подход. По его мнению, древнейшее повествование включает только те элементы, которые являются общими в Евангелии от Марка и в Евангелии от Иоанна (*Mohr.* 1982). Однако ряд признаков указывает на то, что евангелист Иоанн был знаком с повествованием М., изменяя лишь нек-рые богословские акценты: оба упоминают миро «из чистого нарда» (Мк 14. 3 и Ин 12. 2–3), 300 динариев (Мк 14. 5 и Ин 12. 5), Петра, греющегося у костра (Мк 14. 54, 67 и Ин 18. 18, 25), то, что Петр входил «внутрь двора» (Мк 14. 54 и Ин 18. 15–16), крик толпы «распни Его» (Мк 15. 14 и Ин 19. 6), багряницу (Мк 15. 17 и Ин 19. 2, 5), распятие в пятницу (Мк 15. 42 и Ин 19. 31).

Неоднократно предпринимались попытки отделить от повествования о Страстях «малый апокалипсис» и реконструировать его протоисточник (см., напр.: *Wenham.* 1984; *Brandenburger.* 1984). Однако связь между Мк 13 и Мк 14–15 очень тесная: разрушение храма, предсказанное в Мк 13. 2, возникает сначала как часть обвинения против Иисуса в 14. 58, а затем символически изображается как разрывание завесы Святого Святых после Его Смерти в 15. 38 (нек-рые исследователи считают, что разрывание завесы указывает на конец жертвоприношений, другие же видят в этом раздирание одежды в знак скорби по умершему родственнику или близкому (ср.: 4 Цар 2. 12); поскольку завеса храма являла образ Вселенной, то ее разрывание можно интерпретировать в апокалиптическом смысле); предание на смерть, предсказанное в Мк 13. 9, осуществляется в результате суда над Иисусом; тема предательства ближних (Мк 13. 12–13) раскрывается в предательстве Иуды и отречении ап. Петра; в Мк 13. 24 говорится о том, что солнце померкнет, и это происходит в момент распятия (Мк 15. 33); явление Сына Человеческого в Мк 13. 26 вновь предсказывается в 14. 62 (и, возможно, осуществляется в момент исповедания сотника в 15. 39, хотя тот использует др. титул); неожиданное наступление «часа», приход «хозяина» (κύριος), сон учеников и заповедь бодрствовать, изложенные в Мк 13. 32–37, осуществляются в сцене в Гефсимании (Мк 14. 32–42). Такая перекличка образов прослеживается и за пределами этих глав (напр., слова о «седении» по правую и левую сторону, обращенные к Иакову и Иоанну Зеведеевым в Мк 10. 40, в повествовании о Страстях реализуются в виде образа 2 разбойников в Мк 15. 27; слова о несении своего креста, обращенные к ап. Петру в Мк 8. 34, объясняют появление образа Симона Киринеянина, к-рый несет крест Иисуса, следуя за Ним, в Мк 15. 21, и т. д.).

Т. Шмидт увидел в повествовании о Страстях параллели с рим. триумфом: одежды, в к-рые одели Иисуса для осмеяния, напоминают одежды триумфатора; насмешливые приветствия солдат воспроизводят присягу императору во время триумфа; под Голгофой (Лобным местом) М. подразумевал рим. Капитолий (древние авторы производили его название от лат. caput — голова, череп), где обычно завершались триумфальные процессии; образ Симона Киринеянина, несущего крест, является аллюзией на участника триумфальной процессии, несущего топор для заклания жертвенных животных; чаша вина, смешанного со смирной, воспроизводит обычай, согласно к-рому триумфатор должен был отказаться от чаши с вином и вылить вино на алтарь, чтобы жертвоприношение считалось состоявшимся; распятие между 2 разбойниками является восседанием триумфатора между 2 консулами (ср.: *Suet.* Tib. 17; имп. Веспасиан во время триумфа ехал в сопровождении своих сыновей: *Ios. Flav.* De bell. 7. 5. 5 (152)) (*Schmidt.* 1995; эта гипотеза получила развитие в работе Г. Джелардини, к-рая выявила лексику, связанную с войной и триумфом, в тексте Евангелия от Марка: *Gelardini.* 2016).

Наиболее радикальные решения о происхождении повествования о Страстях в Евангелии от Марка предложили Б. Мак, считавший, что М. создал миф о невинно распятом Искупителе, соединив в нем палестинские истории об учителе Иисусе и сирийско-малоазийский культ Христа и тем самым полностью переформатировав предшествующее «движение Иисуса», члены к-рого даже не знали о Кресте (*Mack.* 1988), и Дж. Д. Кроссан, к-рый на основании анализа апокрифического Евангелия от Петра реконструировал его общий с Евангелием от Марка протоисточник, к-рый он назвал «Евангелие Креста» (*Crossan.* 1988). Обе гипотезы подверглись серьезной критике (*Brown.* 1994).

Стиль повествования М. выдает скорее продолжателя традиции, чем новатора. Д. Аллисон провел тщательное сопоставление повествования о Страстях у М. со свидетельствами ап. Павла и пришел к выводу, что М. не сочинял, а передавал предание, бытовавшее до него, подобно тому как это делал ап. Павел (см.: 1 Кор 11. 23 и 15. 3–5). Уже ап. Павлу были известны не только сам факт крестной смерти, к-рый находился в центре его проповеди (1 Кор 1. 23), но и ряд подробностей, к-рые указывают на существование полноценного (устного) рассказа задолго до времени написания Евангелия от Марка. Так, ап. Павел знал, что Иисус был предан ночью после Тайной вечери (1 Кор 11. 23), что смерть Иисуса явилась исполнением Писания (1 Кор 15. 3), что Сам Иисус предсказывал Свою смерть (1 Кор 11. 23–25), что Его убили иудеи (1 Фес 2. 14–15) и римляне («власти века сего») (1 Кор 2. 8), но Он принял смерть добровольно (Гал 1. 4; 2. 20; Флп 2. 8); ап. Павел знал о «язвах Господа на теле», т. е. о следах от

бичевания или о ранах от гвоздей (ср. пригвождение «ко кресту» в Кол 2. 13–14), знал, что к Христу относится Пс 68 (Рим 15. 3; ср.: 11. 9–10), что Иисус пролил Свою кровь, будучи распят (Рим 3. 25; 5. 9; Кол 1. 20); слова «я сораспялся Христу» в Гал 2. 19 могут указывать на то, что ап. Павел знал о распятых рядом с Иисусом разбойниках; он также четко говорит, что Иисус был погребен (1 Кор 15. 4; Рим 6. 4; Кол 2. 12). Он несомненно знал о молении Христа «Авва Отче!» (Рим 8. 15; Гал 4. 6; ср.: Мк 14. 36) и, возможно, знал о Его наставлении бодрствовать (Кол 4. 2; ср. указание на Гефсиманское моление в Евр 5. 7). Хотя принадлежность 1 Тим 6. 13 ап. Павлу ставится под сомнение совр. исследователями, сам стих представляет собой независимое от евангельского нарратива свидетельство суда у Пилата (хотя тут может быть аллюзия на Ин 18. 36–37) (*Allison.* 2010).

Место в каноне и история толкования. Хотя Евангелие от Марка воспринималось в ранней Церкви как Евангелие, возвещающее учение ап. Петра (*Tertull.* Adv. Marcion. IV 5. 3), это не давало ему преимуществ перед др. каноническими Евангелиями даже на уровне к.-л. поместной Церкви. Более того, это Евангелие, судя по количеству сохранившихся папирусов и цитат у раннехрист. писателей, могло быть утеряно, если бы не стало частью Четвероевангелия. Вероятно, причиной было то, что евангелист Матфей не просто включил текст М. в свое Евангелие как один из источников, но сделал это, намереваясь заместить весь текст 2-го Евангелия новым, более полно раскрывающим Благую весть. Поэтому со II в. прослеживается, что, хотя Евангелие от Марка широко известно (следов знакомства с ним нет в «Дидахе», *Clem. Rom.* Ep. ad Cor. I–II, в «Послании Варнавы», у сщмч. Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского, но его знали Папий, Иустин Мученик, Татиан, сщмч. Ириней Лионский, Климент Александрийский, Тертуллиан), все предпочитают цитировать др. канонические Евангелия (напр., у Иринея Лионского из 626 новозаветных цитат только 2–3 из Евангелия от Марка в чистом виде, у Климента Александрийского более чем из 1 тыс. евангельских цитат только одна из Евангелия от Марка, причем в необычной форме, см.: *Schildgen.* 1999). Поэтому сформулированное блж. Августином решение синоптической проблемы не только ничего не изменило в отношении к Евангелию от Марка, но и оформило то, как это Евангелие воспринималось в ранней Церкви: «Последовавший за ним [т. е. Матфеем] Марк оказался как бы его слугой и сократителем» (*Aug.* De cons. evang. I 2. 4). (См. в ст. *Евангелие.*)

В большинстве канонических списков Евангелие от Марка находится на 2-м месте (в т. ч., вероятно, в Каноне Муратори, где раздел о М. не сохр., но тексты евангелистов Луки и Иоанна называются 3-м и 4-м Евангелиями соответственно). Исключения составляют Клермонский канонический список, где М. указан на 3-м месте после евангелистов Матфея и Иоанна, и рукописи с т. н. зап. порядком Евангелий (напр., P45, Кодекс Безы, Вашингтонский кодекс, Мюнхенский унциальный кодекс X или 033, т. н. 4-й кодекс Тишендорфа G или 036 (та часть, к-рая хранится в Бодлеанской б-ке), фрагмент унциальной ркп. 0234 (текст М. не сохр., но после Евангелия от Матфея сразу идет текст евангелиста Иоанна), старолат. рукописи a b e f ff^2, гот. «Серебряный» кодекс; самое раннее свидетельство — Послание свт. Дионисия Великого к еп. Василиду о Великой субботе (= 1-е правило свт. Дионисия в Канонах св. отцов); см. также: Const. Ap. II 57. 7).

В сер. VI в. Кассиодор не мог назвать ни одного авторитетного толкования на Евангелие от Марка, за исключением труда блж. Августина «О согласии евангелистов» (*Cassiod.* De inst. div. lit. 1. 7). Первый греч. комментарий, распространявшийся под именем пресв. Виктора Антиохийского или свт. Кирилла Александрийского, обычно датируется 1-й пол. VI в. (во всяком случае до К-польского Собора 553 г., но после издания «Энотикона» имп. Зинона 482 г., см.: *Lamb W. R. S.* The Catena in Marcum: A Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark. Leiden; Boston, 2012) и представляет собой компиляцию сочинений преимущественно свт. Иоанна Златоуста, но также свт. Кирилла Александрийского, Аполлинария Лаодикийского, Оригена, Феодора Мопсуестийского, Тита Бострийского, Евсевия Кесарийского, Феодора Ираклийского, Василия Кесарийского, свт. Григория Нисского, прп. Исидора Пелусиота и Феодорита Кирского (изд.: *Cramer J. A., ed.* Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum. Oxf., 1840. Vol. 1. P. 261–447).

На западе Европы полное толкование на Евангелие от Марка под именем блж. Иеронима появляется в VII в. Возможно, оно составлено ирландцем, работавшим на континенте (старое изд.: PL. 30. Col. 589–644; новое изд.: Expositio evangelii secundum Marcum / Ed. M. Cahill. Turnhout, 1997. (CCSL; 82. Scriptores Celtigenae; 2); англ. пер.: *Cahill M., transl., ed.* The First Commentary on Mark: An annot. transl. N. Y., 1998). В последующую эпоху на лат. языке появляются комментарии, надписанные именами Патерия и Алульфа (составлены на основе толкований свт. Григория Великого на Книгу прор. Иова и на Книгу прор. Иезекииля (PL. 79. Col. 1051–1058, 1177–1200), толкований Беды Достопочтенного (PL. 92. Col. 131–302) и Бруно Астийского (PL. 165. Col. 314–331)). На греч. языке известны толкования свт. Феофилакта Болгарского (PG. 123. Col. 491–682) и Евфимия Зигабена (PG. 129. Col. 765–852), на сир. языке — небольшое толкование яковитского митр. Дионисия бар Салиби (*Dionysius bar Salibi.* Comment. in evangelia / Ed., lat. interpr. A. Vaschalde. Louvain, 1953. Pars 2/1. (CSCO; 95, 98. Syr.; 47, 49)).

Лит.: Koppe J. B. Marcus non epitomator Matthaei. Gött., 1782; *Baur F. Chr.* Geschichte der christlichen Kirche. Tüb., 1853. Bd. 1; *Holtzmann H. J.* Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Lpz., 1863; *Wrede W.* Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Gött., 1901; *Nestle E.* Marcus Colobodactilus // ZNW. 1903. Bd. 4. H. 1. S. 347; *Weiss J.* Das älteste Evangelium: Ein Beitrag z. Verständnis des Markus-Evangeliums u. der ältesten evangelischen Überlieferung. Gött., 1903; *Reitzenstein R. A.* Hellenistische Wundererzählungen. Lpz., 1906; *idem.* Die hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Lpz., 1920^2; *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tüb., 1919; *Schmidt K. L.* Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. B., 1919; *Bousset W.* Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Gött., 1921^2; *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1921; *idem.* Theologie des NT. Tüb., 1948; *Dodd Ch. H.* The Framework of the Gospel Narrative // The Expository Times. Edinb., 1932. Vol. 43. P. 396–400; Idem. // *Idem.* NT Studies. Manchester, 1953. P. 1–11; *Holmes B. T.* Luke's Description of John Mark // JBL. 1935. Vol. 54. N 2. P. 63–72; *Lightfoot R. H.* Locality and Doctrine in the Gospels. L., 1938; *Taylor V.* The Gospel according to St. Mark. L., 1952; *Parker P.* The Gospel before Mark. Chicago, 1953; *Riesenfeld H.* Tra-

dition und Redaktion im Markusevangelium // Neutestamentliche Studien für R. Bultmann zu seinem 70. Geburtstag / Hrsg. W. Eltester. B., 1954. S. 157–164 (англ. пер.: *idem.* On the Composition of the Gospel of Mark // *Idem.* The Gospel Tradition. Phil., 1970. P. 51–74); *Marxsen W.* Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums. Gött., 1956; *Schreiber J.* Die Christologie des Markusevangeliums // ZTK. 1961. Bd. 58. S. 154–183; *Bruns J. E.* John Mark: A Riddle within the Johannine Enigma // Scripture. L. etc., 1963. Vol. 15. N 31. P. 88–92; *idem.* The Confusion between John and John Mark in Antiquity // Ibid. 1965. Vol. 17. N 37. P. 23–26; *Hahn F.* Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum. Gött., 1963; *Vielhauer Ph.* Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums // Zeit und Geschichte: Dankesgabe an R. Bultmann. Tüb., 1964. S. 155–169; *Brandon S. G. F.* Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity. Manchester, 1967; *Lohmeyer E.* Das Evangelium des Markus. Gött., 1967[17]; *Vermès G.* The Use of bar nash / bar nasha in Jewish Aramaic // *Black M.* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxf., 1967[3]. P. 310–328; *idem.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels. L., 1973; *Weeden T. J.* The Heresy That Necessitated Mark's Gospel // ZNW. 1968. Bd. 59. N 3/4. S. 145–158; *idem.* Mark: Traditions in Conflict. Phil., 1971; *Linton O.* Evidences of a 2nd-Cent. Revised Edition of St Mark's Gospel // NTS. 1968. Vol. 14. N 3. P. 321–355; *Tilesse G. M., de.* Le secret messianique dans l'Évangile de Marc. P., 1968; *Achtemeier P. J.* Toward the Isolation of the Pre-Markan Miracle Catenae // JBL. 1970. Vol. 89. N 3. P. 265–291; *idem.* The Origin and Function of the Pre-Marcan Miracle Catenae // Ibid. 1972. Vol. 91/2. P. 198–221; *Linnemann E.* Studien zur Passionsgeschichte. Gött., 1970; *Kuhn H. W.* Ältere Sammlungen im Markusevangelium. Gött., 1971; *Tiede D. L.* The Charismatic Figure as Miracle Worker. Missoula, 1972; *Hamerton-Kelly R.* Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the NT. L. etc., 1973; *Räisänen H.* Die Parabeltheorie im Markusevangelium. Helsinki, 1973; *Dormeyer D.* Die Passion Jesu als Verhaltensmodell: Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. Münster, 1974; *idem.* Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener. Stuttg., 1999; *Farmer W. R.* The Last Twelve Verses of Mark. L.; N. Y., 1974; *Hull J. M.* Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. L., 1974; *Kelber W. H.* The Kingdom in Mark. Phil., 1974; *idem., ed.* The Passion in Mark: Studies on Mark 14–16. Phil., 1976; *idem.* The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Phil., 1983; *Schenke L.* Die Wundererzählungen des Markusevangeliums. Stuttg., 1974; *Theissen G.* Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloh, 1974; *idem.* Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1989; *Koch D. A.* Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums. B., 1975; *Pesch R.* Das Markusevangelium. Freiburg im B., 1976–1977. 2 Tle; *Holladay C. R.* Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of this Category in NT Christology. Missoula, 1977; *Kee H. C.* Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel. Phil., 1977; *idem.* Medicine, Miracle, and Magic in NT Times. Camb.; N. Y., 1986; *Kürzinger J.* Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums // BiblZschr. N. F. 1977. Bd. 21. S. 245–264; *North J. L.* Μαρκος ο κολοβοδακτυλος: Hippolytus, Elenchus VII 30 // JThSt. N. S. 1977. Vol. 28. N 2. P. 498–507; *Watts R. E.* Isaiah's New Exodus and Mark. Tüb., 1977; *Gnilka J.* Das Evangelium nach Markus. Zürich etc., 1978–1979. 2 Bde; *Pryke E. J.* Redactional Style in the Marcan Gospel. Camb., 1978; *Smith M.* Jesus the Magician. San Francisco, 1978; Das Markus-Evangelium / Hrsg. R. Pesch. Darmstadt, 1979; *Dunn J. D. G.* Christology in the Making: A NT Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. Phil., 1980; *Nickelsburg G. W. E.* The Genre and Function of the Markan Passion Narrative // HarvTR. 1980. Vol. 73. N 1/2. P. 153–184; *Hurtado L. W.* Text-Critical Methodology and the Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark. Grand Rapids, 1981; *Kealy S. P.* Mark's Gospel: A History of Its Interpretation from the Beginning until 1979. N. Y., 1982; *Matera F. J.* The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15. Chico, 1982; *Mohr T. A.* Markus- und Johannespassion: Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markanischen und Johanneischen Passionstradition. Zürich, 1982; *Robinson J. M.* The Problem of History in Mark and Other Markan Studies. Phil., 1982; *Kim S.* The «Son of Man» as the Son of God. Tüb., 1983; *Brandenburger E.* Markus 13. und die Apokalyptik. Gött., 1984; Markus-Philologie: Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium / Hrsg. H. Cancik. Tüb., 1984; *Wenham D.* The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse. Sheffield, 1984; *Hengel M.* Studies in the Gospel of Mark. L., 1985; The Interpretation of Mark / Ed. W. Telford. Phil.; L., 1985; *Lührmann D.* Das Markusevangelium. Tüb., 1987; *Yarbro Collins A.* The Origin of the Designation of Jesus as Son of Man // HarvTR. 1987. Vol. 80. N 4. P. 391–407; *eadem.* Daniel 7 and the Historical Jesus // Of Scribes and Scrolls / Ed. H. W. Attridge e. a. Lanham (MD), 1990. P. 187–193; *Crossan J. D.* The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative. San Francisco, 1988; *Mack B. L.* A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins. Phil., 1988; *Edwards J. R.* Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives // NTIQ. 1989. Vol. 31. N 3. P. 193–216; *Kingsbury J. D.* The Christology of Mark's Gospel. Phil., 1989[2]; *Tolbert M. A.* Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective. Minneapolis, 1989; *Blackburn B.* Theios Aner and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark. Tüb., 1991; *Fowler R. M.* Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark. Minneapolis, 1991; *Head P. M.* A Text-Critical Study of Mark 1. 1: «The Beginning of the Gospel of Jesus Christ» // NTS. 1991. Vol. 37. N 4. P. 621–629; *idem.* Christology and the Synoptic Problem: An Argument for Markan Priority. N. Y., 1997; *idem.* The Gospel of Mark in Codex Sinaiticus: Textual and Reception-Historical Considerations // TC: A Journal of Biblical Textual Criticism. Atlanta, 2008. Vol. 13. P. 1–38 (var. pag.); *Wenham J. W.* Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem. L., 1991; *Camery-Hoggatt J.* Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext. Camb., 1992; *Collins J. J.* The Son of Man in First-Century Judaism // NTS. 1992. Vol. 38. N 3. P. 448–466; *Neirynck F.* The Gospel of Mark: A Cumulative Bibliography 1950–1990. Leuven, 1992 [Библиогр.]; *Marcus J.* The Way of the Lord: Christological Exegesis of the OT in the Gospel of Mark. Louisville, 1992; *VanderKam J. C.* Righteous One, Messiah, Chosen One and Son of Man in 1 Enoch 37–71 // The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity / Ed. J. H. Charlesworth e. a. Minneapolis, 1992. P. 161–191; *Amphoux C.-B.* La Finale longue de Marc: Un épilogue des quatre évangiles // The Synoptic Gospels: Source, Criticism and the New Literary Criticism / Ed. C. Focant. Louvain, 1993. P. 548–555; *Bryan Chr.* A Preface to Mark: Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings. N. Y.; Oxf., 1993; *Henaut B.* Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4. Sheffield, 1993; Bibliographies for Biblical Research / Ed. W. E. Mills. N. Y., 1994. Vol. 2: The Gospel of Mark [Библиогр.]; *Black C. C.* Mark: Images of an Apostolic Interpreter. Columbia, 1994; *Brown R. E.* The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Comment. on the Passion Narratives in the Four Gospels. N. Y., 1994. 2 vol.; *Kahl W.* NT Miracle Stories in their Religious Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective. Gött., 1994; *Neville D. J.* Arguments from Order in Synoptic Source Criticism: A History and Critique. Macon, 1994; *idem.* Mark's Gospel — Prior Or Posterior?: A Reappraisal of the Phenomenon of Order. L.; N. Y., 2002; *Fitzmyer J. A.* The Palestinian Background of «Son of God» as a Title for Jesus // Texts and Contexts: Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts: Essays in honor of L. Hartman / Ed. T. Fornberg, D. Hellholm. Oslo, 1995. P. 567–577; *Schmidt T. E.* Mark 15. 16–32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession // NTS. 1995. Vol. 41. N 1. P. 1–18; *Toit D. S., du.* Theios anthropos: Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit. Tüb., 1997; *Casey M.* Aramaic Sources of Mark's Gospel. Camb., 1998; *Iersel B. M. F., van.* Mark: A Reader-Response Commentary. Sheffield, 1998; The Composition of Mark's Gospel: Selected Studies from «Novum Testamentum» / Ed. D. E. Orton. Leiden e. a., 1999; *Schildgen B. D.* Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark. Detroit, 1999; *Telford W. R.* The Theology of the Gospel of Mark. Camb.; N. Y., 1999; *Twelftree G. H.* Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study. Downers Grove (Ill.), 1999; *MacDonald D. R.* The Homeric Epics and the Gospel of Mark. New Haven; L., 2000; *Horsley R. A.* Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel. Louisville; L.; Leiden, 2001; *Kelhoffer J. A.* The Witness of Eusebius' «Ad Marinum» and Other Christian Writings to Text-Critical Debates concerning the Original Conclusion to Mark's // ZNW. 2001. Bd. 92. N 1/2. S. 78–112; *Becker M.* Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Stud. z. Phänomen u. seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus. Tüb., 2002; *France R. T.* The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids; Camb., 2002; *Moeser M. C.* The «Anecdote» in Mark, the Classical World and the Rabbis. Sheffield, 2002; *Vines M. E.* The Problem of Markan Genre: The Gospel of Mark and the Jewish Novel. Atlanta, 2002; *Crossley J. G.* The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity. L.; N. Y., 2004;

Fuchs A. Spuren von Deuteromarkus. Münster, 2004. 5 Bde; *Roskam H. N.* The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context. Leiden; Boston, 2004; *Greeven H., Güting E. W.* Textkritik des Markusevangeliums. Münster etc., 2005; *Becker E.-M.* Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie. Tüb., 2006; *Casey M.* The Solution to the «Son of Man» Problem. L.; N. Y., 2007; *Collins J. J., Yarbro Collins A.* King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature. Grand Rapids, 2008; *Royce J. R.* Scribal Habits in Early Greek NT Papyri. Leiden; Boston, 2008; *Stein R. H.* The Ending of Mark // BBR. 2008. Vol. 18. N 1. P. 79–98; *Winn A.* The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda. Tüb., 2008; *Allison D. C.* Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History. Grand Rapids, 2010; *Yoon-Man P.* Mark's Memory Resources and the Controversy Stories (Mark 2:1–3:6). Leiden; Boston, 2010; Mark as Story: Retrospect and Prospect / Ed. K. R. Iverson, Chr. W. Skinner. Atlanta, 2011; Mark and Matthew I: Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings / Ed. E.-M. Becker, A. Runesson. Tüb., 2011; *Waddell J. A.* The Messiah: A Comparative Study of the Enochic Son of Man and the Pauline Kyrios. L.; N. Y., 2011; *Walck L. W.* Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew. L.; N. Y., 2011; Mark and Matthew II: Comparative Readings: Reception History, Cultural Hermeneutics, and Theology / Ed. E.-M. Becker, A. Runesson. Tüb., 2013; *Decker R. J.* Mark: A Handbook on the Greek Text. Waco (Tex.), 2014. Vol. 1–2; Paul and Mark: Comparative Essays: Pt. 1: Two Authors at the Beginnings of Christianity / Ed. O. Wischmeyer, D. C. Sim, I. J. Elmer. B., 2014; Mark and Paul: Comparative Essays. Pt. 2: For and Against Pauline Influence on Mark / Ed. E.-M. Becker, T. Engberg-Pedersen, M. Müller. B., 2014; *Theophilos M. P.* The Roman Connection: Paul and Mark // Paul and Mark: Comparative Essays. B., 2014. Pt. 1: Two Authors at the Beginnings of Christianity. P. 45–71; *Gelardini G.* Christus Militans: Stud. z. politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges. Leiden; Boston, 2016.

А. А. Ткаченко

Византийская агиографическая традиция представляет М. как основателя Александрийской (и шире — Египетской) Церкви. Впервые это утверждение встречается у Евсевия Кесарийского, опирающегося на некое предание («говорят»). Согласно Евсевию, М. «был первым послан в Египет, проповедал там Евангелие, им написанное, и основал церкви в самой Александрии. Его проповедь сразу же привлекла такое множество уверовавших мужчин и женщин, усердно упражнявшихся в любомудрии, что Филон решил написать об их занятиях, собраниях, общих трапезах и вообще обо всем образе их жизни» (*Euseb.* Hist. eccl. 2. 16). Евсевий также сообщает, что на 8-м году правления имп. *Нерона* (т. е. в 63–64 гг. по Р. Х.) М. наследовал на Александрийском престоле Аниан (*Euseb.* Hist. eccl. 2. 24), к-рый также упоминается в «Книге о знаменитых мужах» блж. Иеронима Стридонского и в «Апостольских постановлениях» (*Hieron.* De vir. illustr. 8; Const. Ap. VII 46). Однако сведений о проповеди М. в Александрии нет в древней местной традиции, у Оригена, Климента Александрийского и свт. Дионисия Великого, еп. Александрийского (первые двое знают М. только как евангелиста).

Иисус Христос благословляет ап. Марка. Эмаль Пала д'Оро в соборе Сан-Марко в Венеции. X–XII вв.

Основные сведения о пребывании М. в Александрии содержатся в Мученичестве М. (CANT, N 287). Обычно считается, что этот текст был создан по-гречески в IV в. в Александрии (BHG, N 1035–1036) и затем переведен на коптский (саидский и бохайрский диалекты), арабский, эфиопский, латинский (BHL, N 5276–5285) и славянский языки (*Bovon, Callahan.* 2005. P. 571–574), однако А. Д. Каллахан утверждает, что его оригинальным языком был коптский (*Callahan.* 1999). Древнейшая версия Мученичества сохранилась в рукописи Paris. gr. 881, X в.; в списке Vat. gr. 866, XIII в., имеются дополнения: вступление и описание облика М. Существует и еще одна редакция, составленная не позднее XIII в.; она включает чудеса и известна как «Деяния ап. Марка» (BHG, N 1036m); также сохранились копт. энкомии.

Согласно Мученичеству, по жребию М. выпало проповедовать Евангелие идолопоклонникам в Египте, Ливии, Мармарике, Аммониаке и Пентаполе (все перечисленные территории входят в границы Александрийского Патриархата). М. начал проповедь с *Кирены,* где исцелил больных и бесноватых и обратил многих ко Христу. Затем М. получил откровение отправляться в Александрию, куда прибыл на корабле, который причалил в месте под названием Мендий. Едва переступив порог городских ворот, М. сломал сандалию и воспринял этот случай как предзнаменование, что в Александрии ему суждено закончить свой земной путь. Затем он исцелил сапожника Ананиа, который ранил руку, когда чинил сандалию. Аниан пригласил М. к себе домой и стал его 1-м учеником в Александрии. После умножения числа верных М. поставил Ананиа епископом, а также рукоположил 3 пресвитеров (Милея, Савина и Кердона), 7 диаконов и 11 др. церковных служителей. Идолопо-

Исцеление ап. Марком Аниана. 1499 г. Худож. Чима да Конельяно (Музейный центр Берлин-Далем)

Арест ап. Марка. 1499 г. Худож. Дж. Мансуэти (собрание князя Лихтенштейнского, Вадуц)

клонники стали злоумышлять против М., к-рый отвращал людей от жертвоприношений и творил чудеса. Когда в день празднования Пасхи М. совершал Евхаристию, толпа язычников во время процессии в честь Сараписа схватила апостола и повела его, избивая, по городу. Ночью в темнице апостолу явился ангел, назвавший М. главой егип. святых, а затем — Христос в облике, который имел при земной жизни. Утром М. одели на шею веревку и потащили его к месту, называемому Вукол,— по пути М. с молитвой отошел в мир иной. Это произошло 25 апр. в правление «Гая Тиберия», т. е. имп. *Калигулы* (37–41). Язычники хотели сжечь тело М. в месте под названием Ангелы, но вдруг солнце померкло, налетела буря и пошел ливень с градом, погубивший мн. горожан. Тогда христиане забрали из золы мощи М. и погребли в высеченной в камне гробнице в вост. части города.

Некоторые дополнительные биографические детали имеются в апокрифических Актах апостолов. Так, Иоанн Марк выступает как автор «Деяний ап. Варнавы» (CANT, N 285) и спутник Павла и Варнавы, в т. ч. во время их миссионерского путешествия на Кипр (см. подробнее в статьях *Варнава*, ап., и *Кипрская Православная Церковь*). После погребения ап. Варнавы иудеи преследовали М. и его спутников Тимона и Родона до Ледры, где те спрятались в пещере, а затем ушли в Лимнит (Acta Barnab. 25) и отплыли в Александрию.

Согласно «Деяниям ап. Марка» (BHG, N 1036m), представляющим собой позднюю компиляцию различных сведений о М., апостол происходил из левитского рода и с юности отличался интересом к чтению Писания и воздержанием. Получив наследство, он раздал его нищим в Иерусалиме. М. был учеником св. *Иоанна Предтечи*. Затем был крещен ап. *Петром*, переименовавшим его из Иоанна в Марка. Христос обратил всех домочадцев его матери *Марии*, затем в их доме произошла Тайная вечеря. После чудесного освобождения из темницы ап. Петр пришел в дом Марии. М. отправился с Варнавой в Антиохию, Селевкию (где попал в тюрьму), Кесарию и на Кипр. В Памфилии М. стал спутником ап. Павла. М. хотел отправиться на проповедь в Галлию, но по Божественному откровению пошел в Антиохию к апостолам Павлу и Варнаве, а затем с Симеоном Нигером — в Иерусалим. Оттуда он с ап. Петром направился в Рим, где записал с его слов Евангелие. Наконец, Петр отправил М. проповедовать в Египет и Александрию. По пути туда М. попал в шторм, чудесно прекратившийся по его молитве. Корабль пристал в месте под названием Питиусса, где апостола принял христианин Басс, ученик ап. Петра в Антиохии. В Александрии М. обратил многих ко Христу, исцелил слепого и др. больных, в т. ч. диак. Тимона, а также воскресил сына вдовы. Затем М. с Бассом отправились в Мендесий и Фор на проповедь, где благодаря им прозрел слепой мальчик. Поставив во епископа Никитиата и рукоположив 3 священников (Емилиана, Савина и Кердона) и 6 диаконов, М. отправился в Кирену, где возвратил здоровье одержимой нищенке и глухонемому мальчику, а также воскресил дочь филарха Минодора. В Мармарике М. исцелил немого и получил в видении приказ вернуться в Александрию; горожане не хотели отпускать М., но ему было новое видение о предстоящем мученичестве в Александрии. М. был схвачен в Вуколе иудеями и язычниками и приговорен к смерти. Кончина М. описана так же, как в Мученичестве М.

Согласно апокрифическому «Успению Марии», приписываемому ап. Иоанну Богослову (CANT, N 101), М. был перенесен Св. Духом к ложу Богоматери из Александрии. В др. апокрифических текстах М. упоминается очень редко: в «Легенде об ап. Симоне и деве Феоное» (BHO, N 1112) он фигурирует вместе с ап. Тимофеем как спутник ап. Павла; в «Похвале св. Иоанну Крестителю» (CPG, N 5130.3) Христос призывает к Себе апостолов, начиная с Петра и заканчивая М.

М. также упоминается в нек-рых агиографических произведениях, связанных с Кипром. В «Похвале ап. Варнаве», написанной *Александром Кипрским* (VI в.), говорится, что после смерти ап. Варнавы М. отправился в Рим к ап. Петру, к-рый впосл. совершил хиротонию М. и направил его на проповедь в Египет, Пентаполь и Ливию (Sancti Barnabae laudatio *auctore Alexandro Monacho* et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta. Vita Sancti Auxibii / Ed. P. Van Deun, J. Noret // Hagiographica Cypria. Turnhout e. a., 1993. P. 106. (CCSG; 26)). В Житии свт. Авксивия, еп. Солийского, созданном в VI или в 1-й пол. VII в., сообщается, что, прибыв в Лимнит, М. встретил христианина Авксивия из Рима и рукоположил его во епископа г. Солы, а затем отправился на корабле в Александрию (Ibid. P. 180–181).

Традиция Мученичества М. не нашла широкого отражения в творениях отцов Церкви (свт. Павлин, еп. Ноланский — *Paul. Nol.* Poema 19. 84–86 // PL. 61. Col. 515). «Пасхальная хроника» описывает кончину М. в соответствии с Мученичеством, но датирует ее правлением имп. Траяна (98–117; Chron. Pasch. Vol. 1. P. 471). Однако мартирий М. в Вуколе стал местом паломничества уже в IV в., как свидетельствуют «Лавсаик» еп. Палладия Еленопольского (PG. 34. Col. 1218; о дальнейшей судьбе мощей М. см. в разд. «Почитание в Коптской Церкви»). На популярность М.

Перенесение мощей ап. Марка в Венецию. Мозаика капеллы Сан-Клементе в соборе Сан-Марко в Венеции. XII в.

в Александрии указывает и его изображение с Христом и с ап. Петром в катакомбе V–VI вв. Память М., вероятно, упоминается в оксиринхском календаре 535–536 гг. Базилика М. была построена также в К-поле близ Тавра имп. Феодосием I (освящена, возможно, 11 янв.) и возобновлена после землетрясения имп. Романом I Лакапином (*Janin.* Églises et monastères. P. 327).

В более поздней визант. традиции благодаря апостольским спискам распространилось представление о существовании помимо евангелиста

еще 2 Марков, апостолов от 70. В каталогах апостолов Псевдо-Епифания (V–VI вв.), Ипполита Фиванского (VII–VIII вв.) и Псевдо-Дорофея (кон. VIII в.) кроме М. указаны Марк, племянник ап. Варнавы, еп. Аполлониады (в Вифинии?), и ап. Марк Иоанн, «который упоминается Лукой в Деяниях апостолов», епископ Библа (*Schermann.* 1907. S. 124, 126, 141, 142; PG. 10. Col. 957). Эти сведения были включены в визант. Синаксари: напр., Синаксарь К-польской ц. упоминает под 30 июня в Соборе 70 апостолов Марка, племянника Варнавы, еп. Аполлониадского, и Марка Иоанна из Деяний св. апостолов, епископ Библа (SynCP. Col. 787). Помимо этого общего празднования оба Марка получают в календарях собственные дни памяти: ап. Марк Иоанн вместе с апостолами Аристархом и Зиной — 27 сент. В визант. Синаксарях эти 3 апостола имеют еще одну дату празднования — 27 апр. (SynCP. Col. 633–634). 30 окт. отмечается память ап. Марка, племянника ап. Варнавы, и апостолов Тертия, Иуста и Артемы. В визант. период существовали и др. даты памяти М. с теми же апостолами — 20 окт. (SynCP. Col. 153–154) и 21 или 22 июня (Ibid. Col. 761–762, 764).

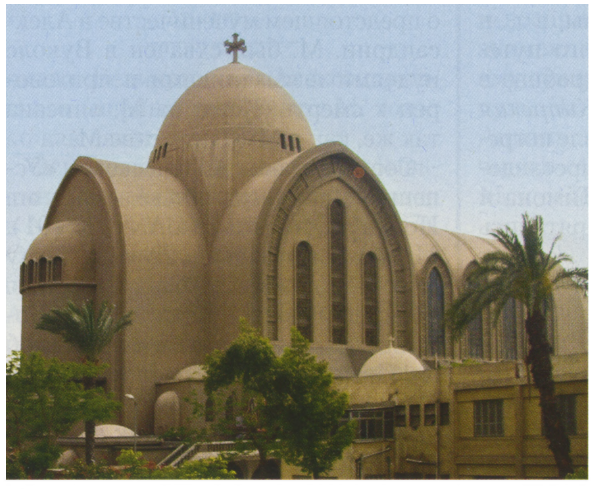
Ист.: BHG, N 1035–1038t; PG. 115. Col. 164–169; ActaSS. Apr. T. 3. Antw., 1675. P. XLVI–XLVII; P., 1863. XXXVIII–XL; *Budge E. A. W.* The Contending of the Apostles. L., 1899. T. 1. P. 257–264; 1901. T. 2. P. 257–264; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1904. T. 1: St. Mark to Theonas (300). P. 141–148. (PO; 1/2); *Lewis A. S.* Acta Mythologica Apostolorum. L., 1904. P. 126–129; *eadem.* The Mythological Acts of the Apostles. L., 1904. P. 147–151; *Halkin F.* Actes inédits de St. Marc // AnBoll. 1969. Vol. 87. P. 343–371; *Haile G.* A New Version of the Acts of St. Mark // Ibid. 1981. Vol. 99. P. 117–134; *Hubai P.* The Legend of St. Mark: Coptic Fragments // Studia in honorem L. Foti. Bdpst, 1989. P. 165–189; *Elanskaya A. I.* The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow. Leyden etc., 1994. P. 68–74.

Лит.: *Lipsius R. A.* Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1884. Bd. 2. H. 2. S. 321–353; *Lemm O., von.* Zur Topographie Alexandriens // Bull. de l'Acad. imperiale des sciences. St.-Pb., 1904. T. 21. C. 71–75 (repr.: Kleine Koptische Studien I–LVIII. Lpz., 1972. P. 253–257); Marco, Evangelista, santo: Culto // BiblSS. Vol. 8. Col. 724–734; Coptic Orthodox Patriarchate, Mark and the Coptic Church. Cairo, 1968; *Santos Otero A., de.* Jungere Apostelakten // Neutestamentliche Apokryphen in Deutscher Übersetzung / Hrsg. W. Schneemelcher, Tüb., 1989[5]. S. 417–421; *Baarda T.* Het martyrium van Markus // Benedictijns Tjidschrift. 1991. Bd. 4. S. 168–177; *Callahan A.* The Acts of Saint Mark: An introd. and comment.: Diss. Camb., 1992; *idem.* The Acts of Mark: An introd. and transl. // Coptic Church Review. 1993. T. 14. P. 1–10; *idem.* The Acts of Marc: Tradition, Transmission, and Transl. of the Arabic Version // The Apocryphal Acts of the Apostles: Harvard Divinity School Studies (Religions of the World) / Ed. F. Bovon e. a. Camb., Mass., 1999. P. 63–85; *Pearson B. A.* Earliest Christianity in Egypt: Some Observations // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1992. P. 132–159; *idem.* The Acts of Mark and the Topography of Ancient Alexandria // Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie. 1993. T. 45. P. 239–246; *Black C.* Mark: Images of an Apostolic Interpreter. Columbia, 1994; San Marco: Aspetti storici e agiografici: Atti del Conv. intern. de studi / Ed. A. Niero. Venezia, 1996; *Martin A.* Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions // Alexandrie medievale / Éd. C. Decobert, J.-Y. Empereur. Le Caire, 1998. T. 1. P. 9–21; *Lusini G.* Les Actes de Marc en éthiopien: Remarques philologiques et histoire de la tradition // Apocrypha. 2002. T. 13. P. 123–134; *Bovon F., Çallahan A.* Martyre de Marc l'évangéliste // Écrits apocryphes chrétiens. P., 2005. Vol. 2. P. 567–586.

А. Ю. Виноградов

Почитание в Коптской Церкви. Согласно копт. традиции, М. считается основателем и 1-м предстоятелем *Коптской Церкви,* что отражено в офиц. титуле копт. Александрийского патриарха («Папа Александрии и Патриарх Престола [святого] Марка») и в обычае вести счет патриархов от М. Апостолу посвящены основные соборы Коптской Церкви (патриарший кафедральный в р-не Эль-Аббасия в *Каире* и старый кафедральный в р-не Эль-Эзбекия; кафедральный в Александрии; в Хартуме — 1-й на территории Судана и др.), его имя носят и важные социальные институты (больница в Каире, Центр коптских исторических исследований и др.).

В начале *«Истории Александрийских патриархов»,* основополагающего памятника копто-араб. церковной историографии, помещены Житие М. (оригинал неизв.) и Мученичество М. (восходит к греч. версии BHG, N 1035). Согласно Житию, М., носивший имя Иоанн, был сыном ап. *Аристовула,* к-рый в свою очередь назван здесь старшим братом ап. Варнавы (однако ниже в соответствии с общепринятой традицией сестрой Варнавы названа мать М. Мария). Аристовул и Варнава жили в Кирене (запад Пентаполя), занимались земледелием, имели значительное состояние, хорошо знали закон Моисеев. Потеряв имущество в результате набега берберов и эфиопов в правление римского имп. Августа (31 г. до Р. Х.— 14 г. по Р. Х.), они уехали в Палестину. Здесь, близ Иерусалима, и воспитывался М. Он часто посещал ап. Петра, жена которого приходилась двоюродной сестрой его отцу, и был обращен им в христианство. Однажды, гуляя с отцом возле Иордана, М. именем Иисуса Христа умертвил приблизившихся льва и львицу, а также их потомство, повелев, чтобы и впредь львы не жили в этой местности. Пораженный Аристовул попросил принять его и брата в число учеников Христовых. Затем М. вступил в спор с язычниками г. Азот (см. *Ашдод*), поклонявшимися луне и оливковому дереву. По молитве М. луна человеческим голосом объявила, что не является божеством, а дерево упало. Разъяренные язычники схватили М. и, избив, передали иудеям, а те заключили его в темницу. Однако ночью Христос чудесным образом освободил апостола.



Коптский собор ап. Марка в р-не Эль-Аббасия в Каире. 2-я пол. XX в.

В Житии М. назван апостолом от 70 и отождествляется с рядом персонажей, связанных с евангельским повествованием: он был одним из слуг, разливавших воду на браке в Кане Галилейской; принес воду (для омовения ног?) во время Тайной вечери в доме Симона Киринейского; скрывал в своем доме апостолов во время Страстей Христовых и после Его воскресения, когда Он вошел при закрытых дверях (Ин 20. 19). После вознесения Христа М. проповедовал

вместе с ап. Петром в Иерусалиме и Вифании, затем по повелению ангела они отправились в Рим. В 15-й год по Вознесении Петр послал М. в Александрию (о датировке этого события см.: *Nakhla.* 1957). На этом Житие М. завершается, дальнейшие события описаны в Мученичестве М. в соответствии с греч. версией.

В копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.) сказание о М. помещено под днем его мученической кончины — 30 бармуда (пармуте; 25 апр.). В тексте сообщается, что мать М. была богата и обучила сына греч., лат. и евр. языкам. О начале проповеди М. рассказывается согласно Деян 13. 13 и 15. 36–39. После смерти ап. Варнавы М. присоединился к ап. Петру в Риме и под его диктовку записал Евангелие. Дальнейшее повествование в целом соответствует сюжету Мученичества.

Мощи М. находились в церкви в Вуколе, получившей его имя, в 311 г., когда претерпел мученическую кончину сщмч. *Петр* Александрийский. После разделения египетских христиан в V–VI вв. на халкидонитов (мелькитов) и нехалкидонитов (коптов) церковь осталась во владении мелькитов. Она избежала разрушения во время араб. завоевания (639–642), но была сожжена арабами вместе со значительной частью города при попытке его отвоевания визант. армией в 645 г. К повествованию о сожжении церкви в «Истории Александрийских патриархов» примыкает рассказ о чуде с мощами М. (содержится также в Житии патриарха Вениамина I в копто-араб. Синаксаре). Согласно этому рассказу, капитан корабля дукса Санутия (к-рый ходатайствовал перед араб. полководцем Амром ибн аль-Асом о возвращении в Александрию копт. патриарха *Вениамина I*) проник в церковь и, увидев, что покров с мощей М. снят грабителями, искавшими сокровища, взял главу апостола и спрятал ее на корабле. Однако сверхъестественная сила удерживала корабль в порту до тех пор, пока капитан не признался в краже и главу М. не передали патриарху Вениамину. Санутий пожертвовал патриарху значительные средства на восстановление храма во имя М., к-рое было в основном завершено в 80-х гг. VII в., при патриархе *Иоанне III* Милостивом. Аббат *Адамнан,* сообщая о посещении галльским еп. Аркульфом в те же годы этого храма, очевидно уже восстановленного, отмечает, что там «лежит погребенным» М. (его мраморную гробницу показывали в вост. части храма, перед алтарем). Т. о., по мнению О. Мейнардуса, предание о чудесном спасении главы М. появилось уже после похищения тела М. венецианцами в IX в. Поскольку повествующие об этом зап. источники не указывают, что глава М. была оставлена в Александрии, появление легенды следует отнести ко времени, когда глава М. была важным литургическим символом в чине поставления на Патриаршество (*Burmester O. H. E.* The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria. Le Caire, 1960. P. 83), т. е. по крайней мере с XI по XIV в. Сказание о чуде, как считает Мейнардус, помогало объяснить, с одной стороны, исчезновение тела М., а с другой — передачу главы М. мелькитами коптам.

В XI в., согласно «Истории Александрийских патриархов», глава М. находилась в мон-ре прп. Макария (Дейр-Анба-Макар) в Вади-эн-Натрун. Во время пребывания здесь патриарха *Захарии* ее в надежде на богатый выкуп увез в Каир мусульм. эмир. Святыню выкупил за 300 динаров и передал патриарху христианин Букайра ар-Рашиди. В сер. XI в. глава была перенесена в Александрию, где находилась в домах передававших ее друг другу знатных коптов, в т. ч. диак. Мавхуба ибн Мансура ибн аль-Муфарриджа, одного из составителей «Истории Александрийских патриархов»; к этому периоду относится неудавшаяся попытка властей конфисковать главу и передать ее за денежное вознаграждение мелькитам. Важнейшее сведение о реликвии сохранилось в составе биографии патриарха *Кирилла III* (1235–1243): в его правление она пребывала в частном доме одного из знатных коптов, однако существовало мнение, что это глава сщмч. Петра Александрийского, поскольку главу М. вместе с телом похитили венецианцы (единственное известное упоминание о зап. традиции в копт. источниках). В пользу возможной достоверности этого мнения может свидетельствовать то, что сщмч. Петр был обезглавлен вблизи могилы М. и что диак. Мавхуб ибн Мансур в подробном списке известных ему святынь называет только кровь сщмч. Петра и неопределенные реликвии (*āṯār*), связанные с М. Не упоминает о мощах М. и важнейший источник последующего периода — соч. «Церкви и монастыри Египта и соседних земель», одним из составителей к-рого был *Абу-ль-Макарим* (XII–XIII вв.). Версию, впосл. ставшую общепринятой в Коптской Церкви, сформулировал *Абу-ль-Баракат* († 1324): мощи М. хранились в ц. М. в вост. части Александрии, пока венецианцы не похитили его тело, однако они оставили главу, которая во времена Абу-ль-Бараката по-прежнему пребывала в частном доме.

Перенесение тела ап. Марка из Александрии. Эмаль Пала д'Оро в соборе Сан-Марко в Венеции. X–XII вв.

К 1419 г. относится попытка венецианцев увезти из Александрии и главу М. Сведения о ней имеются как в сочинениях мусульманских историков аль-Макризи (ум. в 1442), Ибн Хаджара аль-Аскалани (ум. в 1448) и Бадр ад-Дина аль-Айни (ум. в 1451), так и в венецианских архивных документах. Некий христианин Джирджис (Zorzeis) продал венецианским купцам главу М., ранее хранившуюся в ц. св. Георгия в Александрии. Это вызвало негодование местных коптов, которые попросили патриарха *Гавриила V* принять меры к возвращению святыни; они грозились не признать Гавриила законным патриархом, если он не приедет в Александрию и не почтит главу М., как предписывалось по чину поставления на Патриаршество. Однако реакции патриарха на требование александрийцев не последовало, поэтому в авг. 1419 г. они обратились к египетскому султану и получили его поддержку. Тогда венецианский консул в Александрии

Бьяджо Дольфин созвал для консультации Совет двенадцати, к-рый решил как можно быстрее увезти главу евангелиста в Венецию «ради чести святого Марка, защитника и правителя» города, т. о. сохранив ее от возможных посягательств генуэзцев. Но копты обратились к местным властям с просьбой задержать венецианские корабли в порту. Опасаясь развития конфликта, Совет после 3-кратного голосования согласился оставить главу М. в Александрии (7 окт. 1419; см.: *Christ G.* Trading Conflicts: Venetian Merchants and Mamluk Officials in Late Medieval Alexandria. Leiden; Boston, 2012. P. 155–165, 315–317). Тем не менее об утрате коптами главы М. свидетельствовал в 1672/73 г. И. М. *Ванслеб*. Он отмечал, что коптские патриархи «в настоящее время за неимением главы» не могут соблюдать установленный обычай, т. е. после избрания менять покров на главе М. и выставлять ее для лобызания верующими (*Vansleb*. 1677. P. 169).

В преддверии 1900-летней годовщины мученической кончины М. коптский патриарх *Кирилл VI* обратился к Римскому папе *Павлу VI* с просьбой вернуть в Египет из Венеции мощи М., с тем чтобы похоронить тело апостола вместе с его главой в соборе в Александрии рядом с 42 предстоятелями Коптской Церкви. В июне 1968 г. Павел VI в Риме передал копт. делегации частицу кости М., полученную им от кард. Джованни Урбани, патриарха Венеции (1958–1969). Эта частица была привезена в Каир и 26 июня 1968 г. помещена в новоосвященном соборе ап. Марка в Эль-Аббасии. На следующий день делегация из Ватикана посетила православного Александрийского патриарха *Николая VI* и преподнесла ему реликварий с другой частицей мощей М., которая была отделена во время открытия мощей в Венеции. Реликварий был помещен в греч. соборе св. Саввы в Александрии.

Ист.: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1907. Pt. 1. P. 135–148. (PO; T. 1. Fasc. 2); Pt. 2. P. 494–500. (PO; T. 1. Fasc. 4); History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmester, A. S. Atiya, A. Khater. Le Caire, 1948. Vol. 2(2). P. 201; 1959. Vol. 2(3). P. 264–267, 275–276, 359; 1974. Vol. 4(1). P. 138–139; SynAlex. Pt. 3. P. 562–563; Pt. 4. P. 344–347; *Abū-l-Barakāt Ibn Kabar.* Miṣbāḥ aẓ-ẓulma fi īḍāḥ al-khidma / Ed. S. Kh. Samir. Al-Qāhira, 1971. Pt. 1. P. 87–89; *Adamnan's* «De Locis Sanctis» / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958. P. 10, 29, 104–105; *al-Maḳrīzī, Aḥmad ibn 'Alī.* Kitāb as-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk. Bayrūt, 1997. Pt. 6. P. 506–507; *Vansleb J. M.* Histoire de l'Église d'Alexandrie. P., 1677. P. 168–169.

Лит.: *Nakhla K. S.* The Tradition of Saint Mark in the Coptic Church: Diss. Cairo, 1957; *Meinardus O. F. A.* An Examination of the Traditions pertaining to the Relics of St. Mark // OCP. 1970. Vol. 36. P. 348–376; *idem.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 2000². P. 28–35; *Atiya A. S.* Mark, Saint // CoptE. Vol. 5. P. 1528–1533; *Swanson M.* The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo, 2010. P. 121–122, 210. (The Popes of Egypt; 2).

С. А. Моисеева

Почитание на Западе. В ранней лат. традиции М. был представлен как ученик ап. Петра, автор Евангелия и основатель Александрийской Церкви. Краткие сведения о нем изложены в прологах к латинским переводам Евангелия от Марка. Так, в антимаркионитском прологе о М. говорится как об ученике и о переводчике ап. Петра, со слов к-рого в Риме он написал «это краткое Евангелие» и получил одобрение учителя. После кончины ап. Петра М. принес Евангелие в Александрию, где он проповедовал христианство и стал 1-м епископом. Благодаря умеренности, к-рую он проявил в проповеди и образе жизни, евангелист подал пример «всем последователям Христа». В монархианском прологе добавлено, что М. был левитом по происхождению и «сыном [Петра] в крещении»; он написал Евангелие в Италии, а затем стал епископом в Александрии (*Regul J.* Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969. S. 30, 47–50; ср.: Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi / Ed. H. Wordsworth, H. I. White. Oxonii, 1889. Pars 1: Quattuor Evangelia. P. 171–173; см.: *Black.* 1994. P. 118–125). Сходные сведения о М. содержатся в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, переведенной на латынь *Руфином Аквилейским* (*Euseb.* Hist. eccl. II 15–16, 24; III 39; VI 14). В Хронике Евсевия—Иеронима под 43 г. сообщается, что М. проповедовал в Египте и Александрии; под 62 г. указано поставление Ананиа, преемника М. и «первого епископа Александрии» (Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. B., 1956. S. 179, 183. (Eusebius Werke; 7)).

Блж. Иероним обобщил сведения о евангелисте в соч. «О знаменитых мужах»: М. был переводчиком ап. Петра в Риме и по его рассказам написал Евангелие, которое ап. Петр одобрил. Впосл. он отправился в Египет и основал Александрийскую Церковь; скончался в 8-й год правления имп. Нерона и был похоронен в Александрии; его преемником стал Ананиа (*Hieron.* De vir. illustr. 8; подробнее см.: *Black.* 1994. P. 165–170). Согласно Декрету Геласия, М. был послан в Александрию ап. Петром и принял там мученическую смерть (Decret. Gelas. S. 7, 32, 89, 259). Исидор Севильский воспроизвел сведения о М., заимствованные у Иеронима и других авторов, но подчеркнул, что евангелист скончался естественной смертью (*Isid. Hisp.* De ortu et obitu patrum. 83 // PL. 83. Col. 154).

Важным источником сведений о проповеди М. в Александрии и о гибели евангелиста для латинских авторов было апокрифическое «Мученичество Марка» (CANT, N 287), предположительно составленное в IV в. на греческом языке. Сохранился ряд латинских версий этого произведения, но большинство из них не изданы (BHL, N 5276–5280). Текст, опубликованный *болландистами,* является дословным переводом греч. оригинала (BHL, N 5276; ActaSS. Apr. T. 3. P. 347–349). Считается, что самая ранняя аллюзия на «Мученичество...» содержится в поэме Павлина Ноланского: М. был послан в Александрию, чтобы искоренить там языческие культы Юпитера и Аписа (*Paul. Nol.* Carm. 19. 84–85 / Ed. G. de Hartel. 1894. P. 121). Т. о., уже вскоре после создания «Мученичество...» могло быть переведено на латынь (подробнее см.: *Lipsius R. A.* Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1884. Bd. 2. H. 2. S. 330–331; NT Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. L.; Louisville, 2003ʳ. P. 462–463).

Поминовение М. в лат. традиции совершалось 25 апр., но в самом раннем источнике, Иеронимовом мартирологе, оно указано под 23 сент. (MartHieron. Comment. P. 523–524; ср.: Ibid. P. 209). Начиная с VIII–IX вв. во мн. календарях память евангелиста значится под 25 апр. (Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis zum 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 813–814. (MGH. Mem.; 2); ср.: Ibid. S. 898–899), хотя в некоторых календарях, очевидно под влиянием Иеронимова мартиролога, она помещена под 23 или 25 сент. (Ibid.

S. 1317, 1319, 1324–1325). Сказание о М., помещенное в мартирологе Беды Достопочтенного под 25 апр., составлено на основе лат. версии «Мученичества...». В нем сообщается, что М. был просветителем Ливии, Мармарики, Аммоники, Пентаполя, Александрии и Египта. Во время пасхальной мессы язычники схватили евангелиста, обвязали его шею веревкой и потащили по острым камням, так что скала обагрилась кровью. Вечером М. бросили в темницу, где ему явился ангел, а затем Сам Спаситель. Наутро язычники вновь потащили М. по камням; он истек кровью и был похоронен в Вуколе (ad loca Buculi), на месте своей мученической смерти. Его преемником в Александрии стал еп. Аниан, но евангелист назначил епископов, пресвитеров и диаконов также в др. места (см.: *Quentin.* 1908. P. 85–86, 585). Сказание Беды воспроизведено в мартирологах Лионского Анонима и Рабана Мавра, *Флор* Лионский добавил к нему фрагмент соч. блж. Иеронима «О знаменитых мужах» (Ibid. P. 305–306). *Адон* Вьенский включил дополненное им сказание Флора в «Книжицу о праздниках апостолов», приложенную к мартирологу, а в основном тексте мартиролога поместил краткую запись о поминовении М. (*Dubois J., Renaud G.* Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions. P., 1984. P. 10–11, 133–134). В мартирологе Узуарда содержится сокращенное сказание. В Римском Мартирологе память М. указана под 25 апр. и под 31 янв., в день перенесения мощей святого (MartRom. Comment. P. 42–43, 155–156). Молитвы для мессы в день памяти М. впервые приведены в григорианских сакраментариях, переписанных в Сев. Франции (Paris. lat. 12050. Fol. 2r–v, сакраментарий мон. Родрада из Корби, после 853; Stockholm. Kungliga Biblioteket. Holm. A 136, Эльнон (Сент-Аманлез-О), 70-е гг. IX в.).

На сказания о М. в «новых легендариях» XIII–XV вв. повлияли предания, распространявшиеся из Венеции, к-рая в то время была важнейшим центром почитания святого. Исключением являются главы о евангелисте в энциклопедическом своде Винцентия из Бове, основанные гл. обр. на «Мученичестве...» (*Vincent. Bellovac.* Spec. hist. IX 57–58). В «Перечне святых» венецианца еп. Петра Наталиса повествуется о проповеди М. в Аквилее и о перенесении его мощей в Венецию (*Petr. Natal.* CatSS. III 61; IX 86). Сказание в легендарии доминиканца Варфоломея Трентского (40-е гг. XIII в.) восходит преимущественно к сочинениям блж. Иеронима и к «Мученичеству...», но в него добавлены сведения о том, что М. был основателем Аквилейской Церкви и составлял Евангелие не только в Риме, но и в Аквилее (Bartolomeo di Trento: Domenicano e agiografo medievale: Passionale de sanctis / Ed. D. Gobbi. Trento, 1990. P. 78–79). В пространном сказании о М., приведенном в «Золотой легенде» блж. Иакова из Варацце, совмещены сведения, заимствованные из разных источников. Основная часть сказания посвящена проповеди М. в Аквилее и в Александрии, его гибели, перенесению мощей евангелиста в Венецию и их чудесному обретению в базилике Сан-Марко; далее описываются многочисленные чудеса М., гл. обр. в Италии (*Iacopo da Varazze.* Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998². Vol. 1. P. 399–410; см. также: *Grégoire R.* Riflessioni sull'agiografia marciana // San Marco. 1996. P. 411–427). Повествования о М. и о его мощах включены в произведения средневековых венецианских историков, напр. в Пространную хронику дожа Андреа Дандоло (сер. XIV в.) и в «Историю Венеции» гуманиста Бернардо Джустиниани (1408–1489) (BHL, N 5292 – *Bernardi Iustiniani* De origine urbis Venetiarum, rebusque a Venetis gestis... adiecta insuper divi Marci evangelistae vita. Venetiis, 1534[r]).

Сцены жития ап. Марка. Мозаика капеллы Дзен в соборе Сан-Марко в Венеции. Ок. 1267–1275 г.

Начиная с XII в. посвящение М. церквей и алтарей было связано гл. обр. с венецианским влиянием. О более ранних храмах во имя евангелиста сохранилось мало сведений. Так, в грамоте имп. *Людовика Благочестивого* (815) упоминается мон-рь М. в Сполето (*Böhmer.* Reg. Imp. Bd. 1. S. 255. N 592). Предположительно к IX в. относится надпись с воззванием к М., процарапанная на фреске с изображением монахинь в башне монастыря Торба близ Кастельсеприо (см.: *Kloos R. M.* Die Inschriften im 1. Stock des Turmbaues von Torba // Atti del VI Congresso intern. di studi sull'Alto Medioevo (Milano, 21–25 ott. 1978). Spoleto, 1980. Vol. 1. P. 219–224).

Аквилейская легенда. В раннее средневековье сложилось предание о проповеди М. на территории рим. пров. Венеция и Истрия (Сев.-Вост. Италия), в котором о евангелисте говорится как об основателе христианской общины в *Аквилее*. Представления об апостольском происхождении ряда епископских кафедр на лат. Западе впервые засвидетельствованы в V в. Так, папа Римский *Иннокентий I* утверждал, что все западные христианские общины первоначально возглавляли епископы, назначенные ап. Петром или его преемниками (La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (19 mars 419) / Éd. R. Cabié. Louvain, 1973. P. 18–20). Легенда о проповеди М. в Аквилее, по-видимому сложившаяся в условиях затяжных церковных и политических конфликтов, оказала определяющее влияние на формирование культа М. в Венеции.

Базилика в Аквилее

Епископская кафедра Аквилеи, крупнейшего города Сев.-Вост. Италии, занимала главенствующее положение в регионе. После *Вселенского V Собора* (553) епископ Аквилеи вместе с другими церковными иерархами Сев. Италии разорвал общение с Папским престолом, инициировав аквилейскую схизму. В 559 г. папа *Пелагий I,* осуждая епископа Аквилеи за присвоение патриаршего титула, отметил, что Аквилейская кафедра не была основана апостолами (*Pelagii I papae* Epistulae quae supersunt (556–561) / Ed. P. M. Gassó, C. M. Battle. Montserrat, 1956. P. 73–78. N 24). Вторжение лангобардов (568) заставило патриарха Павла (Павлина I; 557–569) перенести резиденцию из Аквилеи в крепость на о-ве *Градо*. В 606 или 607 г. разногласия во время выборов патриарха стали причиной раскола: один из претендентов поселился в лангобардском герц-стве Фриули, а его соперник Кандидиан остался в Градо и восстановил общение с Папским престолом. С этого времени патриархи, к-рые контролировали еп-ства во владениях лангобардов и поддерживали схизму, именовали себя патриархами Аквилеи, хотя их резиденция находилась в Кормонсе, затем в Чивидале (ныне Чивидале-дель-Фриули). Патриархи Градо — Нов. Аквилеи управляли диоцезами на византийской территории (см.: *Markus R. A.* Gregory the Great and His World. Camb.; N. Y., 1997. P. 125–133; *Sotinel C.* The Three Chapters and the Transformations of Italy // The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the 6th-Cent. Mediterranean / Ed. C. Chazelle, C. Cubitt. Turnhout, 2007. P. 85–120). Завершение аквилейской схизмы (698) не привело к воссоединению Патриархатов, предстоятели которых считали себя законными преемниками Аквилейской Церкви. Попытки Римских пап урегулировать отношения между патриархами не имели успеха (Documenti. 1942. P. 24–38). Напротив, соперничество обострилось в связи с падением королевства лангобардов (774) и франк. экспансией в Италию, когда Аквилейский патриарх св. *Павлин II* (787–802), заручившись поддержкой *Карла Великого,* попытался укрепить позиции своей кафедры.

Самое раннее свидетельство о существовании аквилейской легенды содержится в «Книге о Мецских епископах», составленной *Павлом Диаконом* во время пребывания в королевстве франков (предположительно между 783 и 785). В предисловии сообщается, что ап. Петр направил своих учеников из Рима в крупнейшие города Италии: св. *Аполинария* — в Равенну, св. *Левкия* — в Брундизий (ныне Бриндизи), св. Анатолия *(Анаталона)* — в Медиолан (ныне Милан). М., лучший ученик ап. Петра, отправился проповедовать в Аквилею. Поставив во главе христ. общины св. Эрмагору (см. ст. *Ермагора и Фортунат*), М. вернулся к ап. Петру, но тот послал его в Александрию (*Pauli Warnefridi* Liber de episcopis Mettensibus // MGH. SS. T. 2. P. 261).

Патриарх Павлин II в стихотворении, посвященном М., упоминает, что ап. Петр послал евангелиста в Аквилею, где тот проповедовал и основал Церковь. Когда М. вернулся в Рим, апостол направил его в Александрию, где он принял мученическую смерть. Описывая основание христианских общин в Аквилее и Александрии, Павлин использует одинаковые выражения, подчеркивающие апостольский статус Аквилейской Церкви (MGH. Poet. T. 1. P. 140; *Norberg D.* L'œuvre poétique de Paulin d'Aquilée. Stockh., 1979. P. 157–158; см.: CSLMA. AI. P. 187). В привилегии Карла Великого, изданной 4 авг. 792 г., Павлин назван «патриархом святой Аквилейской Церкви, возведенной в честь св. Богородицы и Приснодевы Марии, св. Петра, первого из апостолов, и св. Марка». Однако в другой грамоте, изданной в тот же день, говорится об «Аквилейской Церкви... Петра... и св. Эрмагоры, мученика Христова» (MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 233–236. N 174–175). В грамоте имп. Лотаря I (832) покровителями кафедры Чивидале названы Пресв. Дева Мария, ап. Петр и М. (Ibid. T. 3. P. 70–73. N 9). Хотя Карл Великий оказывал предпочтение Чивидале, в 803 г. он даровал иммунитет владениям кафедры Градо по просьбе Фортуната, «патриарха Градо, епископа престола св. евангелиста Марка и св. Эрмагоры» (Ibid. T. 1. P. 269–270. N 200). Однако в грамоте папы *Льва III* о даровании *паллия* (803) Фортунат назван только «патриархом Церкви Градо» (напр.: Documenti. 1942. P. 56–58. N 37). Упоминаний о М. как о покровителе Аквилейской Церкви нет и в более ранних папских документах.

Соперничество между кафедрами обострилось при Максенции, патриархе Аквилеи (811–837), к-рый претендовал на юрисдикцию над территорией обоих Патриархатов. Символом воссоединения должна была стать древняя патриаршая базилика в Аквилее, восстановленная по указанию Максенция. Возможно, в это время агиографическое сказание о святых Эрмагоре и Фортунате (BHL, 3838–3840), предположительно составленное на рубеже VIII и IX вв., было дополнено вступлением, в котором говорится о миссии М. Расставшись с другими апостолами, Петр и Павел направились в Рим вместе с М., лучшим учеником Петра, которого апостол послал в Аквилею. Приняв от ап. Петра «первый жребий и жезл первосвященства» (primam sortem et baculum pontificatus), евангелист прибыл в город и исцелил прокаженного юношу Атаульфа. Обратив ко Христу множество людей, М. решил вернуться в Рим. По его предложению горожане избрали на епископскую кафедру Эрмагору, к-рый отправился вместе с М. в Рим, получил от ап. Петра посох и стал «первым из епископов Италии» (proton episcopus prouinciae Italiae).

На Соборе в Мантуе (6 июня 827) вопрос об «Аквилейской митрополии, вопреки постановлениям св. отцов разделенной между двумя митрополитами», обсуждался папскими легатами, представителями императора, митрополитами Милана и Равенны и многими итальянскими епископами. Собор был созван для рассмотрения ходатайства послов из Истрии (в совр. Хорватии) о передаче местных епископских кафедр в юрисдикцию патриарха Аквилейского. Отвергая легитимность патриарха Градо, к-рому подчинялись еп-ства Истрии, патриарх Максенций назвал причинами раскола вторжение лангобардов и неканонические действия «еретика» Кандидиана. Он заявил, что Аквилейская Церковь была основана М. и его помощником св. Эрмагорой прежде всех др. христ. общин Италии (pre omnibus Italiae in Christi fide prius fundatam esse). Патриарх Максенций подчеркнул, что М. был любимым учеником ап. Петра, а основанная им Церковь — «верной ученицей и помощницей» Римской Церкви. Хотя патриарх Павел

некогда переселился в Градо, «забрав с собой все сокровища и престол святых Марка и Эрмагоры» (sedes sanctorum Marci et Hermachorae), у него не было намерения утверждать там Патриаршую кафедру. Аквилейский патриарх подкрепил свои доводы документами, в т. ч., вероятно, сказанием о святых Эрмагоре и Фортунате, фрагмент к-рого перефразирован в соборных актах с добавлением, что Аквилейская кафедра, основанная М., была центром распространения христианства в Италии и других странах. Участникам Собора был представлен также перечень Аквилейских патриархов, из к-рого следовало, что после М. и до Павла кафедру занимали 20 епископов. Венерий, патриарх Градо, отказался прибыть на Собор, но прислал своего эконома диак. Тиберия, который не смог опровергнуть аргументы Максенция. Он заявил: «Не могу отрицать, что мне, как и почти всем людям, известно об основании первенствующего города и митрополии Аквилеи... блаженным Марком и Эрмагорой». Участники Собора признали Максенция законным преемником М., а патриархов Градо объявили нелегитимными. По мнению исследователей, это решение было связано с политикой франк. императора, направленной на вытеснение византийцев с берегов Адриатического м.: ранее часть Истрии была присоединена к империи Каролингов, и местным жителям, «освобожденным от ярма никчемных греков» (a Grecorum naequissimo uinculo) «нашими благочестивыми императорами», не следовало «служить двум господам» (MGH. Conc. T. 2. Pars 2. P. 583–589; Documenti. 1942. P. 83–90; см.: *Azzara C.* Il concilio di Mantova del 6 giugno 827 // Le origini della diocesi di Mantova e le sedi episcopali dell'Italia settentrionale (IV–XI secolo). Trieste, 2006. P. 61–72; *Vocino.* Les saints. 2015. P. 281–286).

Незадолго до Мантуанского Собора патриарх Венерий тщетно просил имп. Людовика Благочестивого подтвердить привилегии Градо «ради славы св. евангелиста Марка и блаженного Эрмагоры, первого понтифика» (Documenti. 1942. P. 79–83). После Собора патриарх, лишенный юрисдикции над Истрией, апеллировал к папе Римскому, но не упоминал об апостольском происхождении своей кафедры (MGH. Epp. T. 5. P. 315–316; Documenti. 1942. P. 91–92). В 855 г. имп. Людовик II Итальянский подтвердил полномочия «патриарха Аквилейской, или Чивидальской, Церкви» (Aquilegensis siue Foroiuliensis ecclesiae patriarcha) в ущерб правам «епископа Градо». В грамоте приведено историко-каноническое обоснование этого решения; о происхождении кафедры от М. не говорится (MGH. Dipl. Kar. T. 4. P. 97–99. N 17). Позиция сторонников Градо получила отражение в «Песни о невосстановленной Аквилее» (ок. 850). Аквилея описывается как процветавший некогда город, в к-рый ап. Петр послал своего любимого ученика М. После основания христ. общины евангелист назначил 1-м епископом св. Эрмагору, к-рый был рукоположен ап. Петром и впоследствии принял мученическую смерть. Но город был полностью разрушен варварами, которые неоднократно вторгались в Италию, а Церковь разделилась из-за схизматиков, к-рые поселились в Чивидале и настраивали франк. императоров против законных патриархов Градо (Carmen de Aquilegia numquam restauranda // MGH. Poet. T. 2. P. 150–153, 722).

На стороне патриархов Градо выступали жители островов Венецианской лагуны во главе с дожем (дуксом), к-рый считался наместником византийского императора. Они рассматривали патриархов Чивидале как союзников франков, чья церковная и политическая экспансия угрожала самостоятельности Венеции (в 809–810 франки пытались захватить острова). Между 827 и 829 гг. на о-в Риальто, где с нач. IX в. находилась резиденция дожа, из Александрии были доставлены мощи М. В сказании о перенесении мощей (датировка текста остается спорной) обоснована преемственность патриархов Градо от древних епископов Аквилеи. Тенденциозно интерпретируя сообщения Павла Диакона (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. II 10, III 26, IV 33), автор сказания утверждает, что патриарх Павел укрылся от лангобардов в Градо — Нов. Аквилее. С одобрения папы Римского в Градо была перенесена резиденция патриарха, там хранились трон М., присланный византийским имп. Ираклием, и кафедра св. Эрмагоры. Однако Венеция тоже претендовала на преемственность от древней Аквилеи: в сказании сообщается, что острова Венецианской лагуны были заселены беженцами из соседних областей, захваченных варварами. Венецианцы называли себя «первородными сыновьями» М., потому что евангелист проповедовал в Аквилее до того, как отправился в Египет. Этот же текст включен в самый ранний памятник венецианской историографии — Хронику Иоанна Диакона († после 1018). Историк называет Градо «столицей и митрополией новой Венеции», тогда как Аквилея была столицей рим. пров. Венеция (quemadmodum antique Venecie Aquilegia, ita et ista totius nove Venetie caput et metropolis fore dinoscitur — *Iohannes Diaconus.* Istoria Veneticorum. I 1, 4, 6, 17 // *Giovanni Diacono.* 1999. P. 48, 52, 54, 68). В более поздних источниках — «Хронике патриархов Новой Аквилеи», написанной в сер. XI в. в Градо (Chronica de singulis patriarchis novae Aquileiae // Cronache. 1890. P. 3–16), и в списках патриархов из Градо (Origo civitatum Italie seu Venetiarum: Chronicon Altinate et Chronicon Gradense / Ed. R. Cessi. R., 1933. P. 162–163) и из Чивидале (MGH. SS. T. 13. P. 367–368), составленных в XIII–XIV вв., нет новых сведений о проповеди М. в Аквилее (см. также: *Colombi.* Storie. 2010).

Заимствовав аквилейскую легенду о М., венецианцы использовали ее для возвеличения своего города, ставшего центром почитания евангелиста. С ростом значения Венеции патриаршая резиденция Градо вошла в сферу влияния Венецианской республики. С сер. XI в. патриархи обычно жили в Венеции (в 1451 на

Празднование в честь победы Венеции над церковным княжеством Аквилеи. Гравюра. 2-я пол. XVI в. Худож. Дж. Франко

основе упраздненных Патриархата Градо и еп-ства Кастелло был создан Венецианский Патриархат; см. в ст. *Латинские Патриархаты*). Соперничество с патриархами Аквилеи (Чивидале), ставшими церковными князьями Свящ. Римской империи, приводило к военным столкновениям, напр., при Аквилейском патриархе Поппоне (1019–1042). В 1031 г. Поппон возглавил освящение заново построенной им патриаршей базилики в Аквилее. На росписях в апсиде храма, выполненных в то же время, представлена Пресв. Дева Мария во славе, с предстоящими М., Эрмагорой и другими местными святыми, а также с патриархом и представителями имп. семейства (*Dale.* 1994. P. 59–61). Патриарх Ульрих II (1161–1182), пытавшийся захватить Градо, потерпел поражение от венецианцев, но благодаря успешному посредничеству в переговорах папы *Александра III* с имп. *Фридрихом I Барбароссой* получил привилегии от понтифика и императора. В 1177 г. вместе с патриархом Градо он присутствовал на торжественной встрече папы в Венеции, а в 1180 г. оба патриарха заключили мирное соглашение (Italia Pontificia / Ed. P. F. Kehr. B., 1923. Vol. 7. Pars 1. P. 39–40; см.: *Madden T. F.* Enrico Dandolo and the Rise of Venice. Baltimore, 2007[r]. P. 70, 76–78). Вероятно, завершение многовекового противостояния было отмечено созданием цикла фресок в крипте патриаршей базилики, который иллюстрировал легенду о проповеди М. и об основании Аквилейской Церкви (*Dale.* 1994. P. 78–84; *Idem.* 1997; *Cozzi E.* Gli affreschi della cripta di Aquileia // La Basilica di Aquileia: Storia, archeologia ed arte / Ed. G. Cuscito. Trieste. 2010. Vol. 2. P. 489–520). В XI–XII вв. в базилике М. (Сан-Марко) в Венеции также были размещены циклы изображений (на алтарном антепендии (Пала д'Оро), мозаиках и т. д.), связанные не только с аквилейской легендой, но и с почитанием М. как покровителя Венеции (см.: *Caselli.* 2009; *Dale.* 1994).

Начиная с XVII в. аквилейская легенда подвергалась критике в трудах болландистов и историков Церкви, напр. Л. С. Ленена де *Тиймона,* хотя нек-рые местные ученые отстаивали ее историчность (напр.: *De Rubeis.* 1740). В XX в. исследователи пришли к выводу, что сведения о проповеди М. в Аквилее были вымышлены в VI–IX вв. (*Paschini.* 1909. P. 16–42; *Lanzoni.* Diocesi. P. 877–883). Попытки доказать более раннее происхождение легенды и даже ее достоверность (напр.: *Fedalto G.* San Marco tra Babilonia, Roma e Aquileia: Nuove ipotesi e ricerche // San Marco. 1996. P. 35–50; см. также: *Idem.* 2014) не получили поддержку ученых, как и противоположная гипотеза о создании легенды Павлом Диаконом (*Dorigo.* 1989). Аквилейская легенда обычно рассматривается как полемическое изобретение, целью которого было доказать апостольское происхождение Аквилейской кафедры и придать ей авторитет в условиях церковно-политических конфликтов (напр.: *Tramontin.* 1987; подробнее см.: *Cuscito G.* La tradizione marciana aquileiese come problema storiografico // San Marco. 1996. P. 587–597). Некоторые исследователи полагают, что легенда возникла в эпоху аквилейской схизмы (сер. VI — кон. VII в.), когда местные церковные иерархи конфликтовали с Папским престолом и стремились подчеркнуть независимость Аквилейской Церкви (*Humphries M.* Communities of the Blessed: Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200–400. Oxf.; N. Y., 1999. P. 65; ср.: *Egger R.* Der hl. Hermagoras: Eine krit. Untersuchung. Klagenfurt, 1948. S. 226). По др. версии, появление легенды было связано с расколом Патриархата и с соперничеством между Градо и Чивидале (*Dale.* 1994. P. 56–57). Вероятно, из-за разрыва отношений с Римом и присвоения патриаршего титула возникли «идеальные условия для формирования апостольской легенды» (*Vocino.* Caccia. 2015. P. 367). Однако предание о том, что М. посетил Аквилею и основал там христ. общину, сложилось позднее, в VII–VIII вв., скорее всего в Градо. Образцом для него могло стать предание об апостольском происхождении Равеннской Церкви: ее основатель, св. Аполлинарий, считался учеником ап. Петра. Равеннское предание об Аполлинарии (BHL, N 623) повлияло на аквилейское сказание о святых Эрмагоре и Фортунате (см.: *Picard J.-Ch.* Le souvenir des évêques: Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle. R., 1988. P. 583–586, 696–697).

Возникновение «апостольских легенд» в Равенне, Градо, Сплите и др. городах, подконтрольных византийцам, можно рассматривать как проявление греч. влияния. Но основание этих кафедр возводили к ап. Петру, следов., церковные иерархи визант. Италии и Далмации ориентировались в первую очередь на Рим (*Vocino.* Caccia. 2015. P. 369; *Eadem.* Les saints. 2015). Возможно, непосредственной причиной формирования аквилейской легенды стало появление в Градо «престола св. Марка», подаренного имп. Ираклием (*Tavano.* 1972). Патриархи Павлин II и Максенций использовали предание о М. в борьбе с патриархами Градо, выделяя руководящую роль ап. Петра, который послал евангелиста в Аквилею, а затем по его просьбе рукоположил 1-го епископа. На этом основании Аквилейскую Церковь называли ученицей и верной помощницей Папского престола. После перенесения мощей М. в Венецию аквилейская легенда была переосмыслена для того, чтобы представить венецианцев как «первородных сыновей» евангелиста, достойных хранить мощи своего «отца». В Венеции хранителем святыни был не церковный иерарх, а глава гос-ва, освященного реликвиями М., поэтому почитание евангелиста стало «государственным культом» (*Vocino.* Caccia. 2015).

Перенесение мощей М. в Венецию. Соч. «Перенесение евангелиста Марка в Венецию» (BHL, N 5283–5284) открывается пространным прологом, в к-ром обоснована духовная связь М. с венецианцами. В прологе объясняется разница между 2 Венециями — рим. провинцией с центром в Аквилее, где проповедовал евангелист, и группой островов в Адриатическом м. Эти острова были заселены беженцами, спасавшимися от лангобардов (изложенная здесь легенда о византийском полководце Нарсесе, который якобы пригласил лангобардов в Италию, заимствована из сочинения Павла Диакона; см.: *Paul. Diac.* Hist. Langobard. II 5). Патриарх Павел бежал «из Аквилеи на остров Градо, забрав тела блаженнейшего мученика Эрмагоры и прочих святых, которые там почивали... и нарек [Градо] Новой Аквилеей». Патриарх Илия с разрешения папы Римского Пелагия I сделал Градо «митрополией всей Венеции», а затем имп. Ираклий «прислал [ему] престол блаженнейшего Марка» (beatissimi Marci sedem). Многие жители бывш. пров. Венеция тоже пере-

селились на острова, к-рые стали именоваться Венецией; эти люди отличались честностью, благородством и благочестием.

Основная часть сказания начинается с запрета на торговлю с мусульманским Египтом, изданного византийским имп. Львом. Когда указ получили в Венеции, дож Юстиниан (827–829) «подтвердил решение своего императора» и велел своим подданным соблюдать его. Однако 10 венецианских кораблей, груженных товарами, сильным ветром отнесло к Александрии. Там венецианцы по обыкновению стали посещать церковь М., к-рая находилась неподалеку; они часто делали пожертвования и хорошо знали хранителей (custodes) церкви. В то время сарацинский «царек» (regulus) приказал выломать мраморные плиты и колонны из церквей и общественных зданий в Александрии, чтобы использовать их для украшения дворца в Вавилоне (ныне Каир). Однажды старшие хранители, мон. Ставракий (Stauratius) и пресв. Феодор, сообщили венецианцам, что в городе начали разорять храмы, поэтому они опасаются за сохранность церкви М. Трибун Бон из Маламокко и Рустик из Торчелло, близко знакомые с хранителями (Бон был крестным отцом одного из детей Феодора), ответили, что существует способ избавиться от гнета сарацин. Получив от хранителей обещание хранить разговор в секрете, Бон и Рустик предложили им забрать тело М. и бежать в Венецию. Сначала хранители возмутились: они указали на грозившую им смертельную опасность и на невозможность отдать чужеземцам святыню всего Египта — мощи апостола, который крестил александрийцев и стал покровителем города. В ответ Бон и Рустик заявили, что М. сначала проповедовал в Аквилее, «расположенной в краю, с древности носившем имя Венеция, откуда мы родом. Так что мы — его первородные сыновья, первыми рожденные им через Евангелие». Возможно, предположили венецианцы, Богу угодно «вернуть нам святейшего отца». Но мон. Ставракия и пресв. Феодора не убедил этот аргумент: они заявили, что венецианцы уже обладают престолом М. (Sufficiat vobis quod sedem eius habetis); хранители не хотели уезжать на чужбину, хотя отдать мощи и остаться в Александрии означало для них верную смерть. Венецианцы возразили, что М., по преданию, бежал от гонителей в Пентаполь (эти сведения восходят к апокрифическому «Мученичеству Марка»), но хранители ответили, что сарацины, хотя и угнетают христиан, но не предают их смерти. Однако вскоре один из хранителей разбил красивую мраморную плиту, чтобы она не досталась «язычникам», и прислужники мусульм. правителя подвергли его жестокому бичеванию. Мон. Ставракий и пресв. Феодор были настолько испуганы, что сразу же согласились на предложение венецианцев, но спросили, что их ждет в чужом краю. Бон и Рустик поклялись, что дож удостоит их почестей и назначит «первыми среди священнослужителей».

Перенесение мощей ап. Марка в Венеции. Эмаль Пала д'Оро в соборе Сан-Марко. X–XII вв.

В назначенное время мон. Ставракий и пресв. Феодор тайно открыли мраморную гробницу М. Тело святого было завернуто в шелковую ткань, скрепленную печатями по всей длине тела. Хранители перевернули его и вскрыли ткань, чтобы печати остались неповрежденными, затем забрали мощи М. и заменили их телом св. Клавдии, к-рое хранилось в той же церкви. От мощей евангелиста разлилось благоухание, которое привлекло внимание горожан. В церкви собрались люди, опасавшиеся, что венецианцы могут похитить святыню. Открыв гробницу, они увидели мощи с нетронутыми печатями и разошлись. Венецианцы, ждавшие в укрытии, положили мощи М. в большую корзину, замаскировали капустой и др. овощами, а сверху положили куски свинины. По дороге в гавань они встретили сарацин, к-рые поинтересовались, что находится в корзине. Увидев свинину, мусульмане в знак отвращения сплюнули на землю и отошли. Доставив мощи на корабль, моряки завернули их в парус, опасаясь обыска. В день отплытия мон. Ставракий поднялся на судно, но пресв. Феодор «испугался людей, собравшихся на берегу», и в последний момент решил остаться. Когда судно покинуло гавань, мощи М. отнесли в каюту (sub solarium navis), расставили вокруг них светильники и сосуды с благовониями. Монахи Ставракий и Доминик из Комаккьо (Comaclensis), возвращавшийся из паломничества в Иерусалим, совершали богослужения.

Во время плавания от мощей М. совершались чудеса. Когда моряки другого венецианского корабля не поверили рассказу о похищении святыни и заявили, что «вам, наверно, дали мумию какого-ни-

Чудо ап. Марка во время шторма. 1534 г. Художники Я. Пальма Старший, П. Бордоне (Галарея Академии, Венеция)

будь египтянина», судно, на котором находились мощи, внезапно повернуло и ударило тот корабль в борт. Ночью во время бури М. явился во сне мон. Доминику и велел сказать морякам, чтобы они спустили паруса, т. к. суша была в опасной близости. На рассвете мореплаватели увидели перед собой берег о-ва Строалия (Строфады в Ионическом м.). Перед остановкой венецианцы решили никому не говорить

о мощах. Но Бог открыл местным жителям правду, и они собрались в гавани, чтобы поклониться святыне. Один из них усомнился в подлинности мощей, и в него сразу же вселился демон; несчастный получил исцеление только после того, как признал, что останки принадлежат евангелисту. Остановившись в порту Умаго в Истрии (ныне Умаг, Хорватия), мореплаватели послали вестников к дожу Юстиниану с просьбой не наказывать их за посещение Египта; в противном случае они были готовы увезти мощи М. в др. место. Узнав о святыне, дож передал морякам, что их ждет радушный прием. В гавани Оливоло (Сан-Пьетро-ди-Кастелло в черте Венеции) корабль встретил еп. Урс в окружении духовенства. Клирики отнесли мощи во дворец дожа на о-ве Риальто, где для их хранения был отведен верхний этаж. Для служения при святыне дож Юстиниан назначил клириков и певчих во главе с мон. Ставракием. На следующий год к ним присоединился пресв. Феодор, а мон. Доминик вернулся домой. Вскоре Юстиниан скончался, поэтому церковь по образцу Гроба Господня (вероятно, в форме ротонды), к-рую он намеревался построить при дворце для хранения мощей, завершил его брат и преемник Иоанн (829–836). В этом храме происходили чудеса, особенно исцеления людей, одержимых демонами. Память перенесения мощей совершалась 31 янв., память освящения храма — 2 янв.

В издании Э. Коломби (*Colombi.* «Translatio...». 2010) использованы 12 рукописей сказания, из к-рых более половины были созданы в XII в. в Сев. Италии. Самая ранняя рукопись — агиографический сборник-конволют из аббатства *Флёри* (Orléans. Bibl. municip. 197. P. 140–143); листы с текстом сказания датируются X–XI вв. (согласно Л. Пани — сер. XI в.; подробнее см.: *Colombi.* «Translatio...». 2010. P. 93–94). Текст в этом манускрипте содержит лакуны и ошибки; многочисленные разночтения есть и в других рукописях, что затрудняет реконструкцию текста (Ibid. P. 103–109).

Датировка сказания вызывает дискуссии. Согласно Н. Мак-Клири, который подготовил 1-е критическое издание, текст был составлен примерно в сер. XI в., возможно, на основе источника IX в. (*McCleary.* 1931/1933. P. 233–234). После того как болландист Б. де Геффье указал на существование орлеанской рукописи, сказание стали датировать X в. (напр.: *Geary.* 1978. P. 114). По мнению некоторых исследователей, в тексте содержатся аллюзии на исторические события эпохи дожа Петра IV Кандиана (959–976), поэтому сказание было создано скорее всего в это время, хотя его составитель мог опираться на более ранние источники (*Cracco G.* I testi agiografici: Religione e politica nella Venezia del Mille // Storia di Venezia / Ed. L. Cracco Ruggini e. a. R., 1992. Vol. 1. P. 939–940; *Vocino.* Caccia. 2015. P. 373). Коломби, указывая в т. ч. на использование в прологе к сказанию и в Хронике Иоанна Диакона одинаковых интерполированных фрагментов «Истории лангобардов» Павла Диакона, пришла к выводу, что сказание было составлено не ранее кон. X в. (*Colombi.* «Translatio...». 2010. P. 75–81; *Eadem.* Storie. 2010. P. 764–766). По др. версии, сказание, в к-ром содержится много деталей и подробностей, было написано примерно в сер. IX в. на основе рассказов очевидцев и участников события (*Dennig-Zettler R., Zettler A.* La traslazione di San Marco a Venezia e a Reichenau // San Marco. 1996. P. 692–695, 698–701). В тексте содержатся достоверные сведения о морской торговле в 1-й пол. IX в. (*McCormick M.* Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300–900. Camb.; N. Y., 2003[r]. P. 238–240). Идеологическая основа сказания связана с событиями 1-й пол. IX в., поэтому нет причин считать, что текст был составлен позднее (*Veronese.* 2015. P. 302–304).

Неоднократно высказывались сомнения в достоверности сказания гл. обр. из-за того, что в источниках IX–X вв. редко упоминается о мощах М. в Венеции. Самое раннее свидетельство содержится в завещании дожа Юстиниана, «имперского ипата и дукса провинции Венеция» (кон. 828 или нач. 829), в котором упоминается о «теле блаженного Марка», для хранения к-рого Фелицитата, вдова дожа, должна была построить базилику «в округе св. Захарии» (Documenti. 1942. P. 98). В 60-х гг. IX в. паломник мон. Бернард посетил Александрию, где узнал, что мощи М. ранее хранились в монастыре за восточными воротами города, но были похищены венецианцами (Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et latina lingua exarata / Ed. T. Tobler, A. Molinier. Gen., 1880. P. 311; см.: *D'Antiga.* 2010). О том, что мощи М. были перенесены из Александрии в Венецию, упоминается в тексте X в. из аббатства Райхенау, хотя его автор не знал, при каких обстоятельствах это произошло (*Klüppel.* 1980. S. 146). О перенесении мощей и строительстве церкви во имя М. упоминает Иоанн Диакон (*Iohannes Diaconus.* Istoria Venetico-rum. II 39 // *Giovanni Diacono.* 1999. P. 118). Он также описывает тайный визит имп. *Оттона III,* к-рый заявил, что прибыл в Венецию из почтения к М. и к дожу (Ibid. IV 59 // Ibid. P. 200; см.: *Althoff G.* Otto III. Univ. Park (Pa.), 2003. P. 110–112). Однако историк неверно датировал правление дожа Юстиниана, при котором в Венецию были доставлены мощи М.: он утверждал, что после кончины своего отца и предшественника Агнелла в 822 г. Юстиниан правил всего год. Т. о., Иоанн Диакон относил перенесение мощей к 822–823 гг. В более поздних источниках также содержатся неверные датировки этого события (в «Золотой легенде» — 467 г., в «Венецианской истории» Мартина да Каналя — 800 г.).

По мнению многих исследователей, перенесение мощей М. произошло не спонтанно, как утверждается в сказании, а по распоряжению венецианских властей (см.: *Geary.* 1978. P. 107–115; *Tramontin.* 1987. P. 178–179; *Osborne.* 1999. P. 385–386; *Veronese.* 2015. P. 301). Скорее всего оно было реакцией на Мантуанский Собор (827), к-рый венецианцы восприняли как проявление церковно-политической экспансии франков, стремившихся вытеснить византийцев с берегов и островов Адриатического м. Осуждение патриарха Градо на Соборе угрожало венецианцам потерей церковной автономии и подчинением патриарху Аквилейскому, верному союзнику Каролингов. В прологе к сказанию изложена аквилейская легенда о М. в трактовке, выгодной не только Градо, но и Венеции, которая также представлена как наследница древней Аквилеи. Составители текста доказывали, что перенесение мощей совершилось по воле Бога, т. к. именно венецианцы были достойны хранить святыню. Нек-рые исследователи усматривают в сказании стремление к автономии от Византии, хотя

к-польский император почти не контролировал события на Адриатическом м. (*Pavanello.* 1928. P. 294; *Veronese.* 2015. P. 295–296). Согласно распространенному мнению, М. должен был заменить св. Феодора, которого считали покровителем Венеции в эпоху визант. господства (*Demus.* 1960. P. 21–22; *Geary.* 1978. P. 111–112; *Osborne.* 1999). Однако другие ученые считали, что почитание св. Феодора в Венеции имеет более позднее происхождение (см.: *Muir.* 1981. P. 93–95). Благодаря перенесению мощей М. политический центр на о-ве Риальто не только подтвердил статус «столицы» автономной Венеции, но и получил идеологическое превосходство над обоими Патриархатами, которые впосл. были включены в сферу его влияния (напр.: *Vocino.* Caccia. 2015. P. 373–374).

Почитание М. в Венеции. В средние века и Новое время культ М. был тесно связан с венецианской государственностью и патриотизмом. Вероятно, сначала евангелиста считали прежде всего покровителем дожа, но со временем его стали воспринимать не только как св. покровителя, но и как образ, олицетворяющий всю Венецианскую республику, в которой «верховная власть становилась все более абстрактным понятием и приписывалась мистической фигуре св. Марка» (*Muir.* 1981. P. 91). Т. о., в венецианских представлениях о М. «слились воедино религиозные и гражданские ценности» (Ibid. P. 84). Менявшееся восприятие образа святого получило отражение в местной средневек. историографии. Так, в «Истории венецианских дожей» (ок. 1230) о М. говорится прежде всего как о защитнике венецианцев: евангелист помогает им в сражениях (adiuvante Deo et beato Marco), именно его венецианцы благодарят за победу над врагами, а военные трофеи привозят «в Венецию, к блаженному Марку и славному дожу» (Historia ducum Venetorum. 4, 15, 42–43 // Testi storici veneziani (XI–XIII sec.) / Ed. L. A. Berto. Padova, 1999. P. 6, 26, 76, 78). Однако хронист Мартин да Каналь (между 1267 и 1275) подчеркивал, что М. был «истинным правителем» Венеции, независимой от к.-л. земного государя: «Господин св. Марк Евангелист, на которого венецианцы возложили свое упование, после Иисуса Христа правит ими и будет править всегда» (monseignor saint Marc li Evangeliste, en cui li Veneciens ont mis lor espoir, aprés Jesu Crist governe les Veneciens et governera a tosjors mais; см.: *Canal M., da.* Les Estoires de Venise: Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275 / Ed. A. Limentani. Firenze, 1972).

Лев ап. Марка. 1516 г. Худож. В. Карпаччо (Дворец дожей, Венеция)

Образ М. как покровителя Венеции получил отражение в преданиях, игравших ключевую роль в легендарной истории города и республики. Предание о «предопределении» (praedestinatio), основанное на аквилейской легенде о М., скорее всего оформилось в годы правления дожа Реньера Дзена (1253–1268). Наиболее известно изложение этого предания в Пространной Хронике Андреа Дандоло (дож Венеции в 1343–1354), которая начинается с описания проповеди М. и основания им Аквилейской Церкви в 48 г. Когда евангелист вместе с Эрмагорой плыл в Рим, ветер прибил лодку к о-ву Риальто. Явившийся ангел обратился к святому со словами: «Мир тебе, Марк, здесь упокоится твое тело» (Pax tibi, Marce, hic requiescet corpus tuum), предсказал ему мученическую смерть и перенесение мощей в «дивный город», к-рый будет построен на этом месте. Евангелист

Собор Сан-Марко в Венеции

ответил: «Господи, да будет воля Твоя» (*Andreae Danduli* Chronica. 1938. P. 10). Слова ангела восходят к «Мученичеству Марка», согласно которому в александрийской темнице Христос приветствовал евангелиста словами: «Мир тебе, Марк, Наш евангелист» (Pax tibi, Marce, noster evangelista — ActaSS. Apr. T. 3. P. 348). В форме «Мир тебе, Марк, Мой евангелист» эти слова сопровождают сцену явления Христа на алтарном образе Пала д'Оро (нач. XII в.). Впоследствии легенда о «предопределении» стала восприниматься как рассказ о мистическом основании Венеции. М. стал св. покровителем венецианцев еще до возникновения города; «под его опекой империя этого народа должна процветать и существовать вечно ради блага всего рода человеческого» (*Sansovino F.* Venetia, città nobilissima et singolare. Venetia, 1581. P. 201–202; см.: *Muir.* 1981. P. 79; *Tramontin.* 1987; *Dale.* 1994. P. 65–66; *Pincus.* 1997).

Легенда о «явлении» М. (apparitio) связана с историей базилики Сан-Марко, основанной вскоре после перенесения мощей. По свидетельству Иоанна Диакона, дожи Юстиниан и Иоанн построили капеллу для хранения святыни «на углу дворца» (*Iohannes Diaconus.* Istoria Veneticorum. II 39, 47 // *Giovanni Diacono.* 1999. P. 118, 122). В 976 г. дворец и церковь М. сгорели во время восстания против дожа Петра Кандиана (Ibid. IV 12–13 // Ibid. P. 162). Храм был восстановлен дожем св. Петром I Орсеоло (976–978). Для поклонения мощам евангелиста Венецию часто посещали епископы и аббаты, которым дож оказывал гостеприимство. Однажды Петр Орсеоло не пришел на утреню; его тщетно искали «в верхней и нижней капелле и в крипте, где он обычно молился», и лишь потом стало известно, что дож тайно покинул город, чтобы стать монахом (ActaSS. Bened. Saec. 5. P. 880–882). Существующий храм был заложен дожем Доменико I Контарини (1041–

1071) и завершен при Витале Фальере (1084–1095/96). Освящение храма состоялось 8 окт. 1094 г.; перед этим на протяжении 5 месяцев нетленные мощи М. были выставлены для поклонения (об этом упом. в сказании о перенесении мощей св. Николая (BHL, N 6202), составленном в 1-й пол. XII в.; см.: RHC, Occ. 1895. T. 5. P. 284).

По преданию, перед освящением базилики произошло чудо, о к-ром впервые упоминается в «Кратких венецианских анналах» (нач. XIII в.): 25 июня 1094 г. тело М. было обретено внутри столпа (Annales Venetici breves // Testi storici veneziani (XI–XIII sec.). Padova, 1999. P. 88). Подробнее чудо описано в «Золотой легенде» Иакова из Варацце, в «Венецианской истории» Мартина да Каналя, в легендарии доминиканца Пьетро Кало († 1348) и в Хронике Андреа Дандоло, а также в сказании «Явление св. Марка» (BHL, N 5287–5289; изд.: *Monticolo.* 1895. P. 137–173). По словам Б. Джустиниани, чудо описывали «все венецианские историки... а некоторые добавляют к нему разные недостойные выдумки» (см.: *Monticolo.* 1895. P. 123–126). Соч. «Явление св. Марка» отличается риторическим многословием, обилием нравоучительных рассуждений и библейских цитат, но в нем приведены только основные сведения о чуде. Когда был построен храм, выяснилось, что никто не знает, где находятся мощи М. Венецианцы наложили на себя 3-дневный пост, а на 4-й день, после покаянной процессии, собрались в храме и стали молиться о явлении мощей. Мраморная облицовка одного из столпов треснула (согласно Иакову из Варацце и Мартину да Каналю, плита отвалилась), и присутствующие увидели ковчег с мощами (Ibid. P. 142–143). Андреа Дандоло добавляет, что ранее только дож и его приближенные знали о мощах, замурованных в столпе, но после гибели Петра Кандиана и перестройки храма не осталось никого, кто помнил бы об этом (*Andreae Danduli* Chronica. 1938. P. 219). В Краткой Хронике Дандоло иначе описывал обретение мощей: по его словам, в ответ на молитвы венецианцев М. высунул руку из столпа (*Monticolo.* 1895. P. 128). Бóльшая часть соч. «Явление св. Марка» посвящена чудесам, которые евангелист сотворил в Венеции и по всей Италии: исцелению больных, изгнанию демонов, помощи мореплавателям, освобождению заключенных. Выделяется рассказ о крушении корабля, на котором мусульманские паломники плыли в Мекку; спаслись только венецианские купцы и сарацин, который воззвал к М. Впоследствии он отправился в Венецию и принял там крещение (ср.: *Iacopo da Varazze.* Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998². Vol. 1. P. 405–406).

Историческая основа предания о «явлении» М. неясна. Подробные описания чуда, которое якобы произошло в 1094 г., содержатся лишь в источниках XIII–XIV вв. Они основаны на неправдоподобном предположении, что юго-восточный столп, в котором были обнаружены мощи, сохранился от старой церкви. Утверждение, что венецианцы забыли о местонахождении реликвий, тоже вызывает сомнения (*Demus.* 1960. P. 12–14; *Idem.* 1984; *Dennig-Zettler R., Zettler A.* La traslazione di S. Marco a Venezia e a Reichenau // San Marco. 1996. P. 689–692). Впосл. столп почитался как святыня; при доже Реньере Дзене (1253–1268) в юж. трансепте храма была выполнена мозаичная композиция с изображением чуда. «Явление» считалось одним из важнейших событий в истории города, подтверждением Божественного покровительства, ознаменовавшим укрепление венецианской государственности. Некоторые исследователи рассматривают эту легенду как «аллегорию установления венецианской политической автономии» (*Muir.* 1981. P. 86).

В средние века базилика Сан-Марко получила роскошное убранство, о к-ром с восхищением писали многочисленные паломники. Однако после 1094 г. гробница евангелиста была недоступна для поклонения. В сказаниях о чудесах и в описаниях церемоний говорится только об алтаре М., но не о его мощах. Отсутствие мощей святого вызывало у паломников недоумение. Так, Греффен Аффагар считал базилику Сан-Марко «самой богатой церковью из всех, какие сейчас есть в мире... что касается роскоши, ей нет равных». Он описал убранство и реликвии храма, но о главной святыне не узнал ничего определенного: «Говорят, что в этой церкви находится тело господина св. Марка. Хотя его не показывают, в это можно поверить, так как нет другого места, где бы его показывали» (*Affagart G.* Relation de Terre sainte (1533–1534) / Éd. J. Chavanon. P., 1902. P. 12–15). Другие паломники сомневались в том, что мощи М. действительно были в храме (напр.: Felix Fabri (circa 1480–1483 A. D.) / Transl. A. Stewart. L., 1896. Vol. 1. Pt. 1. P. 102–103). При этом в базилике находились многочисленные изображения евангелиста. Так, Мартин да Каналь, повествуя о перенесении мощей М. в Венецию, ссылался на мозаичные сцены в «прекрасной церкви господина св. Марка» (la bele yglise de monsignor saint Marc en Venise... que est escrit tote ceste estoire tot enci con je la vos ai contee). Т. о., у посетителей храма создавалось впечатление, что «тело св. Марка было вездесущим и в то же время неуловимым» (*Munk A.* The Art of Relic Cults in Trecento Venice: «Corpi Sancti» as a Pictorial Motif and Artistic Motivation // Radovi Instituta za Povijest Umjetnosti. Zagreb, 2006. Vol. 30. P. 87–88). По словам Андреа Дандоло, после 1094 г. о местонахождении мощей знали только дож, примицерий и прокуратор храма, но они были обязаны хранить тайну. Дандоло впервые увидел гробницу М., когда был назначен прокуратором базилики (*Andreae Danduli* Chronica. 1938. P. 219). Впосл. неподтвержденные данные о гробнице получили огласку: мощи М. хранились в крипте под главным алтарем (in mezzo dell'altare di sopra quello che sottoconfessione, come verissimamente si stima — *Sansovino F.* Delle cose notabili, che sono in Venetia. Venezia, 1570).

Точные сведения о мощах М. стали доступны лишь после падения Венецианской республики, когда базилика Сан-Марко перешла в церковную юрисдикцию. Поиски мощей начались по инициативе патриарха Николы Саверио Гамбони (1807–1808), но лишь в янв. 1811 г. удалось найти потайной ход, по которому исследователи проникли в крипту, подтопленную морской водой и недоступную с XVI в. В центре крипты находилась массивная гробница на 4 столбах, внутри которой под самым сводом был установлен саркофаг. При вскрытии саркофага 6 мая 1811 г. был обнаружен деревянный ковчег с сильно пострадавшими от сырости черепом и другими останками, завернутыми в шелковую ткань; среди найденных там предметов были свинцовая таблич-

ка с датой 8 окт. 1094 г. и деревянный расписной ларец с греческой надписью, которую прочитали как Ἅγιος Ἀντόνιος. Мощи М. подняли из крипты и впоследствии поместили в главный алтарь базилики (свидетельства участников вскрытия: *Filiasi J.* Memoria sopra il corpo di S. Marco. Venezia, 1813; *Manin.* 1835). Для повторного освидетельствования мощей алтарь храма вскрывали в 1834 г. по указанию патриарха кард. Якопо Монико и в 1957 г. по указанию патриарха кард. Анджело Ронкалли (впосл. папа *Иоанн XXIII*).

В Венецианской республике базилика Сан-Марко считалась придворной капеллой, ее патроном был дож (см. в ст. *Частной церкви право*). Самое раннее свидетельство этого относится к 982 г., когда в грамоте дожа Трибуно Меммо храм был назван «капеллой нашего дворца, свободной от подчинения св. Матери Церкви» (basilice beati Marci que est capella nostri palacii et libera a servitute sancte matris aecclesie; см.: *Molmenti.* 1892. P. 39–56; *Betto.* 1984. P. 12–13). Клириков базилики, именовавшихся капелланами или канониками, возглавлял старший капеллан — примицерий, который впервые упоминается в Житии св. Петра Орсеоло (ActaSS. Bened. Saec. 5. P. 882). Впоследствии в храме служили 29 клириков, которые получали *инвеституру* от дожа (*Betto.* 1984. P. 49–65; см. также: *Miele.* 2010). Папа *Иннокентий IV* разрешил примицерию использовать епископские инсигнии (митру, кольцо и посох), а в 1252 г. передал ему ординарную юрисдикцию над храмом и приходом. В 1353 г. дож Андреа Дандоло попытался упрочить контроль над «своей собственной капеллой», запретив капелланам именоваться канониками (*Andreae Danduli* Chronica. 1938. P. CII–CIV). Во время богослужения дож стоял на порфировом амвоне, целовал Евангелие перед чтением, вместе с клириками исполнял основные песнопения мессы, а в Страстной четверг совершал обряд омовения ног, подобно другим главам государств (*Fasoli.* 1973. P. 282–284). Однако с XIV в. патронат дожа постепенно ограничивали, передавая управление базиликой Сан-Марко должностным лицам, неподконтрольным дожу, т. к. базилика стала рассматриваться как общегос. храм (*Demus.* 1960. P. 52–54; см. также: *Cozzi.* 1993). Так, Дандоло был последним дожем, похороненным в Сан-Марко. Попечение о храме и управление церковным имуществом осуществляли прокураторы базилики Сан-Марко, которые первоначально назначались дожем, затем — Большим советом (это была одна из самых почетных гос. должностей в республике, по преданию, созданная в 1042). Число прокураторов постепенно увеличивалось и с 1442 г. составляло 9 человек. На них была возложена гос. благотворительность (опека вдов и сирот, исполнение завещаний и т. д.), и только 3 старших прокуратора de supra по-прежнему управляли храмовым имуществом, а с 1581 г.— и семинарией Сан-Марко (см.: *Molmenti.* 1892. P. 57–81; *Mueller.* 1971). Они заседали в прокуратиях, корпуса которых окружают пл. Сан-Марко. После падения республики в 1797 г. и перенесения в храм Патриаршей кафедры в 1807 г. прокураторы стали подчиняться патриарху Венеции; в наст. время они отвечают за сохранность базилики и ее имущества. Также М. был покровителем большой скуолы Сан-Марко (основана в 1260 или 1261), одного из католических благотворительных братств, оказывавших заметное влияние на жизнь в республике.

В базилике Сан-Марко проходили важнейшие гос. церемонии, прежде всего инвеститура дожа. Сохранилось самое раннее описание ритуала избрания дожа Доменико Сельво (1071–1084): после избрания, разувшись, он вступил в храм и простерся на полу, воздав благодарность Богу и М. за дарованную ему честь, а затем взял с алтаря жезл — символ власти. После этого во дворце дож принял клятву верности и одарил присутствующих (*Dominicus Tinus.* Relatio de electione Dominici Silvi Venetorum ducis // Testi storici veneziani (XI–XIII sec.). Padova, 1999. P. 102–104). Впоследствии во время инаугурации дож принимал у алтаря знамя (vexillum) и клялся верно служить гос-ву. Считалось, что правитель получал власть над республикой от Бога и М., поэтому его титуловали «Божией милостью дож» (Dei gratia dux); нередко дожа изображали стоящим на коленях перед М., который вручал ему знамя (*Fasoli.* 1973. P. 266–267). Т. о., дож был «светским администратором... гражданского культа, в центре которого находилась фигура св. Марка» (*Muir.* 1981. P. 262). В XVI в. дожа после избрания представляли народу с порфирового амвона, затем он целовал алтарь, клялся оберегать церковь М. и получал церемониальное знамя (Ibid. P. 281–288; см. также: *Cessi R.* L'investitura ducale // Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Cl. di Scienze, Morali, Lettere ed Arti. 1968. Vol. 126. P. 251–294). Перед алтарем евангелиста совершалась инвеститура и других должностных лиц, напр. капитан-генерала: патриарх передавал дожу знамя М., лежавшее на алтаре, а тот вручал его новому полководцу; тем временем патриарх молился о даровании ему победы над врагами (*Muir.* 1981. P. 258–259).

На пл. Сан-Марко перед базиликой проходили торжественные празднества, которыми Венеция прославилась в эпоху Возрождения. Ежегодные церемонии, включавшие как церковные праздники, так и памятные даты исторических или легендарных событий, иногда определяются как «гражданские литургии» во главе с дожем (Ibid. P. 74). Важнейшей формой праздничного действа была процессия с участием дожа, членов сената и других должностных лиц и прелатов, а также иностранных послов, членов конгрегаций секулярных клириков, монашеских орденов, главных скуол и т. д. К кон. XVI в. было 16 обязательных процессий, среди к-рых особой пышностью отличались шествия в день памяти М. (25 апр.), праздники Вознесения Господня (обручение дожа с морем) и Тела Христова (ср.: *Affagart G.* Relation de Terre sainte (1533–1534). P., 1902. P. 16–17).

Процессия на площади перед собором Сан-Марко (т. н. андате). 1496 г. Худож. Дж. Беллини (Галерея Академии, Венеция)

Накануне дня памяти евангелиста дож возглавлял процессию из дворца в базилику, где правитель зажигал на алтаре белую свечу. Вслед за ним свечи приносили представители гильдий и скуол. В день праздника после мессы совершалась основная процессия с реликвиями, во время которой члены скуол вручали украшенные свечи дожу и другим должностным лицам и прелатам (*Sansovino F.* Venetia città nobilissima et singolare. Venetia, 1581. P. 201–202; см.: *Muir.* 1981. P. 84–86). Впосл. возник обычай раздавать бутоны роз, который объясняли преданием о розах, выросших на крови апостола после его казни (согласно Пьетро Кало, в день памяти М. трава на месте его смерти источала кровь; см.: *Monticolo.* 1895. P. 116). Существовали и др. толкования этого обычая — в частности, как символа истинной любви. Процессии в честь М. устраивались также 31 янв. (день перенесения мощей) и 25 июня (день «явления» евангелиста) (о венецианских богослужебных текстах для этих праздников, известных с XIII в., см.: *Cattin G.* Le tre feste per S. Marco: Testi e melodie nei libri liturgici della basilica // San Marco. 1996. P. 62–80).

Символом Венецианской республики считался крылатый лев св. Марка, к-рого в средние века рассматривали как воплощение евангелиста, «истинного властителя» Венеции. М., «защитник в битвах», уподобляется льву в сказании о перенесении мощей св. Николая (RCH, Occ. 1895. T. 5. P. 281). Мозаичная надпись на алтарной арке базилики гласит: «О, Марк, ты бережешь, словно лев, Италию, Ливию, Венецию своим учением, гробницей, покоем, рычаньем» (Italiam Libiam Venetos sicut leo Marce / doctrina tumulo requie fremituque tueris). Наконец, в соч. «Явление св. Марка» упоминается о том, что евангелист предстал перед узником в облике льва (in figura leonis — *Monticolo.* 1895. P. 167). Льва св. Марка нередко изображали с нимбом, мечом или с книгой, на которой помещали надпись: «Мир тебе, Марк, Мой евангелист», связанную с легендой о «предопределении» Венеции. Самые распространенные иконографические типы — лев с головой анфас (in moleca); опирающийся на книгу правой передней лапой (andante); в профиль, стоящий на задних лапах (rampante) и т. д. Варианты иконографии могли подчеркивать незыблемость власти венецианцев, их благочестие и правосудие, хотя определенных символических толкований, по-видимому, не было. С XIII в. льва св. Марка помещали на венецианских печатях и монетах (*Dal Gian.* 1958), не позднее сер. XIV в.— также на знаменах (*De Biasi.* 1981). Одно из самых известных изображений — средневек. бронзовая статуя на колонне у пристани Сан-Марко. В наст. время крылатый лев — городской символ Венеции (см.: *Santalena.* 1906; *Pavanello.* 1928; *Rizzi.* 1990; *Idem.* 2001; *Rudt de Collenberg W. H.* L'emblema del Leone marciano // San Marco. 1996. P. 284–292).

В венецианских колониях, а затем и на Терраферме (материковые владения Венеции, включавшие Венето, Фриули и часть Ломбардии) насаждалось почитание М., к-рое было «основой венецианской колониальной системы и использовалось как инструмент имперской политики» (*Muir.* 1981. P. 88). Церкви во имя евангелиста строились в Вост. Средиземноморье, напр. в К-поле, Бейруте, Тире (XII в.), в Негропонте (ныне Халкис) на о-ве Эвбея и в Кандии на о-ве Крит (с XIII в.; см.: *Pozza M.* Le chiese veneziane intitolate a S. Marco nell'Oriente mediterraneo nei secoli XII e XIII // San Marco. 1996. P. 611–626). На Терраферме, ставшей «Землей св. Марка» (Terra di San Marco) лишь в XV в., почитание евангелиста известно с XIII–XIV вв. (церкви, капеллы и алтари, братства, празднование его памяти). После установления господства Венеции оно приобрело гл. обр. политическое значение (*Tramontin S.* Culto e segni di S. Marco nella terraferma veneta // Ibid. P. 19–32).

Реликвии в Аквилее, Градо и Венеции. Вероятно, с VII в. в Градо хранился «престол св. Марка» (sedes sancti Marci), о котором впервые упоминается в актах Мантуанского Собора (827) как о реликвии, вывезенной из Аквилеи в Градо вместе с кафедрой св. Эрмагоры. Согласно сказанию «Перенесение евангелиста Марка в Венецию», патриарх Илия (571–586/7) получил кафедру М. от византийского имп. Ираклия (610–641): «Затем, чтобы поддержать [Илию]... август Ираклий... послал ему престол блаженнейшего Марка, который Елена, мать Константина, некогда принесла из Александрии; он поныне там почитается вместе с кафедрой, на которой восседал блаженный мученик Эрмагора» (*Colombi.* «Translatio...». 2010. P. 116). Этот текст дословно воспроизведен в сочинении Иоанна Диакона (*Iohannes Diaconus.* Istoria Veneticorum. I 4 // *Giovanni Diacono.* 1999. P. 52). Согласно «Хронике патриархов Новой Аквилеи», патриарх Примогений (628 — до 649) попросил имп. Юстиниана о помощи в борьбе против лангобардов, которые ограбили церкви и изгнали епископов. Император вручил патриаршему апокрисиарию золото и серебро, «и сверх того послал престол блаженнейшего евангелиста Марка, который август Ираклий перенес из Александрии в Царский город» (Cronache. 1890. P. 11). Т. о., согласно авторам из Венеции и Градо, кафедра М. была прислана в Градо из К-поля, но неясно, когда это произошло, потому что во всех версиях содержатся хронологические ошибки. Наиболее вероятно, что патриарх Примогений получил реликвию от имп. Ираклия. Высказывалось мнение, что получение «престола св. Марка» в Градо стало отправной точкой развития легенды о евангелисте как об основателе Аквилейской Церкви (*Tavano S.* San Marco nell'Alto Adriatico prima di Venezia // San Marco. 1996. P. 51–61).

По свидетельству Иоанна Диакона, патриарх Иоанн (766 — ок. 802) был похоронен в «капелле св. Марка за гробницами св. мучеников», пристроенной к патриаршей базилике в Градо (*Iohannes Diaconus.* Istoria Veneticorum. II 22 // *Giovanni Diacono.* 1999. P. 106; ср.: Ibid. P. 112). В завещании патриарха Фортуната II († 825/6) упоминается капелла М. и украшения «престола св. Марка» (Documenti. 1942. P. 75–78; *Brunettin G.* Il cosiddetto testamento del patriarca Fortunato di Grado (825) // Memorie Storiche Forogiuliesi. Udine, 1991. Vol. 71. P. 51–123).

С кафедрой М. иногда отождествляют монолитный алебастровый «трон» (высота 147 см) с высокой спинкой, украшенный рельефами, который хранится в базилике Сан-Марко в Венеции. На спинке изображен агнец, стоящий у подножия раскидистого дерева; из-под его копыт вытекают 4 райские реки. На задней и боковых стенках помещены символы евангелистов и трубящие ангелы. Спинка трона увенчана диском, на котором с обеих сторон изображены крест и по 2 фи-

гуры с нимбами (вероятно, 4 евангелиста). «Трон» был выполнен в VI–VII вв. в Вост. Средиземноморье (Сирия или Палестина; по др. версии, Александрия). Небольшие размеры «трона» позволяют считать его не столько сиденьем, сколько подставкой, напр. для Евангелия. Учитывая, что внутри «трона» находится полость, А. *Грабар* предположил, что предмет мог служить реликварием. По мнению С. Тавано, в нем хранилась частица Св. Креста; исследователь указал на византийскую ставротеку нач. VII в. с надписью магистра Стилиана, хранящуюся в базилике в Градо (*Tavano.* 1975; ср.: *Idem.* Stauroteca bizantina inedita // Studi Goriziani. 1975. Vol. 41. P. 139–152). О происхождении «трона» точных сведений нет. «Трон» впервые упоминается под 1534 г., когда он находился в пресвитерии базилики Сан-Марко и считался кафедрой евангелиста. Возможно, «трон» первоначально хранился в Градо и был доставлен в Венецию после упразднения Патриархата Градо в 1451 г. Впосл. «трон» был перенесен в ризницу храма, ныне он вновь установлен в пресвитерии (см.: *Tavano.* 1975; *Idem.* 1977; The Treasury of S. Marco, Venice / Ed. D. Buckton. Mil., 1985. P. 98–105).

Фриульский историк Джованни Кандидо († 1528) видел в ризнице базилики в Градо кафедру М., отделанную слоновой костью. Об этой реликвии, на которой М. якобы написал Евангелие, упоминается также в более раннем агиографическом сказании (ActaSS. Apr. T. 3. P. 347). Впосл. были утрачены украшения кафедры, а затем и сам предмет. По мнению ряда исследователей, к кафедре из Градо относились 14 резных пластин из слоновой кости (ныне в Музее Виктории и Альберта в Лондоне, в Кастелло Сфорцеско в Милане и др.). На пластинах изображены сцены из НЗ и из апокрифического «Мученичества Марка», фигуры пророков, мч. Мины с верблюдами и некоего святого. Происхождение пластин неизвестно; у исследователей нет единого мнения о том, могли ли они украшать один и тот же предмет. Большинство изображений было выполнено в VI–VII вв. в Вост. Средиземноморье (возможно, в Египте). Радиокарбонный анализ 2 пластин дал неоднозначные результаты: сцена «Марк записывает рассказы Петра» была создана между 440 и 670 гг., сцена «Брак в Кане» — между 630 и 820 гг. (вероятность датировки 95,4%) (см.: *Weitzmann.* 1972; *Niero.* 1975; *Dorigo.* 1989; *Williamson P.* Gli avori della cosiddetta «Cattedra di Grado»: Lo stato delle ricerche // L'enigma degli avori medievali da Amalfi a Salerno / Ed. F. Bologna. Pozzuoli, 2008. Vol. 1. P. 155–159; *Bühl G.* Ivories of the So-Called Grado Chair // Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th–9th Cent. N. Y., 2012. P. 45–50).

Евангелиарий М.— унциальная рукопись Четвероевангелия VI в. (Вульгата), хранившаяся в Аквилейской базилике. В IX–X вв. она использовалась в качестве некролога: на полях кодекса записаны более 1,5 тыс. имен правителей, патриархов, клириков и других людей, поминовение которых совершали в ц. Сан-Канциан-д'Изонцо близ Аквилеи. В XII–XIII вв. распространилось мнение, что кодекс является автографом евангелиста (сначала местные агиографы утверждали, что Евангелие от Марка было составлено в Аквилее, а затем отождествили его с конкретной рукописью). Так, Андреа Дандоло упоминает Евангелие, которое М. написал для христиан в Аквилее и которое «до сих пор... хранится в этой церкви» (*Andreae Danduli* Chronica. 1938. P. 10). В 1354 г. патриарх Николай Люксембургский подарил часть рукописи брату, имп. Карлу IV, который увез ее в Прагу. В 1420 г. венецианцы установили контроль над территорией Патриархата и вывезли другую часть манускрипта в Венецию, где ее поместили в ризницу базилики Сан-Марко как одну из самых чтимых святынь. В настоящее время бóльшая часть рукописи хранится в Чивидале-дель-Фриули (Cividale del Friuli. Museo Archeologico Nazionale. Cod. CXXXVIII), фрагменты — в кафедральном соборе св. Вита в Праге и в соборе Сан-Марко в Венеции (венецианский фрагмент практически уничтожен сыростью). В ризнице Сан-Марко находится также серебряный оклад кодекса, выполненный при патриархе Пагано делла Торре (1319–1332). На передней крышке оклада помещена сцена «Ап. Петр поручает Марку написать Евангелие», на задней крышке — «Марк пишет Евангелие» и «Марк представляет ап. Петру св. Эрмагору» (см.: *Ludwig U.* L'evangeliario di Cividale e il vangelo di S. Marco: Per la storia di una reliquia marciana // San Marco. 1996. P. 179–204; *Brunettin G.* Cronacha di una leggenda: Da autografo di S. Marco a «Codex Forojuliensis»: Componenti storiche della leggenda aquileiese dell'autografo marciano // L'Evangeliario di S. Marco / Ed. G. Ganzer. Udine, 2009. P. 31–59; *Scalon C.* Il Codex Forojuliensis e la sua storia // Ibid. P. 77–98).

Среди венецианских реликвий, связанных с почитанием М., было золотое кольцо святого, о происхождении которого существовало несколько преданий. По одной из версий, 25 февр. 1341 г., во время непогоды, на пристани Сан-Марко к старому рыбаку подошел незнакомец, который заставил отвезти его на о-в Сан-Джорджо. Там к ним присоединился другой человек; то же повторилось на о-ве Лидо. Рыбаку пришлось отвезти их к устью лагуны, где они увидели демонов — виновников шторма. Когда незнакомцы прогнали демонов и буря прекратилась, рыбак понял, что это были М., вмч. Георгий и св. Николай. На прощание М. велел ему передать дожу кольцо; правитель, услышав этот рассказ, щедро наградил рыбака (*Muir.* 1981. P. 88–90). Другая версия является специфическим вариантом предания о «явлении» М. Когда венецианцы молились об обретении мощей, из храмового столба появилась рука евангелиста с золотым кольцом. Прелаты и патриции столпились, пытаясь завладеть кольцом, но рука исчезла в расселине. Благочестивый венецианец Доменико Дольфин попросил М. отдать кольцо людям и наделить его целительной силой. Тогда вновь появившаяся рука вручила кольцо Дольфину. Сначала святыня хранилась у Дольфина, к-рый использовал ее, чтобы помогать больным и немощным, а впосл. была передана скуоле Сан-Марко (*Monticolo.* 1895. P. 130–131, 173–177; *Muir.* 1981. P. 86, 88).

Перенесение мощей М. в Райхенау описывается в сказании «О чудесах евангелиста Марка» (BHL, N 5285; изд.: MGH. SS. T. 4. P. 449–452 (фрагменты); *Klüppel.* 1980; *Berschin, Klüppel.* 1994. S. 36–56). Согласно этому источнику, Ратольд, еп. Веронский (799/802–840), получил от монахов аббатства *Райхенау* участок земли для основания мон-ря Радольфцель (ныне Радольфцель-ам-Бодензее). По дороге в Верону он

познакомился с неким венецианцем и рассказал ему о намерении поместить в новом мон-ре к.-л. святыню. Венецианец обещал через год привезти ему ценную реликвию. В установленное время он продал епископу за большую сумму «тело блаженного евангелиста Марка», доказав подлинность святыни клятвой и ордалией, но потребовал, чтобы Ратольд никому не говорил, что это мощи М. Епископ отвез мощи М. и других святых в Райхенау и сообщил монахам, что останки принадлежат некоему св. Валенту (в монастырских анналах прибытие мощей св. Валента или Валентина датировано 829 или 830 — MGH. SS. T. 1. P. 49, 67). Об этом святом не было достоверных сведений, поэтому монахи почти забыли о мощах, покоившихся под алтарем (о св. Валенте см.: *Veronese.* 2015. P. 305–306). Впосл. Гебхард, еп. Констанцский († 875), увидел во сне епископа, который назвал себя М. и велел перенести его мощи, поврежденные сыростью, в более почетное место. Только после 3-го видения, когда М. пригрозил епископу наказанием, Гебхард рассказал об этом аббату Райхенау и вскоре умер. Когда монахи открыли гробницу, то увидели, что в ней действительно была сырость. Далее в сказании повествуется о чудесах от мощей, которые доказывали их принадлежность евангелисту (подробнее см.: *Dennig-Zettler.* 1991; *Heinzer.* 2008).

Согласно Т. Клюппелю, сказание было составлено примерно в 30-х гг. X в.; по другой версии, его следует датировать 3-й четв. X в., когда императоры из династии Оттонов поддерживали дружественные отношения с дожем Петром IV Кандианом (*Veronese.* 2015. P. 307–311). Высказывалось мнение, что еп. Ратольд получил реликвию от дожа Иоанна (829–836), изгнанного соперниками и заключившего с епископом договор о взаимопомощи (*Dennig-Zettler R., Zettler A.* La traslazione di San Marco a Venezia e a Reichenau // San Marco. 1996. P. 695–701; критику этой гипотезы см.: *Veronese.* 2015. P. 307–308).

В X–XI вв. мон-рь Райхенау стал основным центром почитания М. в Германии. В монастырском скриптории переписывали агиографические и литургические тексты, посвященные М.; были составлены гимны и секвенции евангелисту (см., напр.: MartHieron. Comment. P. 180–181). При аббате Витигово (985–996) во имя М. был освящен зап. хор монастырской ц. Пресв. Девы Марии, перестроенный и расширенный при аббате Берноне (1008–1048). В день памяти М. в аббатстве собирались паломники, среди к-рых были императоры Генрих V (в 1121), Карл IV (в 1353) и Максимилиан (в 1492). Мощи М. хранятся в раке из серебра и бронзы, изготовленной при аббате еп. Генрихе фон Клингенберге (1296–1306) на средства Елизаветы Каринтийской († 1313), жены герм. кор. Альбрехта I Австрийского. На стенках раки помещены евангельские сцены и изображения чудес М. Почитание евангелиста не прекратилось после закрытия монастыря (1803). В день памяти М. (25 апр.) на о-ве Райхенау совершается процессия с его мощами.

После 4-го крестового похода и взятия крестоносцами К-поля (1204) в Европу из Византии были доставлены частицы мощей М. Среди реликвий, присланных еп. Нивелоном в кафедральный собор в Суасоне, был фрагмент главы евангелиста. Частицы мощей М. хранились в аббатствах *Клерво* и *Корби* (Exuviae sacrae Constantinopolitanae / Ed. P. É. D. Riant. Gen., 1877. Fasc. 1. P. 7; 1878. Fasc. 2. P. 33, 35, 44, 60, 176, 191–192, 196, 198), а также в ц. Сен-Пьер в Лимуре (деп. Эсон, Франция) и в Кропани (Калабрия), где находилась коленная чашечка святого (согласно местному преданию, ее оставили там венецианцы во время перенесения мощей).

Ист.: BHL, N 5271p–5292; ActaSS. Apr. T. 3. P. 344–358; Documenti per la storia dell'augusta ducale Basilica di San Marco in Venezia dal IX sec. sino alla fine del XVIII. Venezia, 1886; Cronache veneziane antichissime / Ed. G. Monticolo. R., 1890. Vol. 1; *Monticolo G.* L'Apparitio S. Marci ed i suoi manoscritti // Nuovo Archivio Veneto. 1895. T. 9. P. 111–177, 475–482; *McCleary N.* Note storiche ed archeologiche sul testo della «Translatio Sancti Marci» // Memorie Storiche Forogiuliesi. Udine, 1931/1933. Vol. 27/29. P. 223–264; *Andreae Danduli* Chronica per extensum descripta, aa. 46–1280 d. C. / Ed. E. Pastorello. Bologna, 1938; Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille / Ed. R. Cessi. Padova, 1942. Vol. 1: Secoli V–IX; *Giovanni Diacono.* Istoria Veneticorum / Ed. L. A. Berto. Bologna, 1999; *Colombi E.* «Translatio Marci Evangelistae Venetias» (BHL, 5283–5284) // Hagiographica. P., 2010. Vol. 17. P. 73–129.

Лит.: *De Rubeis B. M.* Monumenta Ecclesiae Aquilejensis. Argentinae, 1740; *Carli Rubbi A.* Dissertazione sopra il corpo di San Marco, evangelista riposto nella R. Patriarcale Basilica di S. Marco in Venezia. Venezia, 1811; *Manin L.* Memorie storico-critiche intorno la vita, traslazione e invenzioni di S. Marco Evangelista, principale protettore di Venezia. Venezia, 1835²; *Molin A. M.* De vita et lipsanis S. Marci Evangelistae / Ed. S. Pieralisi. R., 1864; *Molmenti P.* San Marco // *Idem.* Studi e ricerche di storia e d'arte. Torino; R., 1892. P. 3–105; *Santalena A.* Leoni di S. Marco. Venezia, 1906; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 85–86, 124, 129, 305–306, 425, 585, 621; *Paschini P.* La Chiesa aquileiese ed il periodo delle origini. Udine, 1909; *Pavanello G.* San Marco nella leggenda e nella storia // Rivista mensile della Città di Venezia. 1928. Vol. 7. P. 293–324; *Dal Gian M. L.* Il leone di San Marco nelle monete e nelle oselle della Serenissima. Venezia, 1958; *Biasutti G.* La tradizione marciana aquileiese. Udine, 1959; *Demus O.* The Church of San Marco in Venice: History, Architecture, Sculpture. Wash., 1960; *idem.* Bemerkungen zu M. Muraro's «Pilastro del Miracolo» // Interpretazioni veneziane: Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro / Ed. D. Rosand. Venezia, 1984. P. 23–28; *Tramontin S.* San Marco // Culto dei santi a Venezia / Ed. S. Tramontin e. a. Venezia, 1965. P. 41–73; *idem.* Realtà e leggenda nei racconti marciani veneziani // Studi Veneziani. Pisa; R., 1970. Vol. 12. P. 35–58; *idem.* Origini e sviluppi della leggenda marciana // Le origini della Chiesa di Venezia. Venezia, 1987. P. 167–186; *Spadafora F., Niero A.* Marco // BiblSS. 1968. Vol. 8. Col. 711–738; *Niero A.* Questioni agiografiche su San Marco // Studi Veneziani. 1970. Vol. 12. P. 3–27; *idem.* Osservazioni iconografiche sulle formelle della cattedra marciana // Studi Goriziani. 1975. Vol. 42. P. 103–111; *idem.* Il culto di S. Marco (da Alessandria a Venezia) // AAAd. 1992. Vol. 38: Storia e arte del patriarcato di Aquileia. P. 15–40; *idem.* San Marco: La vita e i mosaici / Ed. A. Niero. Venezia, 1994; *Mueller R. C.* The Procurators of S. Marco in the 13th and 14th Cent.: A Study of the Office as a Financial and Trust Institution // Studi Veneziani. 1971. Vol. 13. P. 105–220; *Tavano S.* Il culto di S. Marco a Grado // Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto. Mil., 1972. P. 201–219; *idem.* La «cattedra» di S. Marco e la stauroteca di Grado. Grado, 1975; *idem.* Le cattedre di Grado e le culture artistiche del Mediterraneo orientale // AAAd. 1977. Vol. 12: Aquileia e l'Oriente Mediterraneo. P. 445–489; *Weitzmann K.* The Ivories of the So-Called Grado Chair // DOP. 1972. Vol. 26. P. 43–91; *Fasoli G.* Liturgia e cerimoniale ducale // Venezia e il Levante fino al sec. XV / Ed. A. Pertusi. Firenze, 1973. Vol. 1. P. 261–295; *Geary P. J.* Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton (N. J.), 1978; *Klüppel T.* Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Sigmaringen, 1980. S. 143–151; *De Biasi M.* Il gonfalone di S. Marco. Venezia, 1981; *Lebe R.* Quando S. Marco approdò a Venezia: Il culto dell'Evangelista e il miracolo politico della Repubblica di Venezia. R., 1981; *Muir E.* Civic Ritual in Renaissance Venice. Princeton, 1981; *Betto B.* Il capitolo della basilica di S. Marco in Venezia: Statuti e consuetudini dei primi decenni del sec. XIV. Padova, 1984; *Dorigo W.* La cosiddetta «Cattedra di S. Marco» // Venezia arti. 1989. Vol. 3. P. 5–13; *Rizzi A.* Il leone di S. Marco a S. Marco: L'emplema lapideo della Repubblica Veneta nel suo cuore politico // Ateneo Veneto. N. S. 1990. Vol. 28. P. 7–46; *idem.* I Leoni di San Marco. Venezia, 2001. 2 vol.; *Polacco R. e. a.* San Marco: La basilica d'oro. Mil., 1991; *Dennig-Zettler R.* Translatio S. Marci: Ein Beitrag zu den Anfängen Venedigs und zur Kritik der ältesten venetiani-

schen Historiographie: Diss. Freiburg i. Br., 1992; *Cozzi G.* Giuspatronato del doge e prerogative del primicerio sulla Cappella Ducale di S. Marco (secoli XVI–XVIII): Controversie con i procuratori di San Marco de supra e i patriarchi di Venezia // Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti: Cl. Di Scienze, morali, lettere ed arti. 1993. Vol. 151. P. 1–69; *Bertoli B.* Le storie di S. Marco nei mosaici e le ragioni dell'agiografia // La Basilica di S. Marco: Arte e simbologia. Venezia, 1993. P. 89–124; *Berschin W., Klüppel T.* Der Evangelist Markus auf der Reichenau. Sigmaringen, 1994; *Black C. C.* Mark: Images of an Apostolic Interpreter. Columbia (SC), 1994; *Dale T. E. A.* Inventing a Sacred Past: Pictorial Narratives of St. Mark in Aquileia and Venice, ca. 1000–1300 // DOP. 1994. Vol. 48. P. 53–104; *idem.* Relics, Prayer, and Politics in Medieval Venetia: Romanesque Painting in the Crypt of Aquileia Cathedral. Princeton (N. J.), 1997; *Zettler A.* Die politischen Dimensionen des Markuskults im hochmittelalterlichen Venedig // Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter / Hrsg. J. Petersohn. Sigmaringen, 1994. S. 541–571; Omaggio a San Marco: Tesori dell'Europa: Cat. della mostra / Ed. H. Fillitz e. a. Mil., 1994; *Beatrice P. F.* Agiografia e politica: Considerazioni sulla leggenda marciana aquileiese // Augustinianum. R., 1995. Vol. 35. P. 763–778; San Marco: Aspetti storici e agiografici: Atti del Conv. intern. di studi, Venezia, 26–29 apr. 1994 / Ed. A. Niero. Venezia, 1996; *Pincus D.* Mark Gets the Message: Mantegna and the «praedestinatio» in 15th-Cent. Venice // Artibus et Historiae. Kraków, 1997. T. 35. P. 135–146; *Osborne J.* Politics, Diplomacy and the Cult of Relics in Venice and the Northern Adriatic in the First Half of the 9th Century // Early Medieval Europe. Oxf., 1999. Vol. 8. N 3. P. 369–386; *Heinzer F.* «Marcus decus Germaniae»: Il culto del patrono veneziano a Reichenau: Relazioni e specificità // *Idem.* Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten. Leiden; Boston, 2008. S. 64–84; *Caselli L.* Oro e cristallo: Arti preziose tra Venezia e Roma // S. Pietro e S. Marco: Arte e iconografia in area adriatica / Ed. L. Caselli. R., 2009. P. 205–227; *Colombi E.* Storie di cronache e reliquie: La nascita del patriarcato di Grado nelle prime cronache veneziane // Cristianesimo nella Storia. Bologna, 2010. Vol. 31. P. 761–807; *D'Antiga R.* Una fonte monastica trascurata sulla traslazione a Venezia dell'evangelista Marco // Benedictina. R., 2010. T. 57. P. 255–262; *Miele M.* Il primiceriato marciano al tramonto della Repubblica di Venezia: Basilica ducale. Padova, 2010; *Tomea P.* Funzioni e peripezie di Marco nell'agiografia dell'Occidente medioevale // S. Pietro e S. Marco: Aspetti, luoghi della santità e della agiografia tra Oriente e Occidente. Trieste, 2012. P. 85–120; *Cerno M.* L'officina agiografica di Aquileia: Strategie del reimpiego nella contesa con Grado per il titolo patriarcale // Riv. di cultura classica e medioevale. R., 2014. Vol. 56. N 2. P. 361–404; *Fedalto G.* San Marco da Aquileia a Venezia: Saggi su terre chiese venete. Verona, 2014; *Veronese F.* St. Marc entre Venise et Reichenau: Les reliques de l'évangeliste comme objet et enjeu de compétition (IXe–Xe siècles) // Compétition et sacré au haut Moyen Âge: Entre médiation et exclusion / Éd. P. Depreux, F. Bougard, R. Le Jan. Turnhout, 2015. P. 295–312; *Vocino G.* Caccia al discepolo: Tradizioni apostoliche nella produzione agiografica dell'Italia settentrionale (VI–XI sec.) // Urban Identities in Northern Italy, 800–1100 ca. / Ed. M. C. La Rocca, P. Majocchi. Turnhout, 2015. P. 357–402; *eadem.* Les saints en lice: Hagiographie et reliques entre Cividale et Grado à l'époque carolingienne // Compétition et sacré au haut Moyen Âge. 2015. P. 273–294.

А. А. Королёв

Почитание у южных славян и на Руси. Пространное Мученичество ап. Марка (BHG, N 1036) было переведено, очевидно, в X в. в Болгарии; оно содержится в апрельском томе

Ап. Марк.
Миниатюра из Евангелия Хитрово
(РГБ. Ф. 304. М. 8657. Л. 81 об.)

Волоколамского комплекта Четьих-Миней (РГБ. Вол. № 596, посл. четв. XV в.), восходящего к древнему архетипу. Старейший список (не позднее рубежа XIII и XIV вв.) сербского происхождения находится в составе т. н. Милешевского Панегирика (Черногория. Цетинский мон-рь. № 50). В южнославянской рукописной традиции XIII–XVII вв. известно не менее 3 разновидностей текста (*Иванова.* Biblioth. hagiogr. С. 523–524). Во 2-й четв. XVI в. памятник был включен в Новгороде в ВМЧ, составленные по инициативе архиеп. свт. *Макария* (впосл. митрополит). К числу древних переводов относится, по всей вероятности, и помещенная там же «Похвала и мучение» М. (нач.: «Всяк произшед и рождением на зрение света...»; более ранняя рукописная традиция не выявлена и не изучена, южнослав. списки неизв.).

Краткое Житие М. переведено на Руси или для Руси не позднее XII в. в составе нестишного Пролога и на протяжении XIII — 1-й пол. XIV в. получило через рус. посредство широкое распространение у южных славян, как в составе Пролога, так и в качестве чтения по 6-й песни канона в Минеях служебных. При формировании учительной части Пролога (не позднее сер. XII в.), представленной до сер. XVI в. исключительно восточнославянскими списками, в нее было включено приуроченное к памяти М. «общее» Слово равноап. Климента Охридского на память апостола или мученика под заглавием «Поучение святого апостола [и евангелиста] Марка» (*Климент Охридски.* Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1. С. 119–143). Начиная с 1642–1643 гг. (1-е полное издание) данная редакция Жития М. и Слово, приуроченное ко дню его памяти, достаточно регулярно издавал Московский Печатный двор (а с посл. четв. XVIII в. и старообрядческие типографии) в составе Пролога. В 1-й пол.— сер. XIV в. Житие было дважды переведено (болг. и серб. книжниками) в составе стишного Пролога (возможно, на Афоне). Помимо собственно стишного Пролога оно входит в состав чтений по 6-й песни канона в многочисленных списках Миней служебных южнослав. и славяно-румын. происхождения XIV–XVII вв. (в славяно-молдав. традиции оно встречается только в составе Миней, Пролог как тип книги там отсутствует). Болг. перевод (т. н. Тырновская редакция) через серб. посредство не позднее кон. XIV в. попал на Русь (старший список — ГИМ. Чуд. № 17-перг., рубеж XIV и XV вв.), где в XV–XVI вв. получил распространение преимущественно в монастырской среде. Вскоре после появления на Руси стишного Пролога в его состав было включено «общее» Слово на память М. (старший список — РГБ. Троиц. № 715, 1429 г.).

Разновидность краткого Жития М. с похвалой апостолу представляет предисловие к Евангелию от Марка в составе Евангелия-тетр; оно нередко именуется в рукописях Житием. Перевод был выполнен, вероятно, не позднее нач. XIV в. на Афоне. Старшие списки — сербские: ГИМ. Хлуд. № 13, ок. 1308–1311 гг.; РГБ. Муз. № 891, нач. XIV в., и др. На Русь текст попал не ранее 3-й четв. XIV в., вероятно с началом «второго южнославянского влияния». Старшие рус. списки: РГБ. Рум. № 117, 3-я четв. XIV в.; БАН. 34.5.20 («Микулино Евангелие»), посл. четв. XIV в., и др. С начала слав. книгопечатания (1-е издание — Тырговиште, 1512) памятник устойчиво входит в репертуар переиздаваемых текстов. Первое рус. издание — т. н. узкошрифтное

анонимное Четвероевангелие (М., ок. 1554–1555).

Служба М. с каноном 1-го гласа («Марка боговидца, хваля, призываю...») была переведена на слав. язык в составе Миней служебных не позднее XI в., она содержится в древнерус. списках, начиная с комплекта новгородского Лазарева мон-ря рубежа XI и XII вв. (РГАДА. Тип. № 110. Л. 88–92 об.). В 1-й пол.– сер. XIV в. в связи с распространением у юж. славян Иерусалимского устава был осуществлен новый перевод службы М. в составе служебных Миней. В Сев.-Вост. Руси он получил распространение в 1-й четв. XV в., в Новгороде и Пскове – не ранее 30-х гг. XV в., в Великом княжестве Литовском и на восточнослав. землях Польского королевства – вероятно, к посл. четв. этого столетия.

М. почитался также в Соборе 70 (72) апостолов (пам. 4 янв.). Сказание о них, приписываемое сщмч. Дорофею Тирскому или папе Римскому Ипполиту, переводилось на слав. язык неоднократно (текстология и рукописная традиция исследованы недостаточно). Старший из переводов (с именем Ипполит) представлен в Изборнике, переведенном и составленном для болг. царя Симеона (913–927) и сохранившемся в древнерус. списке 1073 г. (ГИМ. Син. № 1043. Л. 262–263 об., о М.– Л. 262 об.). Сказание (с именем Дорофей в заглавии) сопровождает целый ряд списков Апостола, старшие из к-рых являются сербскими боснийского происхождения и датируются XIV в. (РНБ. Гильф. № 14). Иногда текст Сказания помещается среди дополнительных статей Кормчей рус. редакции (древнейший пример – пергаменная Варсонофьевская Кормчая ГИМ. Чуд. 4-перг., рубеж XIV и XV вв.).

Разновременные свидетельства рус. паломников и путешественников о местонахождении мощей М. после взятия К-поля крестоносцами противоречивы. Безымянный суздалец из свиты еп. Авраамия, автор Хождения на Флорентийский Собор (1437–1440), сообщает в связи с посещением Венеции: «Есть в граде том церковь камена, святый Марко Еуангелист... Ту и сам святый Марко лежит, а мощей святых много – иманы из Царьграда» (БЛДР. Т. 6. С. 482). По свидетельству же П. А. Толстого, находившегося в Венеции в 1697–1698 гг., «сказывают католики-венецыяне, бутто ныне есть мощи, все целые, евангелиста Марка, а где они лежат, того будто никто не ведает, кроме одного прокуратора. А греки говорят все, что святых Марка евангелиста мощей в той церкви нет, и явно видимо, что тех святых мощей в той церкви нет» (Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе, 1697–1699. М., 1992. С. 51).

Мон-ри, посвященные М., у юж. славян и на Руси неизвестны. Знаменитый *Марков монастырь* в Республике Македония назван так по имени одного из ктиторов – сербского кор. Марко Мрнявчевича, а его собор освящен во имя вмч. Димитрия Солунского. Витебский Марков монастырь (ок. 1642) именуется также в честь основателя (*Строев.* Списки иерархов. Стб. 502). Посвящение храмов М. (равно как и др. евангелистам, кроме ап. Иоанна Богослова) было очень редким на Руси, а для южнославянских стран подобные сведения отсутствуют. Известна каменная ц. М. с приделом Василия Блаженного в новгородском Детинце («Каменном городе»), к юго-западу от Софийского собора, согласно росписи новгородских церквей 1615 г. (Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 2. Прил. С. 262, 291, 326, 369) и описи Новгорода 1617 г. (Там же. Ч. 1. С. 37–38).

В слав. народных верованиях М. почитался как распорядитель («властель», «ключник») дождя и защитник от града, причем в зависимости от специфики региона ему могли молиться как о ниспослании дождя, так и о сохранении солнечной погоды, на день его памяти совершались первые весенние обходы полей. В Вост. Славонии, Боснии и Далмации «Марков день» был поминальным, с обязательным посещением кладбища. Вместе с другими евангелистами М. достаточно часто фигурирует в восточнослав. молитвах-заговорах, он призывается в них как защитник от нечистой силы, «напрасной смерти», вражеского оружия, помощник на охоте, заступник перед властями и т. д. (Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002 (по указ.); Русские заговоры из рукоп. источников XVII – 1-й пол. XIX в. М., 2010 (по указ.)).

Лит.: *Агапкина Т. А.* Марк, Марков день // Слав. древности: Этнолингвист. слов. М., 2004. Т. 3. С. 183–185.

А. А. Турилов

Мощи М. в русских памятниках литургического обихода. О привозе и об использовании в рус. церковной традиции частиц мощей М. свидетельствуют предметы литургического обихода и личного благочестия XV–XVII вв., прежде всего кресты-мощевики. Наиболее ранний пример – серебряный наперсный крест-мощевик, созданный в Новгороде в 1-й четв. XV в. (ныне в ГММК). Он хранился в московском Благовещенском соборе, где упоминается во всех описях, начиная с 1-й известной (1680). Вероятно, в придворный храм этот крест был вложен из личной царской казны, к-рая в результате присоединения Новгородской республики к Великому Московскому княжеству, а также в ходе различных событий XVI в. пополнилась мн. святынями новгородского происхождения. Не исключено, что в Новгород эта часть мощей М. могла попасть из Венеции благодаря торговым связям (о политико-экономических связях см.: *Янин.* 2009. С. 288–296); о сходстве моделей экономического развития Венецианской и Новгородской республик см.: *Менжинская.* 2010). Еще один пример представляет новгородская круглая наперсная икона-мощевик (сер.– 2-я пол. XIV в.), также оказавшаяся еще в средневековье в великокняжеской казне, а позднее хранившаяся в Благовещенском соборе Московского Кремля. По-видимому, в Смоленске в 1494–1495 гг. был изготовлен воздвизальный крест, содержащий частицы мощей святых, в т. ч. М. (Христ. реликвии. 2000. С. 177).

Скорее всего и после драматических событий XV–XVII вв. неск. частиц мощей М. оставались в Новгороде в сокровищнице Софийского собора и/или в архиерейской ризнице. Часть мощей М. упоминается среди вложений в напрестольном кресте с мощами из псковского Спасо-Елеазаровского мон-ря, сделанном «по обещанию» иером. Аарона (1695, ПИАМ). В описях новгородского Софийского собора XVIII–XIX вв. перечислены 2 частицы мощей М. среди мощевиков в виде ковчегов, ящичков и просто в бумажных обертках в главном алтаре собора, а также в свинцовой круглой панагии. К 1833 г. частица мощей М., хранившаяся в бумажной обертке, была помещена в новый серебряный позолоченный ковчег наряду с частицами мощей др. восточнохристианских

и Новгородских святых. Судьба др. частицы после XVIII в. неизвестна, но круглая форма и свинец, из которого сделана панагия, могут характеризовать ее как паломническую святыню — ампулу-евлогию. Престол во имя М. был в Новгороде в «Каменном городе», т. е. в Детинце, в обетной обыденной церкви, поставленной ради прекращения «мора» 8 нояб. 1533 г., и располагался он к югу от кафедрального храма, очевидно, составляя комплекс с постройками и церквами архиерейского двора. К нему совершался крестный ход в день памяти М. 25 апр. (*Голубцов.* Чиновник. С. 112). Храм был разрушен ок. 1758 г. в связи со строительством новой ц. в честь Входа Господня в Иерусалим.

В XVI–XVII вв. частицы мощей М., как правило, вкладывали в кресты вместе с частицами мощей др. апостолов и евангелистов (кроме ап. Иоанна Богослова). Такая частица была вложена в напрестольный крест из новгородского Вяжищского мон-ря во имя свт. Николая Чудотворца (1553, ГММК), изготовленный при архиеп. Пимене Новгородском и вывезенный, вероятно, в 1570 г. в Москву. В ряде напрестольных (воздвизальных) крестов-мощевиков петровской эпохи, созданных в Москве, хранились и мощи М., к-рые были переданы, вероятнее всего, из патриаршей (позднее синодальной) ризницы или из кафедральных (епархиальных) сокровищниц. Эти кресты были вложены не только в московские церкви, но и в храмы других епархий (напр., на Псковской земле: крест московской работы из церкви погоста Пятиусово Торопецкого у. Псковской губ. (кон. XVII — нач. XVIII в.), из неизв. храма (нач. XVIII в., оба — в ПИАМ), из Благовещенской ц. на Тутовой горе в Ярославле напрестольный крест-мощевик 1698 г. (*Игошев.* 1997. С. 209)). Кресты с подобными вложениями находились: в московской ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (1701, ныне ГММК, дар протопр. московского Архангельского собора Петра Васильевича, назвавшего себя во вкладной надписи «великого государя духовником»), в ц. Успения Пресв. Богородицы в Кожевниках («прихоцкие люди» заказали этот крест для своего храма в 20-х гг. XVIII в., мастер Ф. Никифоров; позднее крест находился в московской ц. Успения Пресв. Богородицы на Рогожском кладбище). Крест с мощами апостолов М. и Луки 1703 г. работы московского серебряных дел мастера Н. М. Пшеничного был вложен в 1711 г. в Кириллов Новоезерский мон-рь жителем московской Кадашевской слободы Т. В. Корыхаловым.

Ряд московских крестов 1-й пол. XVIII в., четвероконечных, с равновеликими ветвями, по форме восходят к ватопедскому кресту царя Константина. В них были заключены мощи 3 апостолов и евангелистов, в т. ч. М.: крест благословенный 1-й трети XVIII в. (работа мастера с монограммой НГП), крест напрестольный мастера Никифорова из Успенской ц. в Кожевниках (20-е гг. XVIII в.), напрестольный крест работы мастера И. Егорова, заказанный московским купцом А. И. Рыковым для ц. в честь Воскресения Христова за Таганскими воротами (1748). Мастеру Егорову принадлежит и благословенный крест с мощами святых, в т. ч. М. (1750).

Подобные вклады помещали в личные святыни — ковчеги-мощевики, из к-рых известны также произведения петровского времени: серебряный золоченый крест-мощевик (1720, мастер Г. Ф. Копылов), ковчег из Вознесенского мон-ря Московского Кремля (2-я четв. XVIII в., ныне в ГММК, мощи не сохр.), состав святынь в к-ром указывает на возможную принадлежность святыни матери царя Михаила Феодоровича Марфе Иоанновне.

Частицы мощей М. хранятся в Москве (в ц. свт. Николая Чудотворца в Пыжах), в С.-Петербурге (в домовой ц. прп. Андрея Критского дома Обва ревнителей веры и милосердия (ныне здание Покровской богадельни в пос. Володарском (Сергиеве)); в Саратове (в Свято-Алексиевском мон-ре). Частицы мощей находились в кипарисовом кресте-мощевике 1699 г., вложенном С. В. Леонтьевым в Воскресенский мон-рь с. Павлова (ныне город Нижегородской обл.); в небольшом кресте-мощевике, вделанном в икону с изображением двунадесятых праздников (не сохр.) в Покровской ц. бывш. Пустынно-Подлесской Николаевской пуст. (ныне дер. Пустое Подлесье Нелидовского р-на Тверской обл.).

Лит.: *Макарий (Миролюбов), архим.* Памятники церк. древностей: Нижегородская губ. СПб., 1857. С. 303; *он же.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 17, 63, 66, 97; Ч. 2. С. 175; *Редков Н. Н.* Историко-стат. описание церквей и приходов Смоленской епархии. Смоленск, 1915. Вып. 1. С. 352; Описи имущества новгородского Софийского собора XVIII — нач. XIX в. / Сост.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина. Новг., 1993. Вып. 2. С. 41, 47; *Игошев В. В.* Ярославское художественное серебро XVI–XVIII вв. М., 1997; Христ. реликвии в Моск. Кремле: Кат. выст. / Авт.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2000. Кат. 10. С. 57, 177; *Костина И. Д.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в. М., 2003. Кат. 63, 75, 131, 158, 190, 203, 272, 274, 372. С. 90–92, 104–105, 153–154, 160, 203, 244–245, 260, 335, 339, 439; *она же.* Серебряные напрестольные кресты XVIII в. с вкладными надписями в собр. Музеев Моск. Кремля // Ставрографический сб. М., 2003. Кн. 2. С. 259, 261, 266, 270; Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Сост.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 595; *Родникова И. С.* Напрестольные серебряные кресты из собр. Псковского музея // Ставрографический сб. 2003. Кн. 2. С. 231–233, 241; *Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI–XVII вв. // Там же. С. 118; Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле: Кат. выст. М., 2003. Кат. 95. С. 270; *Янин В. Л.* Денежно-весовые системы домонг. Руси и очерки истории денежной системы средневек. Новгорода. М., 2009; *Менжинская Н. К.* Новгородская и Венецианская ремесленно-торговые республики в XII–XV вв. // Тр. СПбГУ культуры и искусств. 2010. Вып. 190. С. 479–493.

М. А. Маханько

Гимнография. В иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память М. отмечается 24 апр.; назначается общее последование апостолам: тропарь «Чудесную премудрость...», прокимен Пс 18. 5 (либо Пс 45. 2, либо Пс 95. 10), чтения Прем 3. 1–8; 1 Кор 4. 6–14; 12. 26–31; 2 Кор 2. 14 — 3. 6; Еф 4. 1–16, аллилуиарий Пс 46. 2 (либо Пс 67. 12), Евангелие Мк 6. 1–13 либо Мк 3. 13–35, тропарь на умовение рук «Призвавший вас, рыбаков...», тропарь на освящение «Славу и хвалу приношу...» (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. Т. 2. P. 6, 62); в день памяти 4 евангелистов (12 июня) назначаются прокимен Пс 95. 2, Апостол — Рим 10. 12–20, аллилуиарий Пс 67. 12, Евангелие — Мф 9. 35 — 10. 15 (Ibid. P. 15); также память М. отмечается 20 окт. вместе с перенесением мощей Иоанна Предтечи и памятью св. Фалалея, назначаются прокимен Пс 18. 5, Апостол — Еф 4. 1–16, Евангелие — Мк 10. 28–31 (Ibid. P. 46).

В *Типиконе Великой церкви,* отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память М. отмечается 25 апр.; на Пс 50 и входе назначается тропарь 3-го гласа Ἀπόστολε ἅγιε· (Апо́ле сты́й:), также прокимен Пс 18. 5, Апостол — 1 Кор 4. 9–16, аллилуиарий Пс 88. 6, Евангелие — Мк 6. 7–13, причастен Пс 32. 1 (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 272).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. отмечается 25 апр.

и имеет статус малого праздника; на вечерне на *«Господи, воззвах»* поются стихиры-подобны М. (на 6), на стиховне к стихирам Октоиха добавляется самогласен М.; назначается отпустительный тропарь Апле стый:; на утрене поется канон Октоиха (на 4) и канон М. (на 8), указаны седален и кондак М., также поется светилен, на стиховне утрени к стихирам Октоиха добавляется самогласен М.; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц., но причастен иной — Пс 18. 5 (*Пентковский.* Типикон. С. 341–342).

Такой же в целом устав службы 25 апр. и набор песнопений подтверждается и др. богослужебными книгами, относящимися к эпохе господства *Студийского устава:* в частности, *Евергетидским Типиконом* 2-й пол. XI в. (в этом Типиконе назначается дополнительный цикл подобнов М. на вечерне и указан иной Апостол — 1 Пет 5. 6–14 — см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 450), афоно-италийскими редакциями Студийского устава — *Георгия Мтацминдели Типиконом* сер. XI в. (*Кекелидзе.* Литургические груз. памятники. С. 261) и *Мессинским Типиконом* 1131 г. (*Arranz.* Typicon. P. 147), а также рукописными слав. Минеями XII в. (напр., ГИМ. Син. № 165 — см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 59).

В древнейших греч. и слав. редакциях *Иерусалимского устава,* напр. Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky.* Typicon. P. 210–211), и в Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович.* Типикон. Л. 105а) память М. отмечается 25 апр., устав службы и набор богослужебных текстов существенно не отличаются от известных по Типиконам студийской традиции. То же самое можно сказать и в отношении первопечатного издания греч. Типикона 1545 г.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 25 апр. отмечено знаком ⊙ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); служба М. соединяется со службой Цветной Триоди; помещен дополнительный отпустительный тропарь М. 3-го гласа Оу верхо́внаго петра̀ наоучи́вса:. В пореформенном издании Типикона 1682 г. статус службы М. был повышен до славословной и 25 апр. стало отмечаться знаком ⊙ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*).

В XVIII в. в рус. богослужебных книгах статус службы М. повысился до полиелейной, и богослужебное последование М. было дополнено необходимыми песнопениями (напр., см.: Минея. Апрель. М., 1741. Л. 137–143; Типикон. М., 1782. Л. 283 об.).

Последование М., содержащееся в совр. рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 3-го гласа Ἀπόστολε ἅγιε· (Апле стый:); иной отпустительный тропарь 3-го гласа Оу верхо́внагѡ петра̀ наоучи́вса: (Минея (МП). Апр. Ч. 2. С. 174); кондак 2-го гласа Ἐξ ὕψους λαβὼν τὴν χάριν· (Съ высоты̀ прїи́мъ бл҃годать:) с икосом; анонимный канон без акростиха 1-го гласа, ирмос: Σου ἡ τροπαιοῦχος δεξιά· (Твоѧ̀ побѣди́тельнаѧ десни́ца:), нач.: Μάρκον τὸν θεόπτην εὐφημῶν (Ма́рка бг҃ви́дца восхвалѧ́ѧ); 3 цикла стихир-подобнов (в греч. Минее — 4); 3 самогласные стихиры (в греч. Минее — 2); седальны (в рус. Минее — 4, в греческой — 1); светилен (не совпадает в греч. и рус. Минеях).

По рукописям известны песнопения, посвященные М., не вошедшие в совр. богослужебные книги: иной проимий и дополнительные икосы кондака М. (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 113, 182; *Εὐστρατιάδης, μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1950. Τ. 49. Σ. 37); канон, составленный *Иосифом Песнописцем,* с акростихом Ὦ Μᾶρκε τὴν δὲ τὴν δέησίν μου δέξου. Ἰωσήφ (О Марк, мое моление прими. Иосифов) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας· (Во́дꙋ проше́дъ:), нач.: Ὡς ἥλιος μέγας (Как солнце великое) (AHG. T. 8. P. 302–311); анонимный канон без акростиха 1-го гласа, ирмос: Τῷ βοηθήσαντι θεῷ· (Помо́гшемꙋ бг҃ꙋ:), нач.: Τὸν εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς ἀπαστράψαντα (До края земли просиявшего) со 2-й песнью, канон, составленный Иоанном, еп. Тамиафийским, с акростихом Μᾶρκος πέφυκεν αὖχος Αἰγύπτου μέγα (Марк породил славу Египта великую) 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος· (Мо́рѧ чермнꙋ́ю пꙋчи́нꙋ:), нач.: Μεγάλως ἐπὶ τῆς γῆς ἠνώνισαι (Славно на земле подвизался) (Ταμεῖον. Σ. 191) (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1938. Τ. 37. Σ. 269); 2 дополнительных цикла и отдельные стихиры-подобны, 11 самогласнов, седален и светильны (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1950. Τ. 49. Σ. 34–37).

Е. Е. Макаров

Иконография. Древнейшие изображения М. могли быть включены в состав композиций, представляющих Иисуса Христа с 12 апостолами, такого типа, как, напр., в катакомбах Марка и Марцеллина, Виа-Латина, Домитиллы и др. (все IV в.); на саркофагах Стилихона из базилики Сант-Амброджо и Боргезе (оба ок. 400; Лувр, Париж); на мозаиках капеллы Сант-Акуилино в Милане (ок. 400) и базилики Санта-Пуденциана (10-е гг. V в.); на ставротеке из Музея базилики Санта-Джулия в Брешии (ок. 400); на ампулах Монцы (VI в., Сокровищница собора в Монце). Однако из-за отсутствия надписи с именем и не сформировавшейся к тому времени иконографии и типологии образа М., выделить его из круга др. апостолов не представляется возможным. Самые ранние изображения М.,

Апостолы Петр, Павел и евангелисты Иоанн, Лука, Матфей, Марк. Миниатюра из Деяний апостолов в Псалтири. Кон. XI в. (Ath. Vatop. 762. Fol. 211)

единоличные или групповые, в к-рых евангелист идентифицируется по надписи, сюжету и др. (напр., по символу — крылатый лев или по местонахождению в рукописи — перед началом евангельского текста), относятся к IV–VI вв. Это его изображения на фрагменте саркофага (ок. 325–350, Ватиканский музей); на мозаиках в ц. Панагии Канакарии

Проповедь ап. Марка. Аворий. 2-я пол. VI в. (Лувр, Париж)

в Литранкоми на Кипре (30-е гг. VI в.) и в базиликах вмц. Екатерины в мон-ре на Синае (ок. 565–566) и Сан-Витале в Равенне (546–547); на миниатюрах Таблиц канонов в Россанском кодексе (Евангелия от Марка и от Матфея (Rossano. Museo Diocesano. 042. Fol. 8v, 121r, VI в.), в Евангелии Раввулы (Laurent. Plut. I 56. Fol. 10r, 586 г.) и в Четвероевангелии из Британской б-ки (Lond. Brit. Lib. Add. Ms. 5111. Fol. 10v, VI в.);

на окладе Евангелия (кон. V в., сокровищница Дуомо, Милан); на пелене «Богоматерь с Младенцем на троне» (VI в., Музей изобразительных искусств, Кливленд); на рельефе «Проповедь ап. Марка» (2-я пол. VI в., Лувр, Париж); на копт. иконе «Св. Марк» (VI–VII вв., Национальная б-ка, Париж).

Иконография М. в ранних памятниках весьма разнообразна; в ее основе всегда лежат античные прототипы. На мозаиках Синая и Кипра, на миниатюрах в рукописях из Британской б-ки и Россанского кодекса (Fol. 8v), на кливлендской пелене, на окладе из сокровищницы миланского собора использован оп-

Ап. Петр диктует Евангелие ап. Марку. Аворий. VII–VIII вв. (трон из Градо) (Музей Виктории и Альберта, Лондон)

лечный образ М. в медальоне по типу триумфальных и погребальных образов *imago clipeata*. Полнофигурное изображение М. в 2 вариантах: сидящего за столом с письменными принадлежностями, подобно античному автору, поэту или философу,— на мозаике базилики Сан-Витале; в Россанском кодексе (Fol. 121r, с персонификацией Премудрости); стоящего фронтально, в левой руке кодекс, правая поднята в благословении, как у античного оратора — на миниатюре в Евангелии Раввулы; на передней стенке кафедры еп. Максимиана (546–554) в Равенне; в росписи (VII в.) юж. конхи церкви Красного мон-ря в Египте; на окладе VI–VII вв. Евангелия из Вашингтона (*Dennison, Morey.* 1918. Pl. XIII). В качестве модели для образа М., восседающего на престоле в окружении учеников (рельеф из Лувра), использован образ мудреца или главы философской школы. Уникальное поясное изображение М., по типу относящееся к портрету, с Евангелием в покровенных руках, помещено на иконе из Парижской национальной б-ки.

Исключительными по значению и дающими представление о существовании в раннее время житийного цикла М. являются рельефы VII–VIII вв. т. н. трона из Градо (разрозненные пластины, хранятся в музее Кастелло-Сфорцеско, Милан, и в Музее Виктории и Альберта, Лондон). На 6 рельефах со сценами («Проповедь св. Марка»; «Исцеление Ананиа»; «Крещение Ананиа»; «Поставление Ананиа в епископы Александрии»; фрагмент с фигурой М.; «Ап. Петр диктует Марку Евангелие») необычным

Ап. Марк. Мозаика кафоликона мон-ря Нео-Мони на о-ве Хиос, Греция. 1042–1056 гг.

является физиогномический тип М., близкий к ап. Павлу. У М. удлиненный овал лица, выступающие скулы, короткие волосы, высокий лоб с 2 залысинами, средней длины клиновидная борода.

Вплоть до XI в. физиогномические особенности и возрастная характеристика М. оставались неустойчивыми. На синайской и равеннской мозаиках, а также на окладе Евангелия из миланского собора, на рельефе из Лувра, на пластине

Ап. Марк. Миниатюра из Евангелия. Ок. 1000 г. (Sinait. gr. 204. Fol. 10)

кафедры еп. Максимиана он представлен с широким лицом, выступающими скулами, длинными волосами и бородой; на мозаиках Синая и Равенны — седовласый и седобородый М. с теми же чертами лица; на миниатюрах из Россанского кодекса, из Евангелия Раввулы (Fol. 10r), на миниатюре в Таблице канонов из Британской б-ки, на коптской иконе — средовеком с короткими темными волосами и бородой. Именно такое изображение М. позднее станет традиционным. В составленной на Афоне Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) об облике М. сказано: «...с проседью в круглой бороде, держит крест и свиток» (Ермиия ДФ. С. 155), как евангелиста, его следует изображать сидящим, «зачало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия, якоже есть писано» (Там же). В руководстве для иконописцев (1910) акад. В. Д. Фартусова содержится пространное описание облика М. (под 4 янв.): «...типом еврей, с небольшой кругловатой, с проседью, курчеватой бородой, с короткими волосами, в фелони и омофоре. В руках Евангелие с начальными словами...» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 129). Ярко выраженный вост. облик М. (приземистая фигура, черные короткие волосы и борода, широкое лицо, большие, широко открытые и обведенные черным контуром глаза) представлен в копт. искусстве (икона VI–VII вв. из Национальной б-ки в Париже, росписи VII в. Красного мон-ря в Египте).

В визант. и поствизант. время основными источниками иконографии М. являлись: миниатюры рукописных Евангелий, в к-рых его портрет неизменно помещен перед началом соответствующего текста; росписи церквей, где фигура М. традиционно находится в верхней зоне, а именно в одном из 4 парусов в крестово-купольных храмах или в тромпе в центрических постройках типа «октагон на тромпах» (напр., в центральной апсиде кафоликона мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиосе), в постройках базиликального типа (напр., в соборе г. Монреале); деисусный чин в иконостасах, включающий образы апостолов.

В IX–X вв. в визант. искусстве типологическое разнообразие изображений М., характерное для ранневизант. времени, сокращается. Поясной и оплечный образы встречаются крайне редко (напр., в ркп. из Вел. Лавры св. Афанасия (Ath. Laur. A 92. Fol. 1v, ок. 950), образы евангелистов в медальонах помещены по сторонам фигуры Христа в рост). Главными в эту эпоху оставались 2 варианта полнофигурных изображений: стоящего и сидящего за столиком евангелиста. В 1-м случае М. мог быть показан в рост, фронтально или в легком $^3/_4$-ном повороте, а также шагающим с раскрытым или закрытым кодексом в руках либо благословляющим правой рукой и держащим книгу в левой (Ath. Iver. 1387. Fol. 79v, ок. 950; Paris. gr. 70. Fol. 113v; Vindob. theol. gr. 240. Fol. 97v, 2-я пол. X в.; Ath. Laur. 23. Fol. 214v, IX в.; Sinait. 204. Fol. 4, ок. 1000).

Ап. Марк.
Миниатюра из Евангелия.
XIII в.
(Paris. gr. 54. Fol. 111)

Изначально эта иконография, очевидно, была присвоена евангелистам, представлявшим Христу свои тексты, т. е. находившимся в присутствии Господа, удостоверявшего подлинность записанной ими благой вести. Такие изображения были широко востребованы в X в.; они встречаются также в более позднее время (напр., в рукописях Vat. gr. 756. Fol. 11v, 12r, 1070–1080 гг.; Sinait. 221. Fol. 1r, 1175 г., и 152. Fol. 164v, 1346 г.). Во 2-м случае М. сидит за столиком с письменными принадлежностями и пюпитром; он сосредоточен, словно прислушивается к чему-то или размышляет над текстом (Ath. Stauronik. 43. Fol. 11r, сер. X в.; Athen. Bibl. Nat. 56. Fol. 95v, 1-я пол. X в.; Vat. gr. 1522. Fol. 127v, кон. IX — нач. X в.; РНБ. Греч. № 21. Л. 5, 3-я четв. X в.); характерный жест — левая рука приложена к устам (Paris. Coislin. 195. Fol. 171v, ок. 950 г.; Ath. Laur. 34. Fol. 186r, X в.). Тип евангелиста-философа, впервые встречающийся в афонской рукописи из мон-ря Ставроникита (Cod. 43), восходит к древним образцам и, возможно, воспроизводит статуи греч. философов, к-рые помещали в проскении рим. театра. Однако добавление таких элементов, как стол, пюпитр и перо, изменило первоначальный образец: это уже не образ античного философа, а евангелист за работой. Эта иконография будет одной из любимых в визант. миниатюре и монументальной живописи XI–XV вв. (напр., Ath. Iver. NS 509. Fol. 82v, 1-я пол. XII в.). В большинстве произведений македон. эпохи М. представлен человеком средних лет, с темной, но с легкой проседью бородой: небольшой, округлой, окладистой (Paris. Coislin. 20. Fol. 151v, кон. X — нач. XI в.; Athen. Nat. Bibl. 56) или удлиненной, разделенной на 2 пряди (Ath. Iver. 1387; Sinait. 204). Редко появляется др. тип М.: средовека с короткими седыми бородой и волосами, внешне напоминающего ап. Петра (Princeton. Garrett. 6. Fol. 54v, 2-я пол. IX в.). Эта иконография М. никогда не была главной в визант. искусстве, но появлялась в нем время от времени. Таким же образом М. представлен, напр., в нек-рых рукописях, напр. Princeton. Garrett. 2. Fol. 125v, 1-я четв. XIII в.; Paris. gr. 54. Fol. 111, посл. четв. XIII в.; Ath. Iver. 5. Fol. 136v, сер. XIII в.

В XI в. получает распространение иконография М., пишущего под диктовку или по благословению ап. Петра. Самый ранний пример, однако, находится в рукописи X в. (Baltim. gr. 524. Fol. 89v). В XI–XIII вв. такая композиция встречается в неск. визант. рукописях (Ath. Cutl. 61. Fol. 122v, ок. 1070 г. (полуфигура ап. Петра появляется в небесном сегменте и благословляет); Hieros. Patr. 56, XII в.; РНБ. Греч. 98, XII в.; Paris. gr. 81, XIII в.). Иконография сцены восходит к античной модели, представляющей автора и музу (см. Россанский кодекс).

В средневизант. и поздневизант. время иконография сидящего за столом М. дополняется многочисленными мелкими нюансами, к-рые отражают разные этапы работы евангелиста: он размышляет (отдельный лист из Четвероевангелия (ГИМ. Син. греч. № 41) с изображением М. находится в собр. Loud. V & A Mus. Ms 1420, 8980E, кон. XI — нач. XII в.); сопоставляет тексты (Christ Church Library. Oxford. gr. 25. Fol. 86v, XIII в.; Patm. 81. Fol. 98v, 1334–1335 гг.; вставная миниатюра 2-й пол. XIV — нач. XV в. в рукописи XII в. Hieros. Patr. 41. Fol. 84v); открывает ящик стола (Vat. gr. 1156. Fol. 141v, посл. четв. XI в.); очинивает перо (Ath. Pantokr. 47. Fol. 114v, 1300–1301 гг.; Paul Getty Museum, Los-Angeles. gr. 70. Отд. лист, 1300–1310 гг.); опускает перо в чернильницу (Marc. qr. Z. 27. Fol. 108v, посл. четв. XI в.; Paris. Coislin. 224. Fol. 218v, ок. 1050 г.; Ath. Iver. 1395. Fol. 44v, 1-я пол. XII в.); выводит инициал (Patm. 80. Fol. 92v, нач. XIII в.; Ath. Iver. NS 507. Fol. 76v, XIV в.); пишет (ГИМ. Син. греч. № 518. Л. 103 об., 1070–1080 гг.; Vat. gr. 1229. Fol. 81v, кон. XI в.; Hieros. Patr. 49, 1-я пол. XII в.; Patm. 82. Fol. 96v, нач. XIV в.); поправляет или переворачивает страницы кодекса на пюпитре (Ath. Iver. 56. Fol. 58–59, XI в.; Vat. Barber. gr. 461. Fol. 91v, кон. XI в.) и др.

Достаточно редко в визант. рукописях встречаются примеры совмещения на одном листе фигуры евангелиста и его символа. Такая особенность характерна для средневек. зап. манускриптов, а также для древнерус. книжной миниатюры. Считалось, что появление символов относится к позднепалеологовским новшествам (Ath. Iver. 548. Fol. 97v, XV в.). Однако некоторые рукописи (из мон-ря Св. лавра близ г. Калаврита — Cod. 1. Fol. 147v, 1125–1150 гг.; Harv. TYP 215H. Fol. 75v, 2-я пол. XII в.; Athen. Bibl. Nat. Cod. 163, 3-я четв. XII в.) указывают на обратное. Изображение символа евангелиста помещено в этих рукописях на пюпитре, он держит в лапах кодекс. Помимо символа на одном листе с фигурой М. может быть помещена сцена «Крещение Господне» — наверху в отдельной раме, в навершии арки, в заставке (Patm. 274. Fol. 93v, 1-я пол. XII в.; Ath. Vatop. 975. Fol. 70v, XIII в.; Ath. Iver. NS 507. Fol. 76r, XIV в.).

Ап. Марк.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. Кон. XI в.

Своеобразную антологию иконографии М. представляет мозаичная декорация базилики св. Марка в Венеции. Ростовое фронтальное изображение М. находится в нише главного портала среди евангелистов (кон. XI в.) и в апсиде центрального алтаря (между ап. Петром и сщмч. Ермагорой; 1100); фигура сидящего за столиком евангелиста занимает сев.-зап. парус центрального купола (М. размышляет; 1-я пол. XII в.) и один из парусов зап. купола баптистерия (очинивает перо; 1-я пол. XIV в.); в нартексе, в парусе 3-го, т. н. купола Иосифа (1215 — ок. 1280),— образ М. в медальоне в необычном для вост. иконографии изводе — в одеждах апостола, но с широким белым крещатым омофором на плечах, указывающим на его святительский чин. В хитоне и гиматии с омофором М. изображен также на иконе XIII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. Помимо этого в разных частях базилики св. Марка находятся групповые изображения, включающие образ евангелиста, это 3 композиции: Спас на престоле с предстоящими Богоматерью (справа) и М. (слева), XIII в. (зап. стена, люнет над главным входом в базилику); Спас на престоле с предстоящими М. и св. Исидором, ок. сер. XIV в. (вост. стена капеллы Сант-Изидоро, над престо-

Обретение мощей ап. Марка. Мозаика юж. трансепта собора Сан-Марко в Венеции. Кон. XII в.

лом); сцена Распятие с престоящими Богоматерью, М., ап. Иоанном Богословом, св. Иоанном Крестителем и коленопреклоненными донаторами (на вост. стене баптистерия, 1-я пол. XIV в.). Во всех композициях М. представлен средовеком в апостольских одеждах, но в капелле Сант-Изидоро священническое достоинство М. обозначено тонзурой. В базилике св. Марка в разных ее частях (в капеллах Сан-Пьетро и Сан-Клементе; в капелле Дзен; на зап. фасаде) находится большой, разновременный житийный цикл М. (XII–XIX вв.), включающий историю явления ангела М., предвозвестившего прославление и почитание его св. мощей в Венеции, и деяния апостола (капеллы Сан-Пьетро и Сан-Клементе, 1-я пол. XII в.), сцену мучения и смерти (капелла Дзен), сцену обретения и перенесения мощей М. из Александрии в Венецию (зап. фасад; «Обретение мощей ап. Марка венецианцами Боном из Маламокко и Рустиком из Торчелло в 828 г. в Александрии Египетской» и «Мощи ап. Марка прибывают в Венецию» (неизв. мастер по картону Пьетро делла Веккья, ок. 1660), «Дож и венецианская Синьория встречают мощи» (мозаичист Леопольдо даль Поццо по картону Себастьяно Риччи, 1728–1729), «Процессия перенесения мощей святого в базилику» (XIII в.)).

Ап. Марк. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

В византийских настенных, рукописных и иконных минологиях изображение М. помещается под 25 апр.: единоличное (в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря Грачаница, Косово и Метохия, ок. 1315,— погрудно; в ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния, 1386–1390 — в рост) или в мучении (на иконе-тетраптихе «Двенадцать праздников», XII в., монастырь вмц. Екатерины на Синае; в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец, Македония, между 1334 и 1343; в ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны, Косово и Метохия, 1335–1350; в рукописи Минология деспота Димитрия Палеолога (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 37r, 1322–1340 гг.).

Визант. иконы М.— явление редкое, тем не менее известны несколько образов евангелиста: иконы «Евангелисты Матфей и Марк», XII (?) в., «Евангелист Марк», XIII в.,— обе из коллекции мон-ря вмц. Екатерины на Синае, в обоих случаях М. изображен в рост, на иконе XIII в.— с омофором; икона 3-й четв. XIV в. из монастыря Хиландар на Афоне. М. представлен также на полях визант. икон XIV в. «Христос во славе, с апостолами на полях» и «Богоматерь с Младенцем и избранными святыми на полях» — обе из коллекции Музея Греческого ин-та византийских и поствизантийских исследований в Венеции.

Изображение М. входит в состав сцен, иллюстрирующих евангельские события: «Вознесение Христово», «Сошествие Св. Духа на апостолов», и в композицию «Причащение апостолов». В довольно редких случаях фигура М. обозначена 1-й буквой имени евангелиста (сцена «Причащение апостолов» в кипрском храме арх. Михаила, в Като-Лефкара, кон. XII в.; ц. Ставрос-ту-Агиасмати близ Платанистасы, 1494; ц. Панагия «тис Подиту» в Галате, 1502).

Лит.: *Dennison W., Morey Ch. R.* Studies in East Christian and Roman Art. N. Y.; L., 1918; *Buberl P., Gerstinger H.* Die Byzantinischen Handschriften. Lpz., 1938. Bd. 2: Die Handschriften des X.–XVIII. Jh.; *Weitzmann K.* Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination. Chicago;L., 1971; *idem.* Late Antique and Early Christian Book Illumination. N. Y., 1977; *idem.* Die Byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jh. W., 1996. 2 Bde; *Bertoli B.* Le storie di S. Marco nei mosaici e le ragioni dell'agiografia // La basilica di S. Marco: Arte e simbologia / A cura di B. Bertoli. Venezia, 1993. P. 89–124; Illuminated Greek Manuscripts from American Collections. Princeton, 1973; *Мијовић.* Менолог. С. 265, 297, 313, 338, 357, 387; *Pelekanidis S. M. e. a.* The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts. Athens. 1974–1991. 4 vol.; *Hutter I.* Corpus der Byzantinischen miniaturenhandschriften. Stuttg., 1977–1978. Bd. 1–2; *Galavaris G.* The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels. W., 1979; *idem. (Γαλαβαρις Γ.).* Ζωγραφικη Βυζαντιων Χειρωσγραφων. Αθήνα, 1995; *idem.* Holy Monastery of Iveron: Illuminated Manuscripts. Athos, 2002; *Spatarakis I.* Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. Leiden, 1981. 2 vol.; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986; *Weitzmann K., Galavaris G.* The Monastery of S. Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Manuscripts. Princeton, 1990. Vol. 1: From the 9th to the 12th Cent.; *Петковић С.* Иконе Манастира Хиландара. Св. гора Атон, 1997; *Stylianou A., Stylianou J.* The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. Nicosia, 1997²; *Sinding-Larsen S.* San Marco: il rituale di stato // Lo splendore di S.-Marco / A cura di E. Vio. Rimini, 2001. P. 54–64; *Vocotopoulos P.* Byzantine Illuminated Manuscripts of The Patriarchate of Jerusalem. Athen, 2002; *Tsioumis Ch. M., Galavaris G.* Holy Stavroniketa Monastery: Illustrated Manuscripts from 10th to 17th Cent. Athos, 2007–2008. 2 vol.; *Казанаки-Лаппа М.* Наследие Византии: Коллекция Музея Греч. ин-та визант. и поствизант. исслед. в Венеции. М.; Венеция, 2009; *Попова О. С., Захарова А. В., Орецкая И. А.* Византийская миниатюра 2-й пол. X — нач. XII в. М., 2012; vrc.princeton.edu/sinai/items/browse?page=20 [Электр. ресурс]; www.basilicasanmarco.it [Электр. ресурс].

С. П. Заиграйкина

Посвященные М. памятники древнерус. искусства следуют основным вариантам, разработанным в искусстве средневизант. периода. М., как правило, средовек с темными короткими волосами, недлинной бородкой. Фигура пишущего апостола составляла часть декорации Евангелия (на уголках металлических обкладок и полных окладов кодекса, на миниатюрах), ее размещали на парусах в расписанных фресками храмах. Наряду с образами др. апостолов образ М. входит в состав композиций, иллюстрирующих события НЗ — «Страшный Суд», «Евхаристия».

На миниатюрах образ М. сопровождает его символ, и уже в ранних памятниках изображение может быть представлено как своеобразное собеседование. Напр., на миниатюре из Остромирова Евангелия (РНБ. F.n.1.5, 1056/57 г.) седалищем для евангелиста, поднявшего голову, служит угол образующего внутреннюю раму крестообразного орнамента; из верхнего рукава того же орнамента символ М. протягивает ему кодекс. На подобной по композиции миниатюре из Мстиславова Евангелия (ГИМ. Син. 1203, 1117 г.) евангелист сидит на скамье, очертания к-рой вписаны в крестообразный нижний сегмент. В последующих рукописях антураж композиции повторяет византийские образцы,

архитектурные кулисы могут заполнить фон и т. о. соединить все возможные формы декора: кивории, колонны, велумы (миниатюра Галицко-Волынского Евангелия — ГТГ. МК-1. Л. 129 об., 1-я треть XIII в.). В одеждах М. сочетаются голубой и розово-красный цвета, на новгородских и московских миниатюрах преобладает насыщенный небесно-голубой или изысканно синий цвет гиматия, окутывающего фигуру пишущего М. целиком (миниатюра из Морозовского Евангелия — ГММК. Кн. № 34, XV в.). Редкий пример отхода от традиц. извода пишущего евангелиста представляют миниатюры из Спасского Евангелия из ярославского Спасо-Преображенского мон-ря (ЯХМ. № 15690. Л. 102 об., ок. 1224 г.); на них представлены сидящие друг напротив друга апостолы Лука и М.; в их облике отразилась античная традиция изображения философов, на что указывают не только одежды и особенности архитектуры, но и предметный мир, связанный с письменной культурой: плетеное кресло у М., подножие, ящики и шкафчики под столом с письменными принадлежностями.

Извод, характерный для миниатюр из Евангелий, становится обязательным для декорации царских храмовых врат, будь то в иконописной или иной технике. В новгородской культуре XIV в. создавались подобные двери в технике «золотой наводки» («огневого золочения»): царские врата из новгородского собора Св. Софии (т. н. Лихачёвские врата, 1330–1350, ГРМ); пластина с образом М. (1-я пол. XIV в., ГЭ). С XV в. именно такой тип декорации в иконописной технике имеют царские врата многих древнерус. храмов.

Композиция с М.-автором имеет разнообразные варианты: он оставил на время работу и задумался (мозаика в парусе киевского собора Св. Софии, 30–40-е гг. XI в., миниатюра из Галицко-Волынского Евангелия); сверяет текст по рукописи и листу (фреска на парусах Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове, 30–40-е гг. XII в.); пишет (Морозовское Евангелие).

Проповедующий М. представлен на маргинальной миниатюре из Киевской Псалтири (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 23 об., 1397 г.) — иллюстрации к тексту Пс 18. 5 (По всей земле проходит звук их). Апостол сидит на низком престоле, как Христос Вседержитель; он средовек с короткими темными волосами и бородкой, облачен в зеленый хитон и красный гиматий, придерживает левой рукой кодекс на колене, правая протянута к группе язычников в остроконечных шапках, что означает беседу между персонажами. Под ногами у них небесный сегмент, звезды, личины солнца и луны, символизирующие «всю землю». В позднесредневек. московском искусстве эта группа изображалась упрощенно; напр., на миниатюре к тому же тексту в Годуновской Псалтири (ГТГ. МК-6. Л. 120, 1594–1600 гг.) М. представлен седым, в красном платье, перед ним стоят 2 человека в коротких туниках, с непокрытыми головами.

Ап. Марк. Миниатюра из Мстиславова Евангелия. 1117 г. (ГИМ. Син. 1203. Л. 123 об.)

Традиц. образ пишущего М. был использован в русском Хронографе, известном как Лицевой летописный свод (БАН. 17.17.9. Л. 922 об., 70-е гг. XVI в.). М. изображен в сценах, иллюстрирующих события, происходившие в правление имп. Клавдия. Еще раз изображение апостола появляется среди иллюстраций к тексту о путешествии ап. Петра в Рим ради разоблачения Симона Волхва (Л. 934). С этим событием совпадает известие о смерти М. в Александрии и о его преемнике ап. Ариане. Изображены саркофаг с телом лежащего М., темноволосого средовека, и седой свт. Аниан, молящийся у его гроба, а также Феофил, благодаря «списаниям» к-рого эти события остались в истории. В апсиде церковного здания (рядом написан саркофаг М.) на престоле лежит кодекс как символ текста Евангелия от Марка.

Ап. Марк. Мозаика собора Св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

В московском искусстве кон. XVI в. в традиц. композиции пишущего М. появляются новые детали. На миниатюре 1598–1600 гг. работы московского мастера к тексту Евангелия от Марка в Четвероевангелии Луки Киприота (Baltim. 535. Fol. 272v, написано в румын. г. Бузэу в 1594–1596) символ М., лев, представлен не как небесный посредник, а как элемент жанровой сцены: он лежит у основания сооружения, к-рое составляет седалище евангелиста, напоминающее многоярусный пьедестал царского престола; архитектурные детали композиции фантастичны и многообразны.

Иконные образы М., помимо ставших традиционными, редки. Из рус. описей XVI–XVII вв. известны иконы, носившие патрональный характер, напр. икона с образом М. и вмц. Варвары, находившаяся в пядничном ряду ц. прп. Кирилла в Кирилловом Белозерском монастыре ок. 1601 г. Не исключено, что эту икону мог вложить игум. Марк, настоятель обители в 1588–1595 гг., его иконные вклады отмечены в монастырской описи. Местные иконы с образом апостола могли находиться в храмах

Ап. Марк. Икона. Кон. XVII в. (АОМИИ)

с престолом, посвященным евангелисту. Подобный храм был в новгородском Детинце (в «Каменном городе») — обыденной церкви, поставленной по обету ради прекращения «мора» 8 нояб. 1533 г. (разрушена ок. 1758). Вероятно, единоличный образ М. входил в расширенный апостольский чин, его частью могла быть икона с оплечной фигурой М. в $^{3}/_{4}$-ном повороте (XVII в., частное собрание).

Со 2-й пол. XVII в. в высоком иконостасе рус. храмов в деисусный чин стали включать образы всех апостолов, предстоящих в молении Спасителю по образцу поствизант. иконостасов; наиболее ранний пример — иконостас московского Успенского собора, созданный в сер. XVII в. по заказу патриарха Никона. В XVIII–XIX вв. подобный чин апостолов составлял обязательный ряд.

Согласно иконописным подлинникам, М. следовало изображать под 25 апр. как человека средних лет, русым, с короткой бородой наподобие мч. Космы, в сине-красных одеждах, без обуви. Описание внешности М. содержалось в Прологе: седой, но с черной бородой, короткими и густыми волосами, прищуренными глазами, «главою препрост и румян» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 91); обеими руками он держит кодекс перед собой. В составе апостолов от 70 (под 4 янв.) М. следовало изображать в античных одеждах и с омофором на плечах, правая рука обращена ладонью наружу, левая прижата к груди (Там же. С. 62).

Появление престола с посвящением во имя М., как правило, было связано с небесным покровительством ктитора: ц. во имя М. в муж. Успенском Бахчисарайском скальном мон-ре (1879), часовня в с. Дуэ на о-ве Сахалин (1876, утрачена).

Ист.: Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 87, 88.

Лит.: София Киевская: Гос. архит.-ист. музей-заповедник / Сост.: Г. Н. Логвин. К., 1971. Ил. 33–34, 53, 67; *Попова О. С.* Рус. книжная миниатюра XI–XV вв. // ДРИ. М., 1983. Рукописная книга. Сб. 3. С. 9–74; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 1996. Кат. 77, 79. С. 321–326, 328.

М. А. Маханько

МАРК [греч. Μάρκος], прп. (пам. греч. 2 янв.; пам. визант. 1 и 2 янв.). Время, место и обстоятельства жизни неизвестны; Житие не сохранилось. Сведения о М. содержатся в византийских стишных Синаксарях под 1 янв. (напр., в ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г.) или 2 янв. (напр., в Paris. gr. 1582, XIV в.), где указано лишь то, что он был глухим и «миром успе». Из стишных Синаксарей память М. и посвященное ему двустишие перенесены под 2 янв. в греч. печатную Минею (Венеция, 1595) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 18), а под 1 янв.— в слав. стишной Пролог (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 9) и из него — в ВМЧ (ВМЧ. Янв. Дни 1–6. Стб. 66). В современном календаре РПЦ память М. не указана.

Ист.: SynCP. Col. 365–366; *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 532.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 1–2; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 302; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2005. Т. 5: Ἰανουάριος. Σ. 31.

О. В. Л.

МАРК (V в.), прп. (пам. 5 марта). Краткие Жития М. в визант. календарных памятниках озаглавлены «Жития прп. Марка Монаха» и представляют собой компиляцию сведений о подвижниках V в. Так, Житие в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) состоит из неск. частей (SynCP. Col. 509–511). В 1-й части говорится о *Марке Пустыннике.* Во 2-й части приводится рассказ из Лавсаика об исцелении детеныша гиены и о шкуре барана, принесенной ею старцу в знак благодарности (*Palladius.* Lausiac. 18). Здесь это чудо, совершённое прп. *Макарием Александрийским,* приписывается М. В 3-й части говорится о Нитрийском подвижнике Марке, к-рый причащался из рук ангела, а не пресвитера (Ibidem). Марк Нитрийский, известный богословскими познаниями и монашескими добродетелями, помимо Лавсаика упомянут также в сб. *Apophthegmata Patrum* (PG. 65. Col. 304), но эти сведения не привлекались составителями Синаксарей. В заключительной части Жития говорится, что М. прожил 40 лет в миру и 60 лет в монашестве, был невысок ростом, почти не имел волос на голове и бороды. Житие в составе Патмосского списка Типикона Великой ц. (IX–X вв.) содержит более подробные сведения о лит. деятельности Марка Пустынника, затем в нем приводится рассказ из 18-й главы Лавсаика о Марке Нитрийском, где подвижник ведет диалог с диаволом (Ibidem); в завершение описывается чудо об исцелении детеныша гиены (SynCP. Col. 509–510). Житие в Синаксарях семейства B (по классификации И. Делеэ), главным из которых является Минологий имп. Василия II, близко по содержанию к Житию, представленному в Синаксаре К-польской ц., но оно более сжатое (PG. 117. Col. 337). Это Житие легло в основу славянского перевода Жития прп. Марка Мниха в составе нестишного Пролога (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С. 175). Житие прп. Марка Монаха в составе стишных Синаксарей (семейство M по классификации Делеэ) содержит тот же набор сюжетов, но с добавлением описания внешности святого (М. был низкого роста, лыс и с редкой бородой). Перевод Стишного Синаксаря на славянский язык был осуществлен в XIV в. (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 20). Стишной Синаксарь также лег в основу «Синаксариста» прп. *Никодима Святогорца* (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 35–36). В комментариях к нему высказано мнение, что Житие прп. Марка Аскета и Чудотворца было посвящено прп. Марку Пустыннику, но по ошибке к тексту добавлен ряд посторонних сюжетов (Ibid. Σ. 36). Эту т. зр. разделял и бывш. митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 303). В совр. «Новом Синаксаристе» иером. Макарий Симонопетрит поместил под 5 марта под заглавием «Память преподобного и богоносного отца нашего Марка Аскета» составленное им по разным источникам Житие прп. Марка Пустынника (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης.* 2006. Σ. 57–59). Отдельно он под 5 марта приводит Житие Марка Афинского (Ibid. Σ. 60–62). В Житии прп. Марка Аскета автор оговаривает условный характер идентификации и перечисляет других подвижников, с которыми можно отождествить М.: Марка Нитрийского, отшельника Марка, жившего близ монастыря Пентукла в Палестине (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 13 // PG. 87. Col. 2861), Марка Арефусийского (см. в ст. *Марк и Кирилл,* священномученики), Марка, бывшего в V в. игуменом одного из мон-рей в М. Азии (возможно, близ Тарса), и прп. Марка Афинского (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης.* 2006. Σ. 57).

В ВМЧ включены проложные Жития из нестишного и стишного Прологов (ВМЧ. Март. Дни 1–11. Л. 45a–b, 46d — 47a). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского под 5 марта приведена краткая запись о том, что в этот день преставился прп. Марк Постник, о к-ром говорится в Житии прп. Макария Александрийского, и дана ссылка на 19 янв. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга Житий святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 42), т. е. речь идет о Марке Нитрийском. Однако в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» память прп. Марка Постника сопровождается проложным Житием, а в комментариях М. отождествлен с прп. Марком Пустынником (ЖСв. Март. С. 131–132).

Лит.: ActaSS. 1668. Mart. T. 1. P. 367–368; *Sauget J.-M.* Marco, monaco in Egitto, santo // BiblSS. Vol. 8. Col. 708–710; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2006. Т. 7: Μάρτιος.

МАРК, прп. (пам. греч. 20 мая). Архиеп. *Сергий (Спасский)* ошибочно утверждал, что под этой датой в Типиконе Великой ц. IX–XI вв., Петровом Прологе 1240 г. и славяно-рус. нестишных Прологах отмечена память прп. *Марка Афинского.* На самом деле в этих памятниках нет уточнения, что речь идет именно о Марке Афинском: «...преподобного Марка еримита» (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 74; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 296); «...преподобного отца нашего Марка пустынника» (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С. 246). Отождествление исследователями этого М. с прп. Марком Афинским, видимо, связано с тем, что в Мартирологе Раббана Слибы (XIV в.) под 20 мая указана память «Марка Тармакайя» (Марк Афинский подвизался на горе Тармака). В ряде визант. Синаксарей имя Марк приводится без эпитета (SynCP. Col. 697–698). Наиболее полная информация об этом святом находится в визант. стишном Синаксаре (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.), где М. назван анахоретом, «скончавшимся в мире» (Ibid.), и приводится посвященное ему двустишие. В переведенном со стишного Синаксаря в XIV в. в слав. стишном Прологе говорится: «Святыи Марко пустинныи, миром успе» (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 54).

Т. к. Патмосский список Типикона Великой ц. под 21 мая приводит память «святого мученика Марка вместе со святыми Калитинскими» (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 74), И. Делеэ отождествил М. с Марком Пастырем из дружины мучеников, пострадавших в Калите (Калуте) (см. ст. *Александр, Алфей, Зосима, Марк Пастырь, Никон, Неон, Илиодор* и др. мученики), хотя визант. календари единодушно называют М. преподобным, а не мучеником. В наст. время исследователи склоняются к мнению, что М. нельзя отождествлять с др. одноименными святыми. Так, иером. Макарий Симонопетрит считает, что М. не является одним лицом с прп. Марком, память к-рого отмечается 5 марта.

Ист.: SynCP. Col. 697–700; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 117.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 150; *Sauget J.-M.* Marco di Atene, eremita sul monte Tarmaqa, santo // BiblSS. Vol. 8. Col. 703; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 304; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2007. Т. 9: Μάϊος. Σ. 233.

О. В. Л.

МАРК, прп. (пам. греч. 29 нояб.). Житийная заметка об этом святом встречается только в нек-рых визант. календарях (напр., в Минее с синаксарными житиями Paris. gr. 1621, XIII в.). М. ради любви ко Христу покинул жену и детей, избрал подвиг странничества и переходил из города в город, из страны в страну. При этом он старательно скрывал свои аскетические подвиги. Спустя много лет М. получил откровение о приближающейся кончине и пришел в «величайший из городов Египта», т. е. в Александрию. Через 3 дня он преставился. Когда странника готовились хоронить, то обнаружили на его теле вериги и железные цепи. Поняв, что скончавшийся — подвижник, александрийцы похоронили его в особом гробу вместе с веригами, чтобы верующие могли видеть мощи и поклоняться им (SynCP. Col. 265–266).

Сведения об этом святом не вошли в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и не встречаются в рус. календарях. Однако Житие М. было внесено в «Агиологион» бывш. митр. Леонтопольского Софрония (Евстратиадиса) и в «Новый Синаксарист» иером. Макария Симонопетрита.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 302; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 315; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2: Нояб.–дек. С. 391.

МАРК († после 1630), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), Белавинский, основатель Белавинского в честь Богоявления муж. мон-ря (ныне с. Заднее Усть-Кубинского р-на Вологодской обл.). Автобиографические сведения о М. содержатся в его челобитной, направленной архиеп. Вологодскому и Великопермскому Варлааму в июне 1630 г. (опубл.: *Верюжский.* Вологодские святые. С. 691–692). В документе М. называет себя «чернецом» и постриженником Илиинского мон-ря г. Вологды. Согласно переписным книгам г. Вологды за 1627 г., обитель (др. названия: Илиинский мон-рь на Горах, в Каменье, Кобылкин) находилась близ зап. городской стены, имела 2 храма: холодный во имя св. прор. Илии с приделом в честь Преполовения Праздника Господня и теплый с трапезой во имя прп. Варлаама Хутынского (опубл.: *Суворов.* 1880. № 15. С. 317–320). В обители были 2 «собинные» кельи (игумена и диакона) и 8 казенных братских келий. Мон-рь окружала ограда со св. воротами, украшенными Деисусом из 7 икон. За оградой находился огород, мон-рь получал годовое ружное жалованье. Вероятно, М. покинул Илиинский мон-рь в связи с «нестроениями» в обители. В 1631 г. благотворитель мон-ря К. Акишев в жалобе царю Михаилу Феодоровичу на илиинского игум. Серапиона сообщал, что тот, управляя монастырем 12 лет, не заботится об обители, присваивает монастырские деньги, строит на них дворы своим детям и купил им деревню (Там же. С. 311–315). Согласно грамоте царя вологодскому воеводе И. Ю. Плещееву, братия обители должна была выбрать нового строителя, а Серапиону предписывалось вернуть деньги в монастырскую казну. Незадолго до разрешения конфликта М. получил благословение архиеп. Варлаама поставить отшельническую келью на острове в Белавинском оз. (в 60 верстах от Вологды). В «Книге, глаголемой Описание о российских святых» он именуется «пустынником», годом его преставления указан 1492-й, что является ошибкой. Впосл. на месте подвигов М. была поставлена деревянная Богоявленская ц., при которой возник мон-рь (*Зверинский.* Т. 1. № 91. С. 107–108). В 1764 г. мон-рь был выведен за штат. В 1774 г. после сильного пожара, случившегося в обители, братия была переведена в Вологду. В 1799 г. мон-рь, как и др. заштатные обители, получил угодья и в 1801 г. был приписан к *Спасо-Каменному в честь Преображения Господня мужскому монастырю* на Кубенском оз.; обитель получила др. название — Спасо-Преображенская Белавинская пуст.

В разных списках «Книги глаголемой...» память М. указана под 8 окт. и 14 апр. (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 566). Вологодский еп. (впосл. митрополит) *Евгений (Болховитинов)* включил имя М. в составленный им перечень Вологодских святых: «Преп. Марко, пустынник, на острову Богоявленскаго Белавинскаго озера подвизавшийся, преставился в 1492 году. Мощи его там под спудом» (*Суворов.* 1864. С. 15). В «Иконописном подлиннике» Г. Д. Филимонова о святом сказано: «Преподобный отец наш Марк, строитель Богоявленского монастыря, Воло-

Молебен у памятного креста на Белавинском оз., на месте подвигов прп. Марка. Фотография. 2015 г.

годский чудотворец, подобием надсед, брада аки Зосимы Соловецкаго, ризы преподобническия и в схиме». Старообрядческий мон. Иона Керженский упомянул в «Алфавите российских чудотворцев» М., «строителя Богоявленскаго монастыря Вологодскаго», под 22 нояб. (ЯИАМЗ. № 15544. Л. 355, 1807–1811 гг.). М. канонизирован в составе Собора Вологодских святых, установленного еп. Вологодским свт. *Иннокентием (Борисовым)* в 1841 г. В 2009 г. на месте подвигов М. поставили памятный крест, освященный архиеп. Вологодским и Великоустюжским *Максимилианом (Лазаренко;* ныне архиепископ Песоченский и Юхновский). Ежегодно 15 авг. у креста совершается молебен святому. Ректор Вологодского ДУ прот. Алексий Сорокин составил молитву прп. Марку Белавинскому, учащимися иконописной школы МДА написан образ святого. В 2016 г. в с. Заднем открыт краеведческий музей с экспозицией, посвященной М.

Ист.: *Суворов Н. И.* Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих // Вологодские ЕВ. 1864. Приб. № 1; Описание о российских святых. С. 130–131. № 266.

Лит.: *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 38; *Верюжский.* Вологодские святые; *Суворов Н. И.* Церковь св. Илии пророка в г. Вологде // Вологодские ЕВ. 1880. Приб. № 14. С. 284–286; № 15; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 78–79; *Зверинский.* Т. 1; Т. 2. № 874. С. 184; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 362.

Е. В. Романенко

МАРК, прп., Киево-Печерский, Гробокопатель — см. в ст. *Марк, Феофил и Иоанн,* преподобные, Киево-Печерские.

МАРК (кон. XIV — 1-я пол. XV в.?), прп. (пам. 29 марта, в Неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Псковских святых, в Неделю 4-ю по Пятидесятнице — в Соборе Псково-Печерских преподобных), Псково-Печерский. Сведения о М. сохранились только в одном источнике — Повести о Псково-Печерском мон-ре нач. XVI — 1-й пол. XVII в., причем в разных редакциях памятника тексты, посвященные М., практически не различаются. Согласно Повести, М. был одним из первых старцев, поселившихся в пещере на месте буд. *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря.* В редакции 20-х гг. XVI в. неизвестный автор так пишет о результатах своих поисков сведений о М.: «О сем убо известо не могохом обрести, каков бяше старец он и коего рода человек или како в сие место прииде и колико время пожит, и како скончася» (РНБ. Соф. 432. Л. 342). Он ссылается на предания («слышахом от неких убо в повестех обносимо и глаголющим») о том, что «прежде» при пещере у ручья жил некий старец, местные охотники («ловцы») видели его у 3 камней, которые ныне лежат у ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. Прп. *Иона,* 1-й строитель Печерского мон-ря, вписал имя М., как 1-го старца печерского, в синодик, а также указал место его погребения.

Прп. Марк Псково-Печерский. Икона. XIX в. (пещеры Свято-Успенского Псково-Печерского мон-ря)

Мощи М. были обретены во время игуменства Дорофея при расширении Успенской ц. в 1523 г. Доски гроба распались, «кости же с составы и с ризами, и с куколем корениемъ земным кругом обростши, извиваяся около его, яко воилоком тлъстым обвит, и вся съставы его с главою вкупе неразшедшися пребыша» (Там же. Л. 342 об.). Мощи М. переложили в новый гроб и поставили на том же месте в пещере.

В достоверности преданий сомневался игум. прмч. *Корнилий* († 1570), к-рый повелел «загладити» имя М. в монастырском поминании. В Повести о Псково-Печерском мон-ре, написанной Корнилием в 1531 г., рассказ о М. отсутствует. В редакции Повести 80-х гг. XVI в. рассказывается, что вскоре после того, как имя М. было исключено из поминания,

Рака с мощами прп. Марка Псково-Печерского в пещерах Свято-Успенского Псково-Печерского мон-ря. Фотография. 2015 г.

Корнилий тяжело заболел. Получив откровение («Бывает же ему от Бога извещение некако» — БЛДР. Т. 13. С. 478), он повелел вести себя ко гробу М., у которого молился, прося о прощении, и обещал снова записать имя М. в монастырский помянник, после чего тотчас был исцелен. С тех пор имя М., 1-го старца печерского, поминается, как пишет автор Повести, «и до сего дни непременно». В монастырской Кормовой книге кон. XVI — нач. XVII в. под 16 марта указывается общая память печерских игуменов — от М. и Ионы до Никона (80-е гг. XVI в.): «Месяца того же (марта.— *В. О.*) въ 16 день память творити первому старцу печерному Марку и первому строителю обители сея Пречистыя Богородицы в пещере Богомъзданней

священноиноку Ионе» (*Тихон (Секретарев), архим.* Врата Небесные: История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Печоры, 2008. С. 34).

В 1600 г. по благословению Псковского еп. *Геннадия* обветшавший гроб М. при игум. Иоакиме был заменен новой гробницей, которую поставили «на том же месте, идеже первие стоял, под Спасовым образом, прямо дверей», о чем повествуется в гл. «О переложении мощей начальных старцев Печерских» Повести о Псково-Печерском монастыре нач. XVII в. (БЛДР. Т. 13. С. 510). В 1773 г. мощи преподобного были переоблачены и положены на прежнем месте в новом гробу. Ныне мощи М. покоятся там же, в первой «Богомзданной» пещере.

Богослужебные тексты, посвященные М., в рукописях не встречаются. Акафист преподобным Марку, Ионе, Корнилию и *Вассе* Псково-Печерским был написан буд. патриархом Московским и всея Руси *Пименом,* в то время (1949–1953) наместником Печерской обители.

Ист.: *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. Прил. С. 547–552; *Охотникова В. И.* Повесть о Псково-Печерском мон-ре: Редакции XVI в. // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 258–263; Повесть о Псково-Печерском монастыре / Публ. текста, перевод, коммент.: В. И. Охотникова // БЛДР. 2005. Т. 13: XVI в. С. 476–533.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 177; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Март. С. 185–186; Описание о российских святых. С. 55; *Синайский В.* Псково-Печерский мон-рь. Рига, 1929 (То же. Изд. Св.-Успенского Псково-Печерского монря, 2008[2]); *Малков Ю. Г.* Повесть о Псково-Печерском мон-ре: К истории сложения свода монастырских сказаний // КЦДР, XI–XVI вв. СПб., 1991. С. 163–199; *он же.* Прп. Марк, первый старец Печерский // Летопись Псково-Печерского мон-ря, или Ист. сказания о Свято-Успенской Псково-Печерской обители и ее святых / Сост.: Ю. Г. Малков. М., 1993. С. 87–90; Псково-Печерский патерик: Жизнеописания святых Псково-Печерских / Изд. Св.-Успенского Псково-Печерского мон-ря, 2008; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 170–171.

В. И. Охотникова

МАРК [греч. Μάρκος] († ок. 390), прп. Синайский (пам. в среду Светлой седмицы в Соборе Синайских преподобных). Сведения об этом святом содержатся в сб. *Apophthegmata Patrum* (Apopht. Patr. (Guy). Vol. 2. P. 258–261; PG. 65. Col. 293–296; рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 119–121). М. подвизался в *Ските* и был любимым учеником прп. *Сильвана* (Силуана). Другие ученики сокрушались об этом. Скитские старцы пришли к авве Сильвану рассказать о нестроениях, но он им открыл, насколько великое послушание имеет М.: когда старец отдавал ученикам распоряжения, только он сразу же прерывал свои занятия и немедленно шел выполнять поручения. Известно, что М. был каллиграфом. Однажды в Скит с большой пышностью прибыла мать М. и попросила авву Сильвана позволить ей встретиться с сыном. М. не хотел выходить к матери, но не смог ослушаться приказания старца. Он носил рубище из лоскутков и был измазан в поварне сажей. С закрытыми глазами М. вышел из кельи и, обратившись к пришедшим, 3 раза сказал: «Здравствуйте!» Мать не узнала сына, и тот удалился. Подождав немного, женщина снова стала просить авву Сильвана, чтобы ее сын вышел к ней. Старец подумал, что М. ослушался его и не показался матери. Когда он узнал о происшедшем, то велел М. снова выйти во двор, но тот так просил старца избавить его от этой встречи, что авва Сильван сам вышел к матери М. и объяснил ей, что приходивший и приветствовавший ее монах — это и есть ее сын. Утешенная старцем, она ушла из Скита. После того как авва Сильван переселился на Синай с М. и некоторыми другими учениками (ок. 380), мать М. просила старца послать сына в Скит, чтобы иметь возможность видеться с ним. Авва Сильван благословил М. вернуться в Египет, тот собрался в путь, но, придя проститься со старцем М., со слезами просил позволить ему остаться. Перед отбытием аввы Сильвана в окрестности Газы М. умолил его задержаться на 3 дня и на 3-й день скончался. Прп. Сильван основал монастырь близ Газы ок. 390 г. (*Hirschfeld Y.* The Monasteries of Gaza: An Archaeol. Review // Christian Gaza in Late Antiquity / Ed. B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky. Leide; Boston, 2004. P. 70), следов. этим временем надо датировать и смерть М.

Лит.: Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях // К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. М., 1994. С. 18–20; *Parys M., van.* Abba Silvain et ses disciples: Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IVe et dans la premiere moitié du Ve siècles // Irénikon. 1988. T. 61; Τὸ Γεροντικὸν τοῦ Σινᾶ / Ἐπ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσ., 1988. Σ. 170–173; *Chryssavgis J.* In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers. Bloomington (Ind.), 2008. P. 112.

МАРК [Марк Триглийский], прп. (пам. греч. 24 нояб.). Время и обстоятельства жизни неизвестны. Сведения об этом святом содержатся в нек-рых списках визант. стишных Синаксарей (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 253–254; ГИМ. Син. греч. 355(391), XV в.— *Владимир (Филантропов).* Описание. С. 527). Они предельно кратки; известно только, что М. жил как преподобный и скончался в мире. Бывший митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) считал, что М. был игуменом одного из 4 мон-рей, располагавшихся близ Триглии (Вифиния): Глубокореченского, Мидикийского, св. Стефана или св. Иоанна. Иером. Макарий Симонопетрит называет М. игуменом Триглийского мон-ря на Олимпе.

Из стишных Синаксарей память М. и посвященное ему двустишие были включены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2003[5]. Т. 2. Σ. 180), но они не попали в состав слав. стишных Прологов, ВМЧ и соответственно в совр. календарь РПЦ.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 364; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 301; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Т. 3: Νοέμβριος. Ἀθῆναι, 2004. Σ. 268.

МАРК, сщмч. (пам. греч. 16 июня), еп. Аполлониадский. Время мученической кончины неизвестно, Житие не сохранилось. В визант. стишных Синаксарях (напр., в Paris. Coisl. 223, 1301 г.) о казни М. говорится, что его повесили на дереве, а к рукам привязали тяжелые камни (SynCP. Col. 753–754). Митр. Софроний (Евстратиадис) считал, что этот святой — одноименный ап. от 70 Марку, племяннику ап. Варнавы (пам. 30 окт.; пам. визант. 21 или 22 июня), а их путаницу усугубило совпадение в названии кафедры. Он отмечал, что М. принял мученическую смерть, а ап. Марк Аполлониадский (см. о нем подробнее в ст. *Марк,* ап.), согласно сведениям Синаксарей, скончался мирно (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1993[3]. Т. 1. Σ. 459).

Из стишных Синаксарей память М. и посвященное ему двустишие попали в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998[4]. Т. 5. Σ. 236), а также в слав. стишные Пологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Пловдив, 2013. Т. 10. С. 40) и в ВМЧ (*Иосиф,*

архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 228 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память М. отсутствует. В календарях Греческих Церквей память М. продолжает отмечаться отдельно вне к.-л. связи с памятью ап. Марка.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 183, 188, 189; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 304; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 10: Ἰούνιος. Σ. 206.

МАРК, прмч. Синайский (пам. 14 янв., в Соборе Синайских преподобных) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики.*

МАРК (Махров Михаил Емельянович; 3.10.1875, с. Зайцево Малоярославецкого у. Калужской губ.— 5.12.1937, г. Сухиничи, Смоленская обл.), прмч. (пам. 22 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Из крестьянской семьи. Поступил послушником в *Оптину в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь* близ Козельска. 24 июня 1911 г. принял постриг с именем Марк. Проходил послушание садовника. Духовником его был иером. прп. *Нектарий (Тихонов).* В 1923 г., после закрытия Оптиной пуст., М. поселился в Козельске. Зарабатывал на жизнь, помогая жителям по хозяйству, остальное время посвящал молитве в храме или в келье. 30 окт. 1937 г. он был арестован в Козельске и доставлен в окружную тюрьму в г. Сухиничи. Обвинялся в «контрреволюционной агитации, клевете на Советскую власть» и в участии в «тайных сборищах монахов». На допросах говорил, что раньше в мон-ре жилось лучше: монахи были обеспечены «хлебом и квартирой», а после закрытия обители, когда их перестали принимать на работу, жизнь ухудшилась, а теперь «совсем стало плохо». 21 нояб. 1937 г. Особая тройка НКВД по Смоленской обл. приговорила М. и арестованных с ним оптинских монахов, преподобномучеников Евтихия (Диденко), Авенира (Синицына), Савву (Суслова) и мирянина мч. Бориса Козлова, к расстрелу. Они были расстреляны 5 дек. 1937 г. и погребены в общей безвестной могиле. Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода от 27 марта 2007 г.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 1. Д. 3; ГА Калужской обл. Ф. 903. Оп. 1. Д. 339; Арх. Оптиной пустыни; Арх. УФСБ России по Калужской обл. Д. П–1218.

Лит.: Жития мучеников и исповедников Оптиной пуст. Письма прп. Рафаила исп. / Сост. игум. Дамаскин (Орловский). Козельск, 2014.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРК [греч. Μάρκος], мч. (пам. греч. 8 июня). Время и место мученической кончины неизвестны. Впервые сведения об этом святом появляются в визант. стишных Синаксарях (напр., в Paris. Coisl. 223, 1301 г.), где сообщается только то, что он был усечен мечом (SynCP. Col. 739–740). Из стишных Синаксарей память М. с посвященным ему двустишием была перенесена в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 5. Σ. 195), в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 25) и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 216 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память М. отсутствует. Архиеп. Сергий (Спасский) предположил, что М.— то же лицо, что и мч. Маркиан, пострадавший вместе с мч. Никандром (см. в ст. *Никандр и Маркиан,* мученики), память которых также празднуется 8 июня.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 173; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 304; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 10: Ἰούνιος. Ἀθῆναι, Σ. 98.

О. В. Л.

МАРК, мч. (пам. 3 июля) — см. в ст. *Мокий и Марк,* мученики.

МАРК, мч. (пам. греч. 11 авг.) — см. в ст. *Неофит, Зинон, Гаий, Марк, Макарий и Гаиан,* мученики.

МАРК, мч. Фиваидский (пам. 27 окт.). Время, место и обстоятельства кончины М. неизвестны. Возможно, мученика следует отождествлять с одноименным святым, пострадавшим в пров. Асия вместе с Сотирихом и Валентиной, память которых указана в визант. Синаксарях под 24 и 26 окт. (см. ст. *Марк, Сотирих и Валентина*). В ВМЧ под 27 окт. указана только память Сотириха и Валентина (в форме муж. рода) и говорится, что некий муж, по имени Терентиан, положил мощи этих мучеников на о-ве Тарстем, где от них происходили исцеления (ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1962). В Четьих-Минеях свт. *Димитрия,* митр. Ростовского, под 27 окт. отмечена память мученика М. «и иже с ним» без к.-л. указаний (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 271 об.); в позднейшей переработке Житий святых, составленных свт. Димитрием, говорится, что М. пострадал со мн. другими за проповедь Христа в Азии и был убит после различных пыток (ЖСв. Окт. С. 582). В совр. календаре РПЦ мученик назван Фиваидским без указаний на источник.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 332.

МАРК († 1643), нмч. (пам. греч. 14 мая). Святой род. на о-ве Крит. Его отец после смерти жены переселился с сыновьями в Смирну. М. не выдержал жестокого обращения отца и решил стать янычаром. Его усыновила бездетная тур. чета, и он принял ислам с именем Мустафа. Через 4 года юноша раскаялся в своем вероотступничестве, уехал из османских владений на принадлежавший венецианцам Закинф, а затем на Крит, где в посте и молитве подвизался в мон-ре *Топлу.* Однако его душа горела желанием принять мученичество за Христа. М. отправился в К-поль и открыл свои помыслы дидаскалу, протосинкеллу и церковному писателю *Мелетию Сиригу.* Получив наставления и взяв благословение на мученический подвиг, М. вернулся в Смирну и исповедал себя христианином. Его привели к судье, бросили в тюрьму, подвергли пыткам. Тем не менее М. не отрекся от правосл. веры. Судья велел обезглавить новомученика. Христиане похоронили его тело в ц. св. Фотинии, и на этом месте стали происходить исцеления.

Канон в честь М. с его кратким Житием составил Мелетий Сириг. Эти сведения были использованы прп. *Никодимом Святогорцем* при составлении «Нового Мартиролога». Мученичество М. написал находившийся в то время в К-поле иезуит Исаак д'Ольтри, и оно было включено в только что вышедший том *«Acta Sanctorum»* (ActaSS. 1644. Mai. Т. 5. P. 237). Греч. Мученичество М. содержится в рукописи Ath. Esph. 2142 (129). В нач. XXI в. молебные каноны М. были составлены Х. Бусьясом и кафигуменией Исидорой Агиерофеитиссой.

Ист.: NM. 1856. Σ. 67–68.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 142; *Περαντώνης.* Λεξικόν. Т. 3. Σ. 337–339; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 304; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἁγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος.* Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσ., 1996³. Σ. 529–531; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 88; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2007. Т. 9: Μάϊος. Σ. 168–169;

Χρυσόστομος (Παπαδάκης), ἀρχιμ. Κρητικὴ Παρακλητική. Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος, 2015. Т. 2. С. 7–29.

О. В. Л.

МАРК († 1801), нмч. (пам. греч. 5 июня). Род. в Смирне (ныне Измир) в благочестивой христ. семье. Его отец Хадзи-Константий происходил из Фессалоники, а мать — из Смирны. М. женился на девушке с о-ва Хиос и переехал жить в Нов. Эфес (ныне Кушадасы), где его старший брат иером. Паисий был певчим в городском соборе. Спустя некоторое время М. влюбился в замужнюю женщину по имени Мария. Один тур. ага застал их вместе и хотел донести судье о прелюбодеянии. Из страха за свою жизнь любовники решили принять ислам и стали жить безбедно, потому что ага опекал М. как сына. Но угрызения совести мучили вероотступника, и он поведал об этом одному духовнику, к-рый утешил его и нашел способ помочь: Мария притворилась больной, а посланный к ней лекарь, который был другом священника, объявил аге, что излечить такой недуг может только один врач в Смирне. С разрешения аги М., Мария и ее ребенок от предыдущего брака отправились в Смирну и оттуда сразу же отплыли в Триест. Во время пребывания на островах Венецианского архипелага они приняли покаяние и были приняты в лоно правосл. Церкви через миропомазание. После этого М. и Мария вступили в христ. брак. Иером. Макарий Симонопетрит, комментируя текст Жития, отмечает, что, видимо, к тому моменту законные супруги М. и Марии скончались, иначе заключение брака было бы невозможным (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης*. 2007. Σ. 61). Супруги постоянно переезжали с места на место, нек-рое время они прожили в России, но М. не оставляло желание искупить свои грехи, пролив кровь за Христа, и наконец он вернулся с этой целью в Османскую империю. Но все представители духовенства, которым М. открывал свои помыслы, не разделяли его опасение, что Господь не примет его покаяния без мученичества. М. отправился в Нов. Эфес и нашел того духовника, который в свое время помог ему бежать. Духовник поддержал М. в его намерении, но попросил его не принимать мученическую смерть в Нов. Эфесе, т. к. это вызвало бы репрессии в отношении греч. населения со стороны османских властей, к-рые усилили гонения на православных после строительства церкви и казни нмч. *Георгия* (пам. греч. 5 апр.). М. вернулся на Хиос и, представ перед судьей, исповедал себя христианином, назвав мусульм. веру ложной и пагубной. Его бросили в темницу и подвергли различным пыткам. Несмотря на все мучения, М. пел псалмы и гимны, славя Господа. Его приговорили к отсечению головы. На месте казни М. сам преклонил колена и подставил палачу шею со словами: «Руби сильнее». От одежды новомученика и его крови, собранной христианами, происходили исцеления, подробно описанные автором Жития с указанием имен и места происхождения людей, получивших чудесную помощь.

Служба в честь М., к-рого называют великомучеником и именуют Марком Новым, помещена в сб. «Новый Лимонарь». Она составлена иером. Никифором Хиосским и включает синаксарное Житие (ΝΛ. 1873. Σ. 225–244), написанное прп. *Афанасием Паросским* (Парийским).

Ист.: ΝΛ. 1873. Σ. 216–248; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἁγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος.* Συναξαριστὴς νεομαρτύρων. Θεσ., 1996³. Σ. 597–618.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 169; *Περαντώνης.* Λεξικόν. Т. 3. Σ. 340–344; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 304; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 182; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2007. Т. 9: Μάϊος. Σ. 61–63.

О. В. Л.

МАРК [лат. Marcus] († 7.10.336), св. (пам. зап. 7 окт.), еп. (папа) Римский (с 18 янв. 336). О происхождении М. достоверных сведений нет. В *Liber Pontificalis* его отцом назван римлянин Приск. Возможно, М. занимал важную должность при еп. (папе) *Мильтиаде* (311–314), т. к. в 313 г. имп. *Константин* I Великий поручил Мильтиаду и некоему Марку созвать в Риме Собор для рассмотрения вопроса о донатистах (см. ст. *Донатизм*) (*Euseb.* Hist. eccl. X 5. 18). Однако нет надежных доказательств того, что этот Марк и М.— одно лицо. Согласно позднейшим агиографическим сказаниям, до избрания на Папский престол М. был диаконом и помощником еп. (папы) *Сильвестра I* (314–335).

В Каталоге Либерия (сер. IV в.) сообщается, что М. занимал епископскую кафедру 8 месяцев и 20 дней в консульство Непоциана и Факунда (с 18 янв. по 7 окт. 336). В рим. календаре «Depositio episcoporum» его поминовение указано под 7 окт. (Das Kalenderhandbuch von 354: Der Chronograph des Filocalus / Hrsg. J. Divjak, W. Wischmeyer. W., 2014. Bd. 2. S. 518–519, 521, 528, 566–567). Согласно Хронике Евсевия—Иеронима, М., 32-й епископ Рима, занимал кафедру 8 месяцев (Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. B., 1956. S. 233. (Eusebius Werke; 7)). Однако в более поздних источниках содержатся ошибочные сведения. Так, в Иеронимовом мартирологе искаженные записи с упоминанием М. помещены под 4, 6 и 7 окт. (MartHieron. Comment. P. 540–544). В т. н. Индекс-каталоге (V в.) и других перечнях Римских епископов говорится, что М. занимал кафедру 2 года и более (LP. T. 1. P. 19). В разных версиях Liber Pontificalis длительность понтификата М. также варьируется, но составляет не менее 2 лет (Ibid. P. 80–81, 202). Такие же данные приведены в византийских, сирийских и арабских источниках IX–X вв. (см.: Ibid. P. 34–41).

Краткий понтификат М. совпал с обострением арианских споров на Востоке в конце правления имп. Константина Великого. Незадолго до его вступления на кафедру свт. *Афанасий I Великий* был изгнан из Александрии и сослан в Треверы (ныне Трир, Германия). Когда М. занимал Папский престол, в К-поле скончался *Арий;* еп. *Маркелл* Анкирский был низложен за ересь, а К-польский архиеп. *Павел I* — за то, что вступил на кафедру без согласия своего митрополита (его должность в столице сразу же занял арианин *Евсевий* Никомидийский). Однако М. никак не отреагировал на эти события, скорее всего из-за скоропостижной кончины или потому, что он, как и его предшественник Сильвестр I, предпочитал не вмешиваться в жизнь Церкви на Востоке империи. Решением проблем, связанных с усилением арианской партии, занимался его преемник *Юлий I* (337–352).

Согласно Liber Pontificalis, М. постановил, что епископ Остии должен рукополагать Римского епископа и в знак отличия носить *паллий.* О рукоположении Римского епископа епископом Остии упоминал блж. Августин (Breviculus collationis cum Donatistis. III 16. 29 // Gesta conlationis Carthaginiensis anno 411 / Ed. S. Lancel. Turnhout, 1974. P. 294. (CCSL; 149A)). Однако о даровании Римскими понтификами паллия в

источниках упоминается не ранее нач. VI в., хотя к тому времени этот обычай, вероятно, уже существовал в Италии. За пределами Италии паллий впервые получил в 513 г. св. *Кесарий,* еп. Арелатский.

В Liber Pontificalis сообщается, что М. «построил две базилики: одну — на Ардеатинской дороге, где он почивает, другую — в городе Риме, iuxta Pallacinis». По просьбе епископа имп. Константин Великий подарил городской церкви литургические сосуды из серебра и земельные владения в окрестностях Рима. Известна надгробная надпись сер. IV в. с упоминанием Аманция (?), чтеца этой церкви (de Pallacine — ICU(y)R. N. S. T. 9. N 24861). На Римском Соборе 499 г. присутствовали пресвитеры Киприан и Абундий из «титула св. Марка». Во время раскопок, проведенных в 1947–1950 гг. А. Ферруа под ц. Сан-Марко-Эванджелиста, были обнаружены остатки 3-нефной базилики (1-я пол. IV в.?), которая сгорела в V или VI в. и впоследствии была перестроена. Папа Римский *Адриан I* (772–795) отремонтировал церковь и подарил драгоценные предметы убранства (LP. T. 1. P. 500, 507, 514). Возможно, понтифик имел в виду именно этот храм, когда он упоминал о том, что в рим. церквах сохранились фресковые и мозаичные изображения, выполненные при Сильвестре, М. и Юлии (MGH. Epist. T. 5. P. 49). Обветшавшая базилика существенно перестроена по указанию папы *Григория IV* (827–844), который ранее служил в ней пресвитером. В Liber Pontificalis сообщается о ценных дарах понтифика (LP. T. 2. P. 74–75), а также о мозаике в апсиде новой церкви, на которой изображены М., евангелист Марк и др. святые. С XV в. ц. Сан-Марко-Эванджелиста, включенная в ансамбль Палаццо Венеция, считалась храмом венецианцев, проживавших в Риме (*Krautheimer R. et al.* Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1959. Vol. 2. P. 216–247; см. также: *Cecchelli.* 1995).

Пригородная базилика на Ардеатинской дороге, над катакомбами Бальбины, была предназначена для погребения рим. христиан (coemeterium constituit). Согласно паломническим итинерариям VII–VIII вв., там находилась гробница М., к-рый в одном из текстов назван «папой и мучеником» (Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 308, 316, 327. (CCSL; 175)). По мере того как базилика ветшала, ее восстанавливали по указанию Римских пап (LP. T. 1. P. 420; T. 2. P. 147). После XI в. храм был окончательно заброшен; последнее упоминание о его развалинах относится к 1640 г. Ранее некоторые исследователи отождествляли базилику М. с небольшой полуподземной базиликой, исследованной в 1960–1961 гг. (*Spera L.* Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al Medioevo: Il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle Mura Aureliane al III miglio. R., 1999. P. 86–87). Однако в 1991 г. близ Ардеатинской дороги были обнаружены остатки крупной «циркообразной» базилики (66×28 м) с пристроенными мавзолеями. Внутреннее пространство базилики (исследована лишь часть здания) было почти полностью занято погребениями (вероятно, ок. 1,6 тыс.); в апсиде находилась сводчатая погребальная камера с мраморным саркофагом (крышка саркофага была разбита, останки погребенного отсутствовали). По многочисленным эпитафиям строительство храма датировано 30–40-ми гг. IV в. В настоящее время именно эта базилика чаще всего определяется как усыпальница М. (см.: *Fiocchi Nicolai.* 1995/1996; *Spera L.* Il paesaggio suburbano di Roma... R., 1999. P. 78–80). Кард. Цезарь *Бароний* связывал с М. стихотворную эпитафию папы *Дамаса I,* посвященную некоему Марку, но эта гипотеза не доказана (Epigrammata Damasiana / Ed. A. Ferrua. Vat., 1942. P. 200–201. N 50; см.: *Trout D.* Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry. Oxf., 2015. P. 179–180).

Согласно «Depositio martyrum», поминовение М. совершалось 7 окт. на кладбище Бальбины. Впосл. память епископа была внесена в Иеронимов мартиролог, а затем, вероятно, в мартиролог Беды, из которого она была заимствована в более поздние «исторические» мартирологи. В средневек. календарях поминовение М. указывалось под 7 окт., реже — под 6 окт. (см., напр.: *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 55, 341, 442, 471). Литургические чтения и молитвы в день памяти М. содержатся в римском лекционарии сер. VII в. и в *Григория Сакраментарии* (Sacr. Greg. T. 1. P. 281), а также в более поздних богослужебных книгах (*Jounel.* 1977). Поминовение святого указано в Римском Мартирологе под 7 окт. (MartRom. Comment. P. 439; MartRom. (Vat.). P. 528).

Сохранилось Житие М. (BHL, N 5293–5294a; фрагмент изд.: Spicilegium Romanum. R., 1840. T. 4. P. 298–300), автор которого называет себя Иоанном, кардиналом рим. ц. Сан-Марко. Текст был составлен скорее всего в XI в. (см.: ActaSS. Oct. T. 3. P. 888–889). Вероятно, самая ранняя рукопись — легендарий из аббатства *Фарфа* (Roma. Bibl. Nazionale. Farf. 32. Fol. 92r — 95r, кон. XI в.). Известна также эпитома Жития (BHL, N 5295–5295; старейшая рукопись — легендарий из мон-ря Сан-Феличе-ди-Нарко, кон. XII в.; см.: *Gaiffier B., de.* Les Légendiers de Spolète // AnBoll. 1956. T. 74. P. 313–348). Бóльшая часть сведений, изложенных в Житии, восходит к Liber Pontificalis; сообщается также, что М. до избрания на Папский престол был диаконом и прославился добродетелями. Упоминается о строительстве ц. Сан-Марко при папе Григории IV и о том, что в этом храме совершались чудеса. В Житии использована переписка М. со свт. Афанасием Александрийским, включенная в состав *Лжеисидоровых декреталий;* по просьбе Афанасия М. послал ему текст постановлений Никейского Собора, т. к. экземпляр Александрийского епископа сожгли ариане (Decretales pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni / Ed. P. Hinschius. Lpz., 1863. P. 451–454).

Возможно, в IX в. мощи М. были перенесены из разрушавшейся базилики на Ардеатинской дороге в городскую ц. Сан-Марко (см.: *Novembri.* 2004. P. 6–8). Однако при папе *Григории VII* (1073–1085) было обнаружено захоронение, идентифицированное как могила М. Об этом сообщается в сказании о перенесении мощей святого (BHL, N 5296; изд.: ActaSS. Oct. T. 3. P. 898–903), к-рое сохранилось в рукописи XII в. (Vat. lat. 1196. Fol. 152r — 156v). Некие люди, искавшие на заброшенных рим. кладбищах и в катакомбах мощи святых, обрели могилу М., опознанную благодаря надгробной надписи. Они предложили каноникам ц. Сан-Марко выкупить у них святыню, но те отказались, т. к. мощи М. уже хранились в церкви. Тогда обретенные мощи были проданы слугам некой благородной немки, жены итальянского аристократа Теобальда, к-рые прибыли в Рим в поисках реликвий. Дама построила

для хранения святыни ц. во имя М. близ замка св. Сильвестра. Узнав об этом, рим. каноники пожалели, что не выкупили мощи, и потребовали отдать им святыню, но получили отказ. После кончины владелицы замка ее сыновья восстали против папы *Пасхалия II* (1099–1118); за это их замок был разрушен, а мощи М. перенесли в замок Юлиан и поместили в приходской ц. св. Вита (quae Ad Pinum dicitur), к-рую освятил епископ Веллетри. После избрания папы *Евгения III* (1145–1153) римляне́ подняли мятеж против понтифика, и тому пришлось бежать из города. Местная знать поддержала папу Римского; в ходе военных действий горожане сожгли замок Юлиан. Среди них были прихожане рим. ц. Сан-Марко, к-рые тайно завладели мощами М. и 15 мая перенесли их в свой храм. Далее в сказании описываются случаи исцеления от мощей. Святыня хранилась в главном алтаре ц. Сан-Марко; в 1948 г. при вскрытии алтаря были обнаружены кипарисовый ковчег с мощами мучеников и отдельно — мощи М., вместе с к-рыми находилась мраморная табличка с надписью XII в.

Мощи М. почитались также в базилике Сан-Лоренцо во Флоренции. Согласно речи каноника Франческо ди Кастильоне «Похвала церкви св. Лаврентия», произнесенной 19 марта 1465 г. (BHL, N 5297), святыню поместили в храме его основатели, святые Амвросий Медиоланский и *Зиновий* Флорентийский, к-рые якобы получили ее от папы Дамаса. В речи упоминается о том, что в 1444 г. мощи М. и др. святых были обнаружены при разборке одного из алтарей. Самое раннее свидетельство почитания М. в базилике Сан-Лоренцо относится к XI–XII вв.: в легендарий, к-рый происходит из этого храма, включены Житие М., его послание Афанасию Александрийскому и гимн святому (Laur. Plut. 27. 1. Fol. 130r — 137v); в более поздней приписке сообщается, что св. Амвросий поместил в этом храме мощи М., полученные им от некоего папы Римского (ActaSS. Oct. T. 3. P. 894–897; *Novembri*. 2004. P. 8–9).

Известно о мощах М., почитавшихся в Аквилейской базилике. Согласно надписи на стене храма (XIII–XIV вв.), святыню привезли из Рима кардиналы, которые присутствовали на освящении базилики 13 июля 1031 г. (ActaSS. Oct. T. 3. P. 897–898; *Novembri*. 2004. P. 9–10). Однако в др. надписи об освящении храма, расположенной в апсиде базилики и, возможно, восходящей к XI в., о мощах М. не упоминается. Мощи святого названы в описи реликвий и ценностей базилики (*Joppi V.* Inventario del tesoro della chiesa patriarcale d'Aquileia fatto tra il 1358 e il 1378 // Archivio Storico per Trieste, l'Istria e il Trentino. 1884/1886. Vol. 3. P. 61). Ковчежец с мощами М. был среди реликвариев, вывезенных в Горицию в 1753 г., после упразднения Аквилейского Патриархата. В базилике сохранился саркофаг, в котором, по преданию, покоились мощи М. (XIV в.).

Мощи М. находятся также в аббатстве Спасителя на горе Амиата (Аббадия-Сан-Сальваторе, пров. Сиена). Проприй мессы в день памяти М. содержится в монастырском миссале-бревиарии (Roma. Casanat. 1907. Fol. 251r — 252v, 2-я пол. XI — нач. XII в.). В дополнении XIII–XIV вв. к записи об освящении монастырской церкви (13 нояб. 1035) упоминается об алтаре М., расположенном в крипте, в к-ром находились мощи святого, доставленные в обитель при аббате Роланде (рубеж XII и XIII вв.) (MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 971–972). Присутствие во время торжеств 1035 г. Аквилейского патриарха Поппона и тот факт, что в алтарь М. были помещены также реликвии римских мучеников Абдона и Сеннена (мощи этих мучеников хранились в алтаре рим. ц. Сан-Марко-Эванджелиста вместе с мощами М.), возможно, свидетельствуют о том, что в 30-х гг. XI в. реликвии М. были переданы из Рима в Аквилею и в мон-рь Спасителя. В 1381 г. главу М. поместили в бюст-реликварий из позолоченной бронзы, который хранится в аббатстве. В обители также находится казула М., изготовленная скорее всего в эпоху Каролингов из расшитой шелковой ткани вост. происхождения (Иран или Византия, VIII–IX вв.; см.: La casula. 1992). После закрытия аббатства в 1782 г. при бывш. монастырской церкви возникло братство во имя М. (1795; монашеская жизнь возрождена в 1939). В 2016 г. в главном алтаре монастырской церкви были обнаружены частицы мощей святых, в т. ч. М. Святой почитается как покровитель аббатства; ежегодно в сент. проходит 3-дневное празднование в его честь.

Ист.: BHL, N 5293–5297; ActaSS. Oct. T. 3. P. 886–903; LP. T. 1. P. 9–10, 80–81, 202–204; T. 3. P. 81.

Лит.: *Kirsch J. P.* Die römischen Titelkirchen im Altertum. Paderborn, 1918. S. 87–90; *idem.* Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924. S. 105–106, 240–241; *Amman E.* Marc // DTC. T. 9. Pt. 2. Col. 1959–1960; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 131–142; *Gordini G. D.* Marco, papa // BiblSS. Vol. 8. Col. 699–700; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. Vol. 1. P. 21–22, 72, 154–156, 168; *Jounel P.* Le Culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XIIe siècle. R., 1977. P. 127, 132, 141, 152, 203, 296; La casula di San Marco papa: Sciamiti orientali alla corte carolingia / Ed. L. Dolcini. Firenze, 1992; *Paoli É.* Marc // Dictionnaire hist. de la papauté / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 1086; *Cecchelli M.* La basilica di S. Marco a piazza Venezia (Roma): Nuove scoperte e indagini // Akten des XII. intern. Kongresses für christliche Archäologie. Münster, 1995. Bd. 2. S. 640–644; *Fiocchi Nicolai V.* La nuova basilica circiforme della via Ardeatina // Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. 1995/1996. Vol. 68. P. 69–233; *Novembri V.* San Marco papa: Tra storia, leggenda e culto delle reliquie // San Marco papa: Patrono di Abbadia San Salvatore / Ed. C. Prezzolini. Montepulciano, 2004. P. 1–14.

Д. В. Зайцев, А. А. Королёв

МАРК [груз. მარკოზი], католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (1460–1466) Грузинской Православной Церкви. Его предстоятельство пришлось на период царствования в Грузии Георгия VIII (1446–1466). Известна дарственная книга, выданная царем в 1460 г. ларгвисскому эриставу Шалве (II) Квенипневели и утвержденная М., согласно которой за эриставом и его потомками были закреплены права на мон-рь *Ларгвиси* (*Хаханов*. 1898. С. 49). 1464 г. датируется грамота М., в которой он пожаловал меджинибетухуцеси (главе конюшен) Мамисе Беринасшвили села Посуи и Орота в исторической груз. пров. Шида-Картли с доходами, а также братьев Абнашвили в с. Кутала, виноградник в с. Джуари и др. (ЦГИАГ. Ф. 1448. Д. 5025; *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 282; ПГП. 1970. Т. 3. С. 210–211). В 1465 г. М. утвердил грамоту пожертвований мцхетскому кафедральному собору *Светицховели* от арагвского эристава Вамика, сына Шабура, передавшего с. Неджистави с крепостными Чабасшвили, Макарисшвили и Тевдорасшвили (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 286).

Ист.: *Хаханов А.* Экспедиции на Кавказе 1892, 1893 и 1895 гг. // МАК. 1898. Т. 7. С. 1–68.

Лит.: *Ломинадзе Б.* Из хронологии Грузии XV в. // Вопросы истории народов Кавказа. Тб., 1966. С. 279 (на груз. яз.); Маркози // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 76–77 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

МАРК (ок. 1359/60, близ г. Печ, Косово и Метохия — после 1411/12, Хвостно (Хвосно, близ совр. пос. Врела, близ г. Печ)), еп. Печский (Хвостненский); серб. агиограф и гимнограф. Биографические данные о М. ограничиваются сведениями из его сочинений. Предложенная Г. Подскальски более ранняя дата рождения М. (ок. 1336; *Podskalski.* 2000. S. 420) лишь формально соответствует времени его поставления во епископа, принятому в серб. научной литературе (*Трифуновић.* 1970. С. 307; *Кашанин.* 1975. С. 323; *Богдановић.* 1980. С. 203 и др.). Отец М. учился у старца Авраамия, затем женился, стал священником, имел 5 сыновей (все они потом служили священниками), в конце жизни принял монашество с именем Герасим, построил ц. вмч. Георгия Победоносца и умер в 1392 г. Мать М., постригшаяся в монашество с именем Евфимия, жила при этой же церкви. М. был младшим сыном в семье. В 17 лет его постриг в монахи патриарх Сербский свт. *Ефрем.* После ухода Ефрема с Патриаршего престола (ок. 1380) М. поселился вместе с ним в мон-ре св. Архангелов близ Призрена, затем сопровождал его при возвращении на Патриарший престол (1389). Ок. 1390 г. М. был рукоположен во священника и поставлен епископом Печским; его кафедра находилась в Хвостно. Ок. 1411 г. М. окончил строительство ц. вмч. Георгия Победоносца в Ждрелнике (совр. с. Левоша близ г. Печ, Косово и Метохия), где и был погребен. В память о нем храм получил название «Маркова церковь» (в наст. время разрушен).

М. является автором Жития патриарха Ефрема и службы ему, службы архиеп. Сербскому свт. Никодиму, храмоздательной грамоты и автобиографии. Житие учителя он написал в 1-й год после смерти патриарха. По типу оно представляет расширенный вариант синаксарного проложного Жития, читаемого во время службы после 6-й песни канона. В тематическом отношении текст является редким для средневек. серб. литературы иноческим Житием (хотя Ефрем был главой Церкви). В этом смысле М.— продолжатель традиции иером. *Феодосия Хиландарца,* написавшего Житие пустынника прп. Петра Коришского. В тексте ярко проявилось отношение автора к своему учителю. Главное внимание автор уделил величию исихастских подвигов преподобного, а сообщать о современных ему трагических событиях серб. истории (о битве на Косовом поле, гибели св. кн. *Лазаря* и порабощении Сербии османами) он не считал нужным. Все это выделяет творение М. из круга современных ему произведений. Житие является ярким проявлением традиций исихазма в серб. лит-ре рубежа XIV и XV вв.

Подобным образом (с учетом жанровых особенностей) решена и Служба патриарху Ефрему с каноном гласа 4, написанная, по-видимому, вслед за Житием. Авторство М. установлено по указанию в заглавии канона: «творение Марка смереного епископа». В созданной М. позднее (в 1-е или нач. 2-го десятилетия XV в.) службе архиеп. Никодиму с каноном гласа 1 архиерей прославляется как достойный преемник свт. *Саввы I,* архиеп. Сербского, и приверженец исихазма (*Трифуновић.* 1970. С. 309). Канон имеет в заглавии указание на акростих («С дрзновением пою великаго святителя Никодима»), к-рый, однако, не читается по начальным буквам тропарей (по размерам он рассчитан на 3 тропаря и богородичен в каждой песни): возможно, это отражает практику помещения перевода греч. акростихов в слав. служебных Минеях по Иерусалимскому уставу. При написании службы М. использовал ряд стихир из службы архиеп. Арсению Сербскому, написанной архиеп. *Даниилом II* (Там же).

Перу М. принадлежат 2 нестандартных для сербской средневек. книжности кратких текста: рассказ о своей семье и храмозданная грамота-завещание, данная ц. вмч. Георгия Победоносца в Ждрелнике (16 июля 1411). Грамота содержит пространную молитвенную преамбулу, сведения о родственниках М. (брате попе Феоктисте и племяннике дьяке Богдане) и перечень земельных пожалований (виноградников) храму с указанием лиц, у к-рых они были куплены (*Стојановић.* 1923). Заключает текст моление-заклятие о неотчуждении этого имущества у церкви в будущем. Как образец епископской грамоты текст представляет исключительную редкость. Местонахождение оригиналов обоих произведений в наст. время неизвестно, их тексты были опубликованы в 1-й четв. XX в.

Помимо литературной деятельности М. занимался книгописанием: в 1398–1399 гг. он переписал Минею служебную или праздничную на май—авг., в которую позднее были вклеены рассказ о семье и грамота (*Кашанин.* 1975. С. 330). Местонахождение кодекса неизвестно, в 30-х гг. XX в. он хранился в б-ке Печского Патриархата.

М. не был канонизирован, сведения о его почитании и живописных изображениях отсутствуют.

Соч.: *Стојановић.* Записи. Књ. 4. С. 22–24. № 6112; *Вуксан Д.* Еп. Марко: Непознати биограф XIV в. // Ловћенски одјек. Цетиње, 1925. Књ. 1. Бр. 2/3. С. 81–96; *Трифуновић Ђ.* Житије св. патр. Јефрема од еп. Марка // Анали Филолошког фак-та / Београдски ун-т. 1967. Књ. 7. С. 67–74; Србљак: Службе. Канони. Акатисти. Београд, 1970. Књ. 2. С. 201–280; *Богдановић Д.* Шест писаца XIV в.: Григорије Рашки, Јаков Серски, Силуан, Непознати Светогорац, Монах Јефрем, Марко Пећки. Београд, 1986. С. 41–58.

Лит.: *Радојичић Ђ. Сп.* Еп. Марко // Југословенски историјски часопис. Љубљана, 1939. Књ. 5. С. 201–212; *он же.* Стари српски књижевници, XIV–XVII в. Београд, 1942. С. 89–104; *он же.* Ко је писац и када је састављена служба архиеп. Никодиму? // Јужнословенски филолог. Београд, 1949/1950. Књ. 18. С. 197–204; *он же.* Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у турско доба. Нови Сад. 1967. С. 100–102; *Павловић Л.* Култови лица код Срба и Македонаца: (Ист.-етногр. расправа). Смедерево, 1965. С. 97–98, 126–128; *Трифуновић Ђ.* Белешке о делима у Србљаку // О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 307–312; *Кашанин М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975. С. 323–332; *Пурковић М. А.* Српски патријарси Средњега века. Диселдорф, 1976. С. 103–109; *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 203–204; *он же.* Марко Пећки, српски писац с почетка XV в. // Pontes slavici: FS St. Hafner zum 70 Geburtstag. Graz, 1986. S. 45–57; *Матеич П.* Българският химнописец Ефрем от XIV в.: Дело и значение. София, 1982. С. 31–32; *Милеуснић С.* Свети Срби. Крагујевац, 1989. С. 92–94, 117–119; *Podskalski G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. S. 420–422, 465–467.

А. А. Турилов

МАРК [греч. Μάρκος], митр. Коринфский, визант. мелург периода *калофонического пения,* писец. Время его жизни, по косвенным данным, можно отнести к нач.— 3-й четв. XV в. Ученик доместика Феодора Катакалона (см. ремарки к их песнопениям в ркп. Ath. Iver. 973.

Fol. 149, 149v, нач. XV в.). До занятия епископской кафедры М. был иеромонахом в мон-ре Ксанфопулов, о чем свидетельствуют надписания его песнопений в рукописях: «Другой троичен иже во иеромонахах господина Марка из монастыря святых Ксанфопулов» (Ath. Iver. 972. Fol. 231–231v, 1-я пол. XV в.); «Парекволи честнейшего во иеромонахах господина Марка из монастыря святых Ксанфопулов» (Ath. Cutl. 445. Fol. 80v, 1536 г.); «Другая «Слава...» [из песнопения «Блажен муж»]... произведение древнее и необычное, позднее же украшенное честнейшим кир Марком Евгеником из монастыря преподобнейших Ксанфопулов...» (Ath. Iver. 949. Fol. 20, кон. XVII — нач. XVIII в.). По данным Д. *Кономоса,* Коринфскую кафедру он занимал приблизительно между 1454 и 1466 гг. (*Conomos.* 1985. P. 80). В певч. рукописях самые ранние упоминания М. с указанием этого сана появляются с сер. XV в. (напр.: «Третья стопа [ποὺς], сочиненная священнейшим митрополитом Коринфа кир Марком...» (Ath. Iver. 975. Fol. 304, сер. XV в.), «Из монастыря Ксанфопулов господина Марка, митрополита Коринфа», «Марка, митрополита Коринфа» (Ath. Dionys. 570. Fol. 194, 197, кон. XV в.)).

Сохранился автограф М.— Матиматарий Ath. Vatop. 1527 с колофоном: «Иеромонаха из [монастыря] Ксанфопулов Марка» — и датой окончания работы над рукописью — 1 сент. 1434 г. Кроме того, в источниках утверждается, что М. жил ранее *Мануила Хрисафа* (ок. 1439 — ок. 1469): «[сочинение] Паламы, украшено кир Марком, митрополитом Коринфа, а затем [Мануилом] Хрисафом, глас 2 плагальный [6-й]: «Владыка, не остави нас сирых»» (Ath. Iver. 1205. Fol. 376, сер. XVII в. (см.: *Στάθης.* 1977. Σ. 106); Ath. Dionys. 569. Fol. 364v, 1685 г.),— вероятно, творчество этих мелургов разделял небольшой промежуток времени.

В автографе Мануила Хрисафа сер. XV в. М. назван доместиком (Ath. Iver. 975. Fol. 431: «...анаподизм из той же стихиры, доместика Евгеника...»), а иером. *Косма Македонец* в автографе 1670 г. называет его учителем (Ath. Iver. 991. Fol. 236v: «Другая стихира... сочиненная господами Марком и Гавриилом, иеромонахами и учителями монастыря Ксанфопулов»).

Среди произведений М. примечательны 2 херувимские, краткий анализ которых выполнил К. Карангунис (*Καραγκούνης.* 2003). Первая, сходная по стилю с произведениями учителя М. Феодора Катакалона,— «Яко да царя» на 2-й плагальный глас, после *кратимы* (напр.: Ath. Cutl. 445. Fol. 80v — 81v, 1536 г.; Ath. Pantel. 901. Fol. 26–30v, 1734 г.; Ath. Vatop. 1277. Fol. 360–369v, 1780 г., и др.) с указанием «парекволи для херувимской Агафона Кориниса» (Athen. Bibl. Nat. 900. Fol. 61–66, 1682 г.; Lesb. Leim. 238. Fol. 269–270, ок. 1700 г.; S. Sepulcri. 403. Fol. 133v — 137v, 1771 г.; Ath. Vatop. 1281. Fol. 241v — 242v, XVIII в.; Ath. Laur. 1475. Fol. 281–298, XVIII в.). М. включил в херувимскую *Агафона Кориниса* 2-го плагального гласа пространное дополнение, к-рое во мн. случаях не имеет гласового указания или относится к 1-му плагальному (5-му) гласу (напр.: Athen. Bibl. Nat. 2406. Fol. 245–246, 1453 г. (с характеристикой γιαραμάς); Ath. Doch. 337. Fol. 174–178, 1764 г. (с характеристикой οργανικόν ὅλον)) или к 4-му плагальному (8-му) гласу (Ath. Pantokr. 214, 1433 г.; Athen. Bibl. Nat. 2837. Fol. 160–161v, 1457 г., и др.). Такие разночтения в атрибуции гласа связаны с особенностью мелоса этого дополнения, почти полностью распетого в диатоническом интервальном роде и только в заключительных фразах на «Аллилуия» возвращающегося в краску твердого хроматического рода 2-го плагального гласа (*Καραγκούνης.* 2003. Σ. 239). Известен «экзегезис» этой композиции в нотации *Нового метода,* сделанный хартофилаксом *Хурмузием* (S. Sepulcri. 705. Fol. 34–35, 1829 г.).

Др. херувимская М., 4-го плагального гласа, в рукописной традиции была более распространена на протяжении неск. столетий (напр.: Ath. Laur. 635. Fol. 109v — 110, 1436 г.; 594. Fol. 323v — 324v, 1733 г.; 1024. Fol. 287v — 290, 1788 г.; Athen. Bibl. Nat. 899. Fol. 120v — 122; 2401. Fol. 208–208v, обе — XV в.; 900. Fol. 66–75, 1682 г.; 489. Fol. 22v — 229v, 1741 г.; РНБ. Греч. № 130. Л. 322, нач. XVIII в.; Ath. Doch. 337. Fol. 183v — 187v; Ath. Vatop. 1436. Fol. 176v — 180v, 1771 г.). В источниках эта херувимская часто представлена без особых характеристик или указаний. Ее авторство не подвергается сомнению. Вероятно, эта пространная херувимская предназначалась для исполнения на богослужении в мон-ре Ксанфопулов. Известен ее «экзегезис» в автографе Хурмузия (S. Sepulcri. 710. Fol. 262v — 266v); впосл. она была включена в муз. сборник Агафангела Кириазидиса (*Κυριαζίδης Α.* Ἓν ἄνθος τῆς καθ' ἡμας ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Κωνσταντινούπολις, 1896. Σ. 300–310). По мелодическому стилю она соответствует традиции своего времени (см. подробное описание стиля и композиции: *Καραγκούνης.* 2003. Σ. 240–241).

Интересно также упомянутое выше песнопение М. «Слава, и ныне» 4-го плагального гласа, завершающее 3-ю статию песнопения «Блажен муж» (распространено во мн. рукописях, преимущественно поздних: Lesb. Leim 459. Fol. 48v — 49, ок. 1700 г.; Sinait. gr. 1299. Fol. 53, 1715 г., и др.; в отечественных фондах: РНБ. Греч. № 130. Л. 35, нач. XVIII в. («...древнее и необычное, украшенное же кир Марком Евгеником из монастыря Ксанфопулов»); № 132. Л. 69, посл. треть XVIII в. («...впоследствии же украшено честнейшим кир Марком Евгеником из монастыря Ксанфопулов...»)). Существует перевод этого песнопения в нотацию Нового метода, сделанный Хурмузием (S. Sepulcri. 703. Fol. 200v—205, 1818 г.).

Среди др. жанров в творчестве М. преобладают причастны, гл. обр. воскресные: на 2-й глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 273v—274; РНБ. Греч. № 130. Л. 349), на 3-й глас (Lesb. Leim. 459. Fol. 276v — 277; РНБ. Греч. № 130. Л. 366 об.; БАН. РАИК. № 42. Л. 456 об., сер. XVIII в.), на 4-й глас (Lesb. Leim. 238. Fol. 306–307; Sinait. gr. 1299. Л. 284; БАН. РАИК. № 42. Л. 464 (с указанием οργανικόν); РНБ. Греч. № 132. Л. 366 об.), на 2-й плагальный глас (Lesb. Leim. 238. Fol. 316v), на глас βαρύς (7-й) (БАН. РАИК. № 154. Л. 224, 1430 г.; Ath. Cutl. 436. Fol. 135, XVI в.; 406. Fol. 321, 1-я пол. XVIII в.; Lesb. Leim. 273. Fol. 80v — 81, 1-я пол. XVI в.; Ath. Simon. Petr. 1. Fol. 116, нач. XVII в.; Cpolit. Bibl. Patr. K. Ananiadou. 6. Fol. 82–82v, 273v, 1680 г; РНБ. Греч. № 711. Л. 234 об., посл. 10-летие XVIII в.) и на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 224 об.; Lesb. Leim. 459. Fol. 299v — 300). Все перечисленные причастны переведены в нотацию Нового метода (S. Sepulcri. 705. Fol. 91v — 92, 109–109v, 129v — 130, 136v — 137, 144v — 145, 1819 г.).

М. также принадлежит ряд причастнов годового круга: «Чашу спасения прииму» на 4-й глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 214 об.; РНБ. Греч. № 126. Л. 119 об., 2-я пол. XV в. (с указанием οργανικόν), «Вкусите и видите» на глас 1-й τετράφωνος (РНБ. Греч. № 237. Л. 432, посл. четв. XVII в.; № 132. Л. 448 об.; Lesb. Leim 459. Fol. 334v, ок. 1700 г.; Sinait. gr. 1299. Fol. 338, 1715 г.; в нотации Нового метода — S. Sepulcri. 705. Fol. 219–220), «Дух Твой благий» на гласы 1-й (Lesb. Leim. 8. Fol. 207, кон. XVIII в.) и βαρύς (РНБ. Греч. № 237. Л. 385, посл. четв. XVII в.; № 130. Л. 241; Lesb. Leim 459. Fol. 327v — 328), «Тело Христово» (Ath. Cutl. 456. Fol. 119).

М. распел ряд праздничных матим (калофонических стихир): «Послал еси нам, Христе Боже, Духа Святаго» (Ἀπέστειλας ἡμῖν Χριστὲ ὁ Θεός τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; *анаграмматизм* стихиры на Вознесение Господне «Восприемлему Тебе, Христе») на 4-й глас (Ath. Iver. 975. Fol. 431–432 — с указанием *«анаподизм»* (термин, к-рый мог употребляться в качестве синонима «анаграмматизма»); РНБ. Греч. № 126. Л. 274, 2-я пол. XV в.; Sinait. gr. 1251. Fol. 427v — 428v, 2-я пол. XV в.; Lesb. Leim. 258. Fol. 353v — 357, 1527 г.), «Славлю Отца и Сына силу» (троичен, воскресная стихира) 3-го гласа (Lesb. Leim. 282. Fol. 117–118, 1-я пол. XVI в.) и на 4-й плагальный глас (Ath. Iver. 972. Fol. 231v — 232v), «Петра и Павла согласно похвалим» (Πέτρον καὶ Παῦλον συμφώνως ἀνευφημήσωμεν) на глас νενανώ (Sinait. gr. 1251. Fol. 350v — 341v; Lesb. Leim. 282. Fol. 116–118v), «Ученицы Твои, Слове» (Οἱ μαθηταί σου Λόγε; на Преображение Господне) на 2-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 297; Ath. Iver. 975. Fol. 304–305; РНБ. Греч. № 126. Л. 396 об.; Sinait. gr. 1251. Fol. 258–259), «Песненный лик» (Ἀσματικὴν χορείαν; всем святым) на 4-й плагальный глас (БАН. РАИК. № 154. Л. 358; Ath. Iver. 975. Fol. 452v — 453v), «Троицу Единосущную воспоем» (Τριάδα ὁμοούσιον ὑμνολογήσωμεν) на 2-й глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 486), «Без семени от Божественного Духа» (богородичен) 3-го гласа (РНБ. Греч. № 126. Л. 529–531; Ath. Dionys. 570. Fol. 188v — 190v; Ath. Iver. 1000. Fol. 141v, 2-я пол. XVI в.), парекволи «Достойно прославляет» (Ἄξιως ψάλλεται) на 2-й глас (Sinait. gr. 1312. Fol. 128–129, 2-я пол. XV в.). М. является автором пространных распевов догматиков «В Чермнем мори» 1-го плагального гласа и «Кто Тебе не ублажит» 2-го плагального гласа (РНБ. Греч. № 126. Л. 534, 537 об.). Известно также его песнопение в жанре кратимы с обозначением «глас 4, οργανικόν» (Lesb. Leim. 245. Fol. 148–149v, 1649.; в нотации Нового метода: S. Sepulcri. 710. Fol. 262v—266v).

В рукописной традиции М. часто ошибочно отождествляли со свт. *Марком Евгеником,* митр. Эфесским (см.: Ο Μέγας Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας / Εκδ. Μ. Λάγγη. Αθήνα, 1980. Σ. 470–479; *Αναστασίου Ι. Ε.* Εκκλησιαστική ιστορία. Θεσ., 1981. Τ. 2. Σ. 92–93). Г. *Статис* поставил проблему идентификации различных мелургов, носивших имя Марк (*Στάθης.* 1977. Σ. 108–109). Ученые не пришли к единому мнению, действительно ли М. имел прозвище Евгеник, или оно применялось к нему впоследствии по ошибке. Тем не менее одно из песнопений, традиционно атрибутируемых М.,— матима «Послал еси нам, Христе Боже...» — уже в рукописи диак. Георгия Галатакиса, выполненной в 1443 г., т. е. в период, когда М. еще не был митрополитом Коринфским, надписано как произведение Евгеника (Ath. Cutl. 456. Fol. 192v; такое же надписание присутствует и в других относительно ранних источниках: РНБ. Греч. № 126. Л. 474; Lesb. Leim. 258. Fol. 353v — 357). Добавление к имени М. прозвища Евгеник могло привести к смешению М. с Марком Эфесским, что отразилось в работе Г. *Пападопулоса:* «Среди древних и новейших учителей херувимские писали кроме Дамаскина... Марк Эфесский Евгеник» (*Παπαδόπουλος Γ.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθῆναι, 1890. Σ. 220. Ὑποσημ. 801).

Е. В. *Герцман* предположил, что существовало 2 мелурга — некий Марк Евгеник и М. (по этой причине во 2-м томе описания греч. муз. рукописей из хранилищ С.-Петербурга он разделяет группы песнопений между этими авторами — *Герцман.* 1999. Т. 2. С. 501–502). В частности, он обосновывает свою гипотезу следующими фактами. В рукописи XV в. Ath. Dionys. 570 присутствуют песнопения с несколько различающимися указаниями на авторство, напр.: «Коринфского господина Марка» (Fol. 188v), «из монастыря Ксанфопулов господина Марка, митрополита Коринфского» (Fol. 194), «Марка, митрополита Коринфского» (Fol. 197). Кроме того, в алфавитном каталоге мелургов *Кирилла Мармаринского* (XVIII в.; напр.: БАН. РАИК. № 63. Л. 20, кон. XVIII в.) указаны 2 мелурга — Марк Евгеник и Марк Коринфский. Герцман сгруппировал песнопения, приписываемые «разным» Маркам, и предположил, что «рубрики в рукописях вполне четко дифференцируют наследие двух Марков» (*Герцман.* 1999. Вып. 5. С. 108). Этот ученый полагает, что в поздних источниках произошло смешение имен 2 мелургов (Там же. С. 113). Однако этому мнению противоречат следующие факты: нек-рые песнопения в одних списках атрибутируются М., а в других — Марку Евгенику; Марк Евгеник называется насельником мон-ря Ксанфопулов (напр.: Lesb. Leim 459. Fol. 48v — 49); оба имени могут соединяться в одной рубрике, напр.: «Почтеннейшего господина Марка Евгеника из монастыря святейших Ксанфопулов, а позже архиерея Коринфа» (Ath. Cutl. 406. Fol. 321; см. также: Ath. Doch. 337. Fol. 207). Д. Балагеоргос и Ф. Критику в каталоге певческих рукописей Синайского монастыря разделили Марка Евгеника, Марка, митр. Коринфского, и Марка из монастыя Ксанфопулов (*Μπαλαγεώργος, Κρητικού.* 2008. Σ. 645). Пока не проведено аналитическое исследование всех сочинений, приписываемых М., подобные расхождения в идентификации этого мелурга неизбежны.

Лит.: *Στάθης.* Χειρόγραφα. Τ. 1–3 (по указ.); *idem.* Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιίᾳ καὶ ἔκδοσις τῶν κειμένων εἰς ἓν Corpus. Ἀθῆναι, 1977; *idem.* Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα. Σ. 119–120; *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 337–338; *Conomos D. E.* The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985. (DOS; 21); *Герцман Е. В.* Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб., 1996. Т. 1. С. 636–637; 1999. Т. 2. С. 501–502; *он же.* Один Марк или два? // Рукописные памятники / РНБ. СПб., 1999. Вып. 5: Из истории муз. культуры. С. 97–118; *Μπαλαγεώργος Δ. Κ.* Η ψαλτική παράδοση των ακολουθίων του βυζαντινού κοσμικού τυπικού. Αθήνα, 2001. Σ. 196–199; *Καραγκούνης Κ. Χ.* Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλος τῶν χερουβικῶν τῆς Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς μελοποιΐας. Ἀθῆναι, 2003. Σ. 237–241; *Μπαλαγεώργος Δ. Κ., Κρητικού Φ.* Τα χειρόγραφα βυζαντινής μουσικής: Σινά. Αθήνα, 2008.

И. В. Старикова

МАРК (кон. XIII — сер. XIV в.), ученик прп. *Григория Синаита,* исихаст.

Источники. Жизнь М. известна благодаря Житию прп. Григория Синаита, составленному учеником последнего, св. *Каллистом I* (впосл. патриарх) (PLP, N 10478; ИАБ. 6. № 1577–1596), сторонником учения свт. *Григория Паламы.* Первое издание греч. текста Жития по рукописи 281 Московской Синодальной б-ки (ныне ГИМ): *Помяловский.* 1894. Рус. перевод этого текста: *Соколов.* 1904. Первое издание древнего слав. перевода (по ненадежной ркп. 1488 из собрания СПбДА, ныне РНБ, Соф.): *Сырку.* 1909 (ценная рец. А. И. *Яцимирского,* включающая разночтения по слав. ркп. 172 Моск. Синод. б-ки (ныне 923): ВВ. 1908. Т. 15. С. 300–331). Новейшее издание слав. перевода по рукописи Зограф. 214 см.: *Δεληκάρη.* 2004. (Σ. 226–259), где переиздан также греч. текст (Σ. 312–348) по лучшей, нежели в публикации И. В. Помяловского, рукописи (Laur. I 117) с использованием для заполнения небольшой лакуны в начале издания Помяловского и с внесением в весь текст ряда конъектур по слав. переводу. Это последнее издание греч. текста несомненно лучшее, поэтому в дальнейшем ссылки даются именно на него.

Жизнь. М., как и прп. Григорий Синаит, был выходцем из Клазомен в М. Азии. Вначале он переселился в Фессалонику, где и был пострижен в монахи в мон-ре Перивлепты, затем (после 1312?) — на Св. Гору, где подвизался в Великой Лавре (ок. 1312–1326) либо в скиту Магула. Ок. 1313/14 г. (эта дата высчитывается путем вычитания 28 лет от года разлуки М. и Каллиста, происшедшей ок. 1341) он становится учеником прп. Григория Синаита и ближайшим другом Каллиста, с к-рым М. пребывал неразлучно в течение 28 лет (*Δεληκάρη.* 2004. Σ. 329 (греч.), 241 (слав.)). После 1326 г. из-за нашествий турок на Св. Гору М. покидает Афон вместе с Григорием и Каллистом и перебирается в Фессалонику, а оттуда из-за невозможности вести уединенный образ жизни Григорий и Каллист — по-видимому, вместе с М. (это следует из свидетельства Каллиста, что он не разлучался с М. в течение 28 лет) — удаляются на Хиос. Вероятно, М. повсюду следовал за своим учителем, а потому переехал затем и в К-поль на полгода в обитель Пречистой Богородицы. В 1330 г. М. вновь отправился на Афон, готовя встречу прп. Григория Синаита с прп. *Максимом Кавсокаливитом,* что было непросто из-за строго отшельнической жизни последнего. По-видимому, упоминаемый в Житии Максима Кавсокаливита, написанном Феофаном, некий Марк Простец (ἁπλοῦς) — то же лицо, что и ученик прп. Григория Синаита. После встречи прп. Григория с Максимом Кавсокаливитом М. и Каллист остались на Афоне (видимо, в скиту Магула, как следует из подписей «Святогорского томоса»), тогда как прп. Григорий Синаит переселился после 1331 г. в Парорию.

В 1340 г. М. подписывает «Святогорский томос» (ИАБ. 6. № 964–967) со следующей формулировкой: «Наименьший монах Марк, [ученик?] Синаита» (Ὁ ἐν μοναχοῖς ἐλάχιστος Μᾶρκος ὁ τοῦ Σιναΐτου) (ГПС. 2. Σ. 578). До него документ подписывает иером. Исаия (PLP, N 6723) («старец из скита Магула и во иеромонахах наименьший Исаия, думая то же самое, подписал» — ГПС. 2. Σ. 577), а после него — «наименьший в скиту Магула и во иеромонахах Каллист». Можно предположить, что в момент подписания томоса М. находился еще в скиту Магула. Это же подтверждает чтение ряда рукописей, добавляющих к эпитету М. слова «из того же [скита Магула]» (Ibid. Σ. 578, аппарат к с. 576–578).

Остается дебатируемым вопрос, какой именно Марк последовал за свт. Григорием Паламой в К-поль в 1341 г. (Λόγος εἰς ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν, 57 // *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου* Ἁγιολογικὰ ἔργα. Α΄. Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι / Ὑπὸ Δ. Γ. Τσάμη. Θεσ., 1985. Σ. 489. 14–17. (Θεσ. Βυζ. συγγραφεῖς; 4). См. также с. 362, примеч. 165 и с. 489, примеч. 228). Согласно PLP, N 17086, где повторена гипотеза Д. Стьернона, это был *Марк Горбун.* А. Д. Панайоту (*Παναγιώτου Ἀ. Δ.* Ἡσυχαστικά, Α΄. Ἀθήνα, 2006. Σ. 16. (Βυζαντινὴ Γραμματεία; 3)) считает вполне вероятной идентификацию PLP. Однако известно, что Марк Горбун оставался в Фессалонике гораздо дольше и бежал оттуда на Хиос. С. Апостолопулу полагает, что спутником Григория Паламы был Марк Влатид (PLP, N 2819), брат Дорофея Влатида, и это мнение представляется более правильным. Отождествление же спутника свт. Григория с М., учеником прп. Григория Синаита, весьма сомнительно. Как следует из Слова VI 4 Иосифа Калофета (*Ἰωσὴφ Καλοθέτου* Συγγράμματα / Εἰσαγωγή — κείμενο — μετάφρασις — σχόλια ὑπὸ *Δ. Γ. Τσάμη.* Θεσ., 1980. Σ. 238. 73–75. (Θεσ. Βυζ. συγγραφεῖς; 1)), Палама вместе со спутниками двинулся из Фессалоники в К-поль зимой 1341 г. Каллист нигде не говорит о путешествии своем или М. в Фессалонику незадолго до их разлуки, и, кроме того, М. не мог предпринимать к.-л. путешествия сразу же после внезапной болезни.

Приблизительно после 1341 г.— по сообщению свт. Каллиста, вслед. болезни (*Δεληκάρη.* 2004. Σ. 329 (греч.), 241 (слав.)) — М. пришлось переселиться в Великую Лавру, где он и остался по уговорам братии, увидевшей, как повествует Каллист, высокие духовные дарования монаха, тогда как Каллист покинул Лавру.

В Житии Григория Синаита (Ibid. Σ. 328 (греч.), 240 (слав.)) имеются следующие слова: «...который [Марк] и вплоть до сего дня, достигши к тому же глубокой старости, желает делать то же самое с величайшей радостью, никоим образом и ничто не принимая в расчет для отсрочки и промедления, но охотно исполняет служение и пекаря и повара...» Поскольку Каллист пишет, что после разлуки друзья духовно всегда были вместе, и никогда не говорит о М. в прошедшем времени, можно сделать вывод, что в момент составления Жития Григория Синаита Каллист, будучи патриархом, имел все необходимые сведения о М. Поскольку Житие было написано в К-поле в первое Патриаршество Каллиста (после 10 июня 1350 и до нояб. 1353) или в начале второго Патриаршества (в 1355) (*Γόνης Δ. Β.* Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α΄. Ἀθῆναι, 1980. Σ. 57), оказывается, что М. приблизительно в сер. 50-х гг. XIV в. жил в преклонном возрасте в Великой Лавре.

Просопографические проблемы. В диссертации, посвященной свт. Григорию Паламе, протопр. Иоанн Мейендорф отождествил М., ученика Григория Синаита (Марка-исихаста), с Марком Горбуном (*Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959. P. 63, 75, 78; Ind., p. 420. (Patristica sorbonensia; 3).

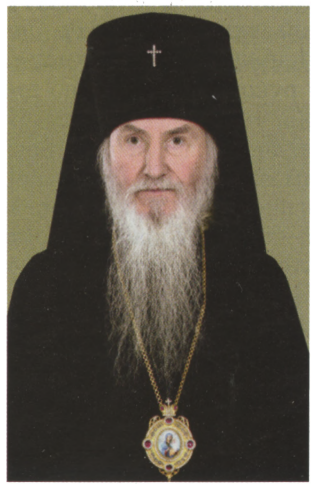
Ср. рус. пер. (с опущением важных приложений с описанием рукописей и с др. именным указателем с иными, нежели у Мейендорфа, отождествлениями): *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введ. в изуч. / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 100. (Subs. Byzantinorossica; 2)). А. Константинидис Хироу считает это отождествление лишь предположительным («only tentative» — Letters of Gregory Akindynos / Greek text and English transl. by A. Constantinides Hero. Wash., 1983. P. 368. (CFHB; 21. Dumbarton Oaks Texts; 7)), поскольку свт. Каллист ничего не пишет ни о внешнем уродстве М., ни о его паламитской деятельности. При этом Константинидис Хироу делает оговорку, что Каллист упоминает болезнь М., но ученая не обращает внимания на пассаж Каллиста в конце повествования о М. с критикой акиндинистов. Панайоту принимает это отождествление без к.-л. доказательств. Напротив, А. Риго высказывается довольно категорично: отождествление Марка-исихаста, ученика прп. Григория Синаита, с др. Марками либо основано на бездоказательных гипотезах, либо вытекает из смешения разных лиц с именем Марк, связанных в те или иные периоды с Великой Лаврой (*Rigo A.* Gregorio il Sinaita // TByz. Vol. 2. P. 68–69. Not. 219; *Idem.* Questions et réponses sur la controverse palamite: Un texte inédit d'origine athonite et son auteur véritable (Marc Kyrtos) // Theologica Minora: The Minor Genres of Byzantine Theol. Literature / Ed. A. Rigo. Turnhout, 2013. P. 126–151, здесь: 150. (Stud. in Byzantine History and Civilization; 8)).

Тем не менее, несмотря на критику Риго, изложенные выше факты делают гипотезу протопр. И. Мейендорфа весьма правдоподобной: а) М. был ближайшим другом ревностного паламита — Каллиста; б) М. подписал «Святогорский томос»; в) в конце главы из Жития Григория Синаита, посвященной М., Каллист отказывается от дальнейшего перечисления добродетелей М.— по-видимому, лицезрения им Фаворского света — из-за опасений перед насмешками акиндинистов. Похоже, Каллист, хотя и косвенно, намекает на связь М. с паламитскими спорами; г) упоминание Каллиста о болезни М. (правда, без уточнения, какой именно) и сведения о недуге Марка Горбуна, причем интервал между двумя сообщениями составляет лишь 2–3 года; д) пребывание Марка Горбуна в Фессалонике и на Хиосе в 1343 г. хорошо соответствует маршруту прп. Григория Синаита в 1326 г., которого, вероятно, сопровождал тогда М. Слова же Каллиста о необычайном смирении М., равно как и прозвище Простец, вряд ли могут служить решающими аргументами против отождествления М. и Марка Горбуна.

Лит.: *Помяловский И. В.* Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. СПб., 1894. (ЗИФФ; 35); *Соколов И. [И.], ред.* Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита: пер. с греч. (по изд. списку XVI в.) с предисл. и примеч. М., 1904; *Сырку П. А., ред.* Житие прп. Григория Синаита, сост. Константинопольским патриархом Каллистом: Текст слав. перевода Жития по рукописи XVI в. и ист.-археол. введ. СПб., 1909. (ПДПИ; 272); *Δεληκάρη Ἀ.* Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης. Ἡ δράση καὶ ἡ συμβολὴ του στὴ διάδοση τοῦ ἡσυχασμοῦ στὰ Βαλκάνια. Ἡ Σλαβικὴ μετάφραση τοῦ Βίου του κατὰ τὸ ἀρχαιότερο χειρόγραφο. Θεσ., 2004. (Ἑλληνισμὸς καὶ κόσμος τῶν Σλάβων; 6); *Дунаев А. Г.* [Рец.:] Παναγιώτου Ἀ. Δ. Ἡσυχαστικά, Α΄. Ἀθήνα, 2006. (Βυζαντινὴ Γραμματεία; 3). 119 σ., πίνακες. (*Панайоту А. Д.* Исихастские [исследования], 1. Афины, 2006. (Визант. письменность; 3). 119 с., ил.) // БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 571–593.

А. Г. Дунаев

МАРК (Арндт Михель; род. 29.01. 1941, Кемниц, Саксония, Германия), архиеп. Берлинско-Германский и Великобританский (РПЦЗ). Родители М. были преподавателями музыки



Марк (Арндт), архиеп. Берлинско-Германский и Великобританский. Фотография. 2015 г.

в ун-те Кемница. В 1954 г. вместе с семьей переехал из ГДР в ФРГ — в Галле, потом во Франкфурт-на-Майне. В 1960 г. окончил гимназию и был призван на срочную военную службу в бундесвер, в дальнейшем получил звание офицера запаса. В 1962 г. поступил на историко-филологический фак-т ун-та во Франкфурте, через год перешел в Гейдельбергский ун-т. Специализировался на славянских (русском, сербо-хорватском, словацком, чешском и македонском) и англ. языках, изучал лит-ру. Обучаясь у проф. Д. И. *Чижевского* в Гейдельберге, сблизился с эмигрантской рус. общиной, посещал храм РПЦЗ во имя св. Александра Невского в Мангейме. В 1964 г. принял Православие. Окончил Гейдельбергский ун-т, защитив докт. дис. на тему «Биографическая литература Тверского княжества в XIV и XV веках». Преподавал немецкий и русский языки в Центре американских исследований в Гейдельберге, затем — церковнослав. и древнерус. языки и лит-ру в ун-те Эрлангена. В 25 лет впервые посетил Афон, затем совершал туда ежегодные долгосрочные паломничества и стал задумываться о монашестве. Посещал *Пантелеимона святого скит, Илии пророка мужской скит* и Карулии (см. в ст. *Великая Лавра*), был близко знаком с игум. схиархим. Авелем (Македоновым). С 1973 по 1979 г. учился на богословском фак-те ун-та в Белграде (Югославия). Был учеником архим. прп. *Иустина (Поповича)*, сблизился с ним. Рукоположен во диакона в 1975 г. Вскоре прекратил преподавательскую деятельность и научно-исследовательскую работу, готовясь принять монашеский постриг. В авг. 1975 г. в Леснинском мон-ре под Парижем Штутгартский еп. Павел (Павлов; впосл. архиепископ (РПЦЗ)) постриг его в монашество с именем в честь прп. Марка Постника; М. был рукоположен во иерея и назначен заместителем настоятеля храма в г. Висбадене. Летом 1976 г. по постановлению Архиерейского Синода РПЦЗ возведен в сан архимандрита, окормлял приходы в Висбадене, Дармштадте и Саарбрюккене. В 1980 г. назначен епископом Мюнхенским и Южногерманским. Хиротонию в Знаменском кафедральном соборе при Архиерейском Синоде в Нью-Йорке 30 нояб. 1980 г. возглавил первоиерарх РПЦЗ митр. *Филарет (Вознесенский)*. В том же году М. переехал в Мюнхен и занялся с немногочисленной братией восстановлением *Иова Почаевского преподобного мужского монастыря*. С 1981 г. в мон-ре

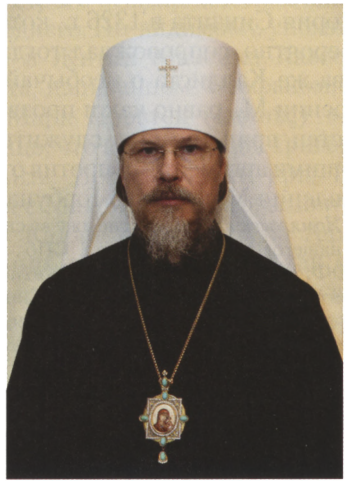
начал выходить «Вестник Германской епархии», было создано изд-во, выпускающее литературу на русском и немецком языках, налажено производство свечей и ладана. Осенью 1982 г. М. был назначен управляющим Берлинской и Германской епархии РПЦЗ, при этом он продолжал жить в монастыре в Мюнхене. С янв. 1986 г. также управлял Великобританской епархией и Александро-Невским приходом в Копенгагене. Являлся последовательным сторонником сближения и воссоединения рус. Церквей. В нач. 90-х гг. XX в. неск. раз ездил в Россию, где встречался с патриархом Московским и всея Руси *Алексием II*. В 1993–1997 гг. занимался проведением диалогов между епархиями РПЦ и РПЦЗ в Германии. В 1997 г. назначен наблюдающим за делами *Русской духовной миссии в Иерусалиме РПЦЗ*. С 2000 г.— председатель Комиссии по вопросам единства Русской Церкви, с 2003 г.— председатель Комиссии Русской Зарубежной Церкви по переговорам с Московским Патриархатом. Внес большой вклад в дело восстановления в 2007 г. канонического единства РПЦ и РПЦЗ. 13 мая 2008 г. на Архиерейском Соборе РПЦЗ избран постоянным членом Архиерейского Синода и 1-м заместителем председателя Архиерейского Собора РПЦЗ (переизбран 25 июня 2014). С 27 июля 2009 г.— член Межсоборного присутствия РПЦ.

Награжден гос. орденом Дружбы РФ, орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2011) и свт. Иннокентия Московского 2-й степени (2015) РПЦ, орденом Курско-Коренной иконы Божией Матери 1-й степени РПЦЗ (2015) и орденом прп. Паисия Величковского 2-й степени автономной Православной Церкви Молдавии (2015).

Соч.: Сила Церкви в единении веры и любви // Вестн. Германской Епархии РПЦЗ. Мюнхен, 1997. № 4. С. 25–29; Интервью проф. Е. Верещагину // Континент. 1998. № 4. С. 280–308; Долгий путь навстречу друг другу // НГ Религии. 2005. № 11(164). С. 3; Наша первостепенная задача — миссионерство // ЖМП. 2011. № 8. С. 76–77; На пути к уврачеванию разделения в Русской Церкви — предсоборный процесс // Деяния IV Всезарубежного Собора РПЦЗ. М., 2012. С. 137–158; Христианские ценности в современной Европе // ЖМП. 2013. № 4. С. 68–73; Проблемы сохранения христианских традиций в условиях современного Запада // Монашество: история, современность, будущее. М., 2014.

Лит.: *Кузнецов В. А.* Рус. правосл. зарубежное монашество в XX в.: Биогр. справ. Екат., 2015. С. 246–247.

МАРК (Головков Сергей Анатольевич; род. 31.03.1964, Пермь), митр. Рязанский и Михайловский. Из семьи церковнослужителя. В 1981 г. окончил среднюю школу в Перми.



Марк (Головков), митр. Рязанский и Михайловский. Фотография. 2015 г.

В 1982 г. был призван на срочную военную службу. После демобилизации в 1984 г. поступил в Московскую ДС, по окончании которой по 1-му разряду был принят в 1988 г. в МДА. Во время учебы в академии он дважды удостаивался патриаршей стипендии. 19 окт. 1990 г. пострижен в монашество с именем в честь ап. и евангелиста Марка. Постриг совершил в академическом Покровском храме ректор МДА Дмитровский архиеп. *Александр (Тимофеев)*. 21 нояб. 1990 г. архиеп. Александр рукоположил М. во диакона и 7 янв. 1991 г.— во иерея. В сент. 1990 г. был назначен на послушание зам. заведующего Церковно-археологическим кабинетом, в дек. 1990 г.— на послушание к помощнику ректора по представительской работе. В 1992 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия за соч. «Блаженный Диадох Фотикийский и его богословские и аскетические взгляды».

12 авг. 1992 г. назначен членом *Русской духовной миссии в Иерусалиме*. В миссии нес послушание казначея, занимался представительской работой, решал юридические вопросы, осуществлял контакты с адвокатами, возглавлял Паломническую службу. 15 июня 1997 г. патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* в Троицком соборе Русской духовной миссии в Иерусалиме возведен в сан игумена. 28 дек. 1999 г. назначен зам. председателя ОВЦС. 26 янв. 2000 г. стал настоятелем московского храма во имя Св. Троицы в Хорошёве. 3 мая 2000 г. Смоленским и Калининградским митр. Кириллом (Гундяевым; ныне Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*) возведен в сан архимандрита. С 2001 г.— главный редактор ж. «Православный паломник». С 2003 г. по инициативе и при участии М. совместно с «Радио Россия» осуществляется проект «Мир. Человек. Слово»: в формате кратких литературно-муз. аудиозаписей рассказывается об основных истинах христианской веры и об истории Церкви. В 2011 г. под редакцией М. вышли книги очерков, подготовленных в рамках проекта «Мир. Человек. Слово»,— «Христианство. Век за веком» и «Простые ответы на вечные вопросы».

26 дек. 2003 г. М. был назначен епископом Егорьевским, викарием Московской епархии. 14 янв. 2004 г. архиерейскую хиротонию в храме Христа Спасителя возглавил патриарх Алексий II. Решением Синода от 31 марта 2009 г. назначен секретарем Московской Патриархии по зарубежным учреждениям. Также ему было поручено временное управление Венско-Австрийской и Венгерской епархиями. 26 июля 2010 г. Секретариат был преобразован в Управление Московской Патриархии по зарубежным учреждениям и М. стал руководителем управления. 27 мая 2009 г. назначен председателем новоучрежденной Патриаршей наградной комиссии. С 27 июля 2009 г. также является членом Межсоборного присутствия РПЦ, возглавляет Комиссию по богослужению и церковному искусству.

1 февр. 2010 г. возведен в сан архиепископа. В дек. того же года М. было поручено окормление приходов на территории Северо-Западного адм. окр. Москвы (Успенское благочиние). 22 марта 2011 г. М. стал членом Высшего Церковного Совета РПЦ. 31 дек. того же года назначен управляющим Северо-Западным викариатством в границах Северо-Западного и Зеленоградского адм. округов Москвы и Северным вик-ством в границах Северного адм. окр. Москвы и включен в состав епархиального совета Москвы. С 8 апр. 2013 г. исполняет обязанности настоятеля храма св. прмц. Елисаветы Патриаршего подворья в Покровском-Стрешневе. 16 июля 2013 г. назначен

временно управляющим приходами Московского Патриархата в Италии, 25 июля 2014 г.— председателем финансово-хозяйственного управления Московского Патриархата с временным сохранением должности руководителя Управления Московской Патриархии по зарубежным учреждениям. Был председателем правления Фонда поддержки строительства храмов г. Москвы.

22 окт. 2015 г. назначен управляющим Рязанской и Михайловской епархией с освобождением от управления Венско-Австрийской и Венгерской епархиями, от должности руководителя Управления Московской Патриархии по зарубежным учреждениям и от управления приходами Московского Патриархата в Италии. 4 нояб. 2015 г. в Патриаршем Успенском соборе Московского Кремля Патриархом Кириллом возведен в сан митрополита. Распоряжением Патриарха Кирилла в нояб. 2015 г. освобожден от управления Северным и Северо-Западным вик-ствами Москвы.

Во время архиерейского служения в Рязанской епархии совершил освящение отреставрированной ц. во имя преподобных Онуфрия Великого и Петра Афонского (XVII в.), расположенной на цокольном этаже храма в честь Сошествия Св. Духа на апостолов в Солотчинском Рождества Богородицы мон-ре, домовой ц. во имя свт. Спиридона Тримифунтского на архиерейском подворье в с. Вакине Рыбновского р-на Рязанской обл. Им был заложен камень в основание храма свт. Василия, Рязанского чудотворца, в Рязани и храма во имя Всех святых, в земле Русской просиявших, в г. Новомичуринске Рязанской обл. Стал инициатором создания в нояб. 2015 г. в Рязанской епархии медиахолдинга, в к-рый вошли ООО «Радио 9 — Рязань», газеты «Логосъ» и «Благовест», журнал-ежегодник «Рязанский церковный вестник», офиц. сайт Рязанской епархии и медиапортал «Логосъ». С янв. 2016 г. на «Радио 9 — Рязань» 2 раза в месяц проводит в утреннем прямом эфире программу «Новый день», в которой поднимает самые важные вопросы жизни РПЦ и Рязанской митрополии, и в прямом вечернем эфире — беседы на актуальные темы церковной жизни. В телепрограмме «Образ» в ежемесячном прямом эфире М. проводит тематические беседы, к-рые завершаются ответами на вопросы телезрителей.

Награжден орденами прп. Серафима Саровского 2-й степени (2006), св. блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени (2014), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2015), орденом Гроба Господня (Иерусалимская Православная Церковь), гос. орденом Дружбы РФ (2011); ему присвоено звание командора ордена Заслуг Венгерской Республики (2013).

Соч.: Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: история учреждения, цели и задачи // ЖМП. 1997. № 5. С. 24–29; Церковный протокол. М., 2007; Щедрый дар русским паломникам: На Святой земле открыты паломнический комплекс и Русский культурный центр: Интервью / Бесед.: А. Мага // ЖМП. 2012. № 8. С. 74–76; Доброе слово: Проповеди. Серг. П., 2015; Главное путешествие в жизни человека: Интервью // Правосл. паломник. 2016. № 1/2. С. 2–3; Понятие и сущность паломничества: Отношение к паломничеству в мировых религиях // Там же. № 3. С. 12–15; Паломничество и монашество // Там же. № 4. С. 8–9; Что говорят святые о паломничестве // Там же. № 5. С. 12–15; Детское паломничество // Там же. № 6. С. 12–13; Воздержание в паломничестве // Там же. № 7. С. 12–13.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Марка (Головкова) во еп. Егорьевского, викария Московской епархии // ЖМП. 2004. № 2. С. 29–35; *Бойцов А., свящ.* В Бари ждут русских паломников: Интервью / Бесед.: А. Мага // Там же. 2012. № 3. С. 76–79.

МАРК (Лозинский Сергей Ростиславович; 4.06.1939, Нарва, Эстония — 29.01.1973, Тула), игум. Из семьи свящ. Ростислава Романовича Лозинского (впосл. протоиерей, церковный историк). С детства хотел

Игум. Марк (Лозинский). Фотография. Нач. 70-х гг. XX в.

стать священнослужителем. Окончив среднюю школу в Костроме, по настоянию матери подал документы в медицинский ин-т, но не прошел по конкурсу. В 1957 г. поступил в 3-й класс Московской ДС. В 1959 г. окончил семинарию и поступил в МДА. 19 дек. 1962 г. принял монашеский постриг с именем в честь апостола и евангелиста Марка. В 1963 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия. В апр. 1963 г. был рукоположен во диакона. Остался в академии как профессорский стипендиат. Темой кандидатской и стипендиатской работ был «Образ Господа нашего Иисуса Христа в русской иконографии». В дек. 1964 г. рукоположен во иерея. Был назначен преподавателем гомилетики в семинарии и в академии (с 1965). Также с марта 1964 г. являлся сотрудником Церковно-археологического кабинета, а с сент.— помощником заведующего.

С 1968 г. доцент МДА. В 1969 г. возведен в сан игумена. 12 июня того же года защитил магист. дис. «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова)», а в дек. был назначен профессором МДА. М. уделял большое внимание качеству проповедей учащихся. Он собрал, систематизировал и откомментировал обширный архивный материал из наследия еп. свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, в частности подготовил полное собрание писем свт. Игнатия. Кроме того, М. составил ряд учебных пособий по гомилетике и подготовил состоящий из нескольких томов сборник, содержащий примеры из святоотеческой жизни (издан под заголовком: Отечник проповедника.1996). Продолжая дело своего отца, он собирал и изучал материалы по истории *Оптиной в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустыни*. В 1960–1970 гг. статьи М. публиковались в «Журнале Московской Патриархии», в бюллетене Среднеевропейского Экзархата «Stimme der Orthodoxie» (Голос Православия), в журнале Патриарших приходов в США «One Church» и в «Вестнике Русского Западноевропейского Экзархата Московского Патриархата».

В 1973 г. при участии М., иером. Елевферия (Диденко), иером. *Георгия (Тертышникова;* впосл. архимандрит) и прот. Георгия Глазунова были обретены и перенесены в Троице-Сергиеву лавру мощи свт. *Феофана Затворника (Говорова)*.

М. скончался 29 янв. 1973 г. от сахарного диабета в Туле, где был погребен на Спасском кладбище.

Соч.: Святитель Игнатий (Брянчанинов) // ЖМП. 1968. № 11. С. 78–79; Столетие храма МДА // Там же. 1970. № 4. С. 16–21; Пособие для практ. занятий студентов МДА. Загорск, 1970. Маш.; Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам еп. Игнатия (Брянчанинова): Автореф. магист. дис. // БТ. 1971. № 6. С. 226–231; Доклад к столетию со дня смерти свт. Игнатия (Брянчанинова) // Доклады и статьи. Загорск, 1972. Т. 2. Маш.; В день памяти прп. Сергия Радонежского // ЖМП. 1972. № 12. С. 34–36 (То же. 1981. № 10. С. 42); Магистерский диспут прот. Н. Демьяновича («История Православия на Холмщине (1768–1917 гг.)») // Там же. 1973. № 1. С. 23–24; Из истории Патериков // Там же. № 3. С. 72–75; Симфония по творениям святителя Игнатия еп. Кавказского и Черноморского. Загорск, б. г. Маш.; Злые духи и их влияние на людей. М., 1991; Гомилетические наставления свт. Иоанна Златоуста // ЖМП. 1993. № 6. С. 52–55; Собрание писем *свт. Игнатия (Брянчанинова), еп. Кавказского и Черноморского*. М.; СПб., 1995; Отечник проповедника: 1221 пример из Пролога и патериков / Изд. ТСЛ. Серг. П., 1996, 2008; Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам еп. Игнатия (Брянчанинова). М., 1997; Жизнеописание свт. Игнатия Брянчанинова. СПб., 2008.

Лит.: *Матфей (Мормыль), игум.* Защита диссертации: [Игум. Марк (Лозинский). «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам еп. Игнатия (Брянчанинова)»] // ЖМП. 1969. № 9. С. 16–17; Памяти игум. Марка (Лозинского): [Некр.] // Там же. 1973. № 3. 28–29.

МАРК (Петровцы Николай Иванович; род. 6.12.1951, с. Приборжавское Иршавского р-на Закарпатской обл.), митр. Хустский и Виноградовский. Из семьи рабочего. Брат еп. *Мефодия (Петровцы)*. После службы в армии в 1972–1973 гг. был разнорабочим в *Троице-Сергиевой лавре*. В 1973 г. поступил в 4-й класс Московской ДС. В февр. 1974 г. был принят в братию лавры. 6 марта 1974 г. пострижен в монашество с именем Марк. 17 марта того же года Дмитровским архиеп. *Владимиром (Сабоданом;* впосл. митр.), ректором Московских духовных школ, рукоположен во диакона, 7 апр. архиеп. *Сергием (Голубцовым)* — во иерея. В 1978 г. окончил МДА, защитив канд. дис. на тему «Образ и подобие Божие в человеке по учению отцов и учителей Церкви Александрийской школы». Был назначен преподавателем Московской ДС. В 1973–1982 гг. был келейником наместника Троице-Сергиевой лавры архим. *Иеронима (Зиновьева)*. В 1982 г. патриархом *Пименом* возведен в сан архимандрита и назначен благочинным Троице-Сергиевой лавры. С 26 июня 1985 г. наместник *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы лавры*.

Марк (Петровцы), митр. Хустский и Виноградовский. Фотография. 2015 г.

19 июля 1988 г. назначен епископом Кременецким, викарием Львовской епархии. 28 июля того же года хиротонисан во епископа. Определением Синода РПЦ от 27–28 дек. 1988 г. назначен правящим архиереем Тернопольской епархии с титулом «Тернопольский и Кременецкий». 10–11 апр. 1989 г. назначен епископом Аргентинским и Южноамериканским, патриаршим экзархом Центр. и Юж. Америки. 30–31 янв. 1990 г. экзархат был упразднен. 1 нояб. 1993 г. М. назначен епископом Каширским, викарием Московской епархии, управляющим Патриаршими приходами в Канаде. 19 февр. 1999 г. возведен в сан архиепископа. 23 мая 2005 г. назначен правящим архиереем Сумской епархии. М. уделял много внимания приходской жизни, за время служения посетил практически все приходы Сумской епархии. При непосредственном его участии был создан детский православный лагерь «Китеж-град». М. выступал против распространения влияния раскольничьей т. н. *Украинской православной церкви Киевского патриархата*. 14 дек. 2007 г. назначен епископом Хустским и временным управляющим Мукачевской епархией. Решением Синода УПЦ от 21 дек. 2007 г. освобожден от временного управления Мукачевской епархией. 31 мая 2007 г. вошел в число постоянных членов Синода УПЦ. С 27 июля 2009 г. член межсоборного присутствия РПЦ. 28 авг. 2014 г. в Киево-Печерской лавре Киевским и всея Украины митр. *Онуфрием (Березовским)* возведен в сан митрополита.

М. награжден орденом свт. Иннокентия Московского 2-й степени (2011), орденом Дружбы РФ (2001); имеет право ношения второй панагии (2015).

Соч.: Освящение обновленных храмов Троице-Сергиевой Лавры // ЖМП. 1980. № 4. С. 9–10; Священное писание Нового Завета. Серг. П., 2006.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Марка (Петровцы) во еп. Кременецкого // ЖМП. 1989. № 1. С. 6; Хустский архиеп. Марк (Петровцы) освятил храм в с. Руня-Кошелево // Вісник прес-служби УПЦ. К., 2010. № 109. С. 29.

МАРК (Тужиков Алексей Викторович; род. 26.09.1961, Москва), митр. Вятский и Слободской. В 1978 г. окончил среднюю школу. В 1978–1979 гг. работал чертежником в Проектном ин-те № 2 Госстроя СССР. В 1979–1981 гг. проходил срочную военную службу. В 1981–1985 гг. был электромехаником ЭВМ в Гидрометцентре СССР, одновременно учился в Финансово-экономическом ин-

Марк (Тужиков), митр. Вятский и Слободской. Фотография. 2014 г.

ституте. В 1986–1988 гг. работал на автокомбинате Госкоминтуриста СССР электромехаником. В 1988 г. поступил в Московскую ДС; во время учебы, на 4 курсе, был принят послушником в *Троице-Сергиеву лавру*. В 1991 г. продолжил обучение в МДА. В том же году принял монашеский постриг с именем Марк. 18 июля 1992 г. патриархом *Алексием II* был рукоположен во диакона, 26 нояб. того же года Астраханским еп. *Ионой (Карпухиным;* впоследствии митр.) — во иерея и назначен настоятелем Покровского кафедрального собора Астрахани. 1 янв. 1993 г. стал наместником Успенского кафедрального собора Астраханского кремля. Совмещал исполне-

ние обязанностей делопроизводителя епархии, войскового священника Астраханского казачьего войска, входил в состав исполнительного органа консультативного совета при главе администрации Астраханской области, являлся членом Епархиального совета.

Решением Синода РПЦ от 16 июля 1995 г. избран епископом Хабаровским и Приамурским. 3 сент. 1995 г. архиерейскую хиротонию М. в Богоявленском кафедральном соборе Москвы возглавил патриарх Алексий II. С 17 июля по 11 нояб. 2001 г. М. был временным управляющим Южно-Сахалинской епархией. 25 февр. 2005 г. возведен в сан архиепископа. В 2005 г. была создана Хабаровская ДС, 10 июня 2005 г. постановлением Синода М. был назначен ее ректором. 28 июня 2008 г. М. назначен временно управляющим Анадырской епархией вместо уволенного и запрещенного в служении еп. *Диомида (Дзюбана)*. 6 окт. 2008 г. наделен правами правящего архиерея (до 31 марта 2009).

22 марта 2011 г. назначен архиепископом Вятским и 5 окт. того же года утвержден в должности настоятеля *Трифонова вятского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. В окт. 2011 г. по благословению М. начата реконструкция Успенского собора мон-ря. 4 окт. 2012 г. М. назначен главой новосозданной Вятской митрополии. 8 окт. того же года возведен в сан митрополита. В июле–дек. 2014 г. временно управлял Уржумской епархией Вятской митрополии. Является ректором Вятского ДУ.

Награжден орденом прп. Сергия Радонежского 2-й степени.

Соч.: Речь при наречении во еп. Хабаровского // ЖМП. 1995. № 11. С. 12–13.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Марка (Тужикова) во еп. Хабаровского и Приамурского // ЖМП. 1995. № 11. С. 11–15.

МАРК I [греч. Μάρκος], еп. Византия (впосл. К-поля) (ок. 198–211). Известен только по спискам предстоятелей *Константинопольской Православной Церкви* I — нач. IV в., которые были распространены в Византии с VIII в. В них М. фигурирует как 17-й епископ после св. ап. *Андрея Первозванного*, преемник еп. Олимпиана и предшественник еп. *Кириака I* (Кириллиана) или еп. Филадельфа. В наиболее древнем варианте списков у Псевдо-Дорофея (ок. VIII–IX в.) указано, что М. занимал кафедру 13 лет. Те же сведения присутствуют в «Хронографии» свт. *Никифора I*, патриарха К-польского (нач. IX в.), и в списке К-польских епископов историка *Никифора Каллиста Ксанфопула* (XIV в.), без уточнения дат епископства. М. возглавлял кафедру в период гражданской войны в Римской империи. Византий оказался в центре боевых действий, развернутых имп. *Септимием Севером* и Песценнием Нигером. В кон. II в. город сперва подвергся осаде, а затем был разграблен. Сведений о судьбе христиан в Византии в это время нет.

Иcт.: Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 48 // Vitae prophetarum. 1907. P. 150; *Niceph. Const.* Chronogr. P. 114; *Niceph. Callist.* Catalog. // PG. 147. Col. 452; *Cuperus Guilielmus.* Tractatus preliminaris de Patriarchis Constantinopolitanis // ActaSS. Aug. T. 1.

Лит.: *Гедеών.* Πίνακες. Σ. 95–96; ΘΗΕ. Τ. 8. Σ. 757.

МАРК II (Ксилокаравис) [греч. Μάρκος Β΄ Ξυλοκαράβης], патриарх К-польский (осень 1465 или нач. 1466 — 15 янв. 1467), архиеп. Охридский (с 1467). Сведения о нем скудны и противоречивы; восстановить убедительную хронологию событий не удается. М. происходил из К-поля, был хорошо образован, имел сан иеромонаха. Нек-рое время исполнял должность патриаршего экзарха на Крите, к-рый в то время находился под управлением венецианцев. М. выступал против униатского движения среди критских греков, которое поддерживалось официальными властями. О деятельности М. с неудовольствием, хотя и не приводя подробностей, упоминает в своих письмах ученый Михаил *Апостолис*, сторонник унии, также в то время находившийся на Крите. В 1464 г. М. вернулся в К-поль и был рукоположен в митрополита Адрианополя (ныне Эдирне, Турция). Дата и обстоятельства его возведения на Патриарший престол неизвестны (вероятно, между осенью 1465 и началом 1466). В отсутствие к.-л. прямых указаний в источниках можно предполагать, что М. в это время сменил на престоле патриарха *Иоасафа I Коккаса* (согласно версии В. *Лорана; Laurent.* 1968. P. 262) либо *Симеона I* Трапезундского (согласно версии В. *Грюмеля; Grumel.* 1958. P. 438). Избрание М. поддерживали влиятельные чины К-польской патриархии: великий хартофилакс К-польской Церкви Георгий Галисиот, великий экклесиарх Мануил Христоним (в будущем К-польский патриарх *Максим III*), а также секретарь султана *Мехмеда II* Димитрий Кирицис. За поддержку М. Высокой Порте был заплачен выкуп в 1,5 тыс. флоринов. Тем не менее часть епископов отказались участвовать в церемонии его хиротонии, не признав его и обвинив в симонии. 26 июня 1466 г. сенат Венеции приказал критским властям воспрепятствовать возможному возвращению М. на Крит в том случае, если он решит бежать из К-поля. Причины возникновения плана бегства М. неясны, однако по крайней мере в это время М. уже был патриархом. Вероятно, раскол среди иерархов К-польской Церкви М. так и не удалось преодолеть. Синод вскоре приступил к поискам новой кандидатуры патриарха. 15 янв. 1467 г. Синод вынес компромиссное решение, объявив об официальном низложении и ссылке М. и отказавшись поддерживать все прежние кандидатуры. Патриархом стал *Дионисий I*. Вскоре, однако, М. при покровительстве султана Мехмеда был избран на престол *Охридской архиепископии*, который занимал недолгое время до своей смерти.

Лит.: *Гедеών.* Πίνακες. Σ. 481–482; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Μάρκος Ξυλοκαράβης, πατριάρχης οἰκουμενικὸς καὶ εἶτα πρόεδρος Ἀχριδῶν // ΒΒ. 1903. Τ. 10. С. 402–415; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриархия (1394–1764). София, 1931. С. 184–186; *Grumel V.* La chronologie. P., 1958. P. 438; *Κωνσταντινίδης Ι. Χ.* Μάρκος ὁ Β΄ // ΘΗΕ. 1966. Τ. 8. Σ. 763; *Laurent V.* Les premiers patriarches de Constantinople sous la domination turque (1454–1476): Succession et chronologie d'apres un catalogue inedit // REB. 1968. Vol. 26. P. 229–263; *Fedalto.* Hierarchia. 1988. Vol. 1. P. 10; *Лебедев А. П.* История Греко-восточной Церкви под властью турок. СПб., 2004. Т. 1. С. 228.

МАРК I, епископ Александрийский — см. ст. *Марк*, ап. и евангелист.

МАРК II (Маркиан), 8-й епископ Александрийский (ок. 143–153). Известен только по кратким упоминаниям в древних церковно-исторических трудах и хрониках. *Евсевий* Памфил в «Церковной истории» упоминает М. как преемника еп. *Евмения* и сообщает, что М. был епископом 10 лет (*Euseb.* Hist. eccl. IV 11). В латинском переводе «Хроники» Евсевия также говорится о 10 годах епископства М.: с 143 по 153 г. (с 6-го года правления имп. *Антонина Пия*, 2159 г. от Авраама и 3-го года 230-й

Олимпиады по 16 г. Антонина Пия, 2169 г. от Авраама и 1-й год 233-й Олимпиады). В армянском переводе «Хроники» Евсевия упоминание о М. отсутствует. Евсевий называет М. также 7-м епископом Александрии, т. к. не включает в перечень епископов ап. *Марка*. У позднейших визант. и арабо-христ. хронистов М. назван Маркианом и считается 8-м епископом Александрии. Согласно *Георгию Синкеллу*, епископство М. длилось 10 лет — 5630–5640 гг. по византийской эре от Сотворения мира, что сдвигает его на несколько более ранний период — 138–148 гг. Георгий Синкелл также считает М. епископом времен Антонина Пия. Также более раннюю датировку предлагает египетский хронист патриарх *Евтихий* Александрийский — начиная с 14-го года правления имп. Адриана, т. е. со 131 по 141 г. (10 лет).

Ист.: *Euseb.* Chron. / Ed. A. Schoene. Vol. 2. P. 169–171; *Niceph. Const.* Chron. P. 126; *Georg. Sync.* Chron. P. 429; *Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 986; History of the Patriarchs of Coptic Church / Ed. B. Evetts. P., 1907. Pt. 1: St. Marc to Theonas. P. 152. (PO; T. 1. Fasc. 2).

Лит.: *Atiya A. S.* Marcianus of Alexandria // CoptE. Vol. 5. P. 1526.

Д. В. Зайцев

МАРК III, патриарх Александрийский (ок. 1180 — 1209?). По мнению большинства исследователей, М. происходил из греч. клира и был возведен на Александрийскую кафедру при содействии визант. императора. Византия эпохи Комнинов, считавшая себя покровительницей ближневост. Православия (что особенно ярко проявилось при имп. *Мануиле I Комнине*), с сер. XII в. стала проводить политику унификации богослужебных традиций православных народов по к-польским образцам. Начало Патриаршества М. (под именем Марк II) в т. н. Дионисиевском каталоге, опубликованном еп. *Порфирием (Успенским)*, отнесено к 1171 г., его правлению отведено 38 лет. Однако факт вступления М. на престол до 1180 г. вызывает сомнения ввиду возможного Патриаршества в 70-х гг. XII в. *Илии II* и/или *Елевферия* (впрочем, в Дионисиевском каталоге имя Елевферия и годы его правления помещены после сведений об М.).

В условиях фактической ликвидации правосл. церковной иерархии во владениях крестоносцев *Александрийская Православная Церковь* распространила свою юрисдикцию на окраинные территории Иерусалимского Патриархата, находившиеся под властью мусульман. В первую очередь это относилось к *Екатерины великомученицы монастырю на Синае* и правосл. сел. Эт-Тур (Раифа) на зап. побережье Синайского п-ова. Известен арабский документ 1197 г., скрепленный греч. подписью М., о дарении одним из шейхов Раифы финиковых рощ Синайскому мон-рю.

В Египте М. столкнулся с тем, что мелькиты (православные) посещали храмы, принадлежавшие *Коптской Церкви*, и вступали в смешанные браки с коптами. С просьбой о рассмотрении Синодом ряда вопросов религиозной и бытовой жизни ближневост. православных, живущих под мусульм. владычеством, он обратился к К-польскому патриарху *Георгию II Ксифилину*. Выработанные в итоге вопросоответы (RegPatr, N 1184) сохранились в 2 редакциях. Первая, общераспространенная редакция (66 вопросоответов), составителем которой был известный канонист, Антиохийский патриарх *Феодор IV Вальсамон*, полностью издана в составе *Афинской синтагмы* (она же с небольшими отличиями представлена в издании *Леунклавия*, воспроизведенном в «Патрологии» Ж. П. *Миня*). Вторая редакция, опубликованная М. *Гедеоном* на основании «Собрания законов» Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары* (57 вопросоответов; Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Κωνσταντινούπολις, 1905. Т. 25. Τευχ. 22–24), существенно отличается от первой как по форме, так нередко и по содержанию; в 2 рукописях XIV в. авторство ответов в этой редакции приписано Иоанну, митрополиту Халкидона (известен как участник К-польских Синодов 1191–1192 гг.: RegPatr, N 1179–1180). Сопоставив обе редакции, В. *Грюмель* пришел к выводу, что М. лично участвовал в обсуждении заданных им вопросов на К-польском Синоде в февр. 1195 г. под председательством патриарха Георгия Ксифилина. На Синоде были рассмотрены и подготовленные митр. Иоанном Халкидонским ответы. Не все из них были одобрены Синодом (поэтому 2-я редакция не имеет офиц. предисловия), и составление окончательной редакции было поручено патриарху Феодору Вальсамону, который не только отредактировал ответы, но и вопросам М. придал более точные формулировки, объединив близкие по тематике.

Первым по порядку и ключевым был вопрос М. о правомерности использования литургий апостолов Марка и Иакова в богослужении соответственно Александрийской и Иерусалимской Церквей. В ответе подчеркивается недопустимость этих локальных литургических традиций и выдвигается требование их унификации согласно обрядам К-польской Церкви, где употреблялись литургии святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого. По свидетельству Феодора Вальсамона, М., находясь в К-поле, хотел отслужить совместно с ним и патриархом Георгием Ксифилином литургию ап. Марка, однако не получил на это разрешение (PG. 137. Col. 621–622).

Несмотря на широкие бытовые контакты егип. мелькитов и коптов, между общинами продолжалась богословская полемика. Предположительно ко времени Патриаршества М. относится заключительная фаза кризиса в Коптской Церкви, связанного с деятельностью харизматичного проповедника и реформатора *Марка ибн аль-Кунбара*. Встретив жесткое неприятие со стороны копт. священноначалия, он со своими сторонниками перешел в юрисдикцию Александрийской Православной Церкви, однако впоследствии конфликтовал и с мелькитской иерархией и был сослан патриархом в монастырь *Кусайр*. Проповедь Ибн аль-Кунбара вызвала ответную реакцию копт. богословов. Так, митрополит Дамиетты Михаил составил полемический трактат во утверждение традиций Коптской Церкви, отличающих ее от «еретических» исповеданий, под которыми в первую очередь подразумевалось исповедание мелькитов.

Ист.: *Порфирий (Успенский)*. Алекс. Патриархия. С. 8; Interrogationes canonicae *sanctissimi patriarchae Alexandriae domini Marci*, et responsa ad eas *sanctissimi patriarchae Antiochiae domini Theodori Balsamonis* // PG. 138. Col. 951–1012; *Ράλλης, Ποτλής.* Σύνταγμα. 1854. Т. 4. Σ. 447–496; The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to Abû-Ṣâliḥ, the Armenian / Transl. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895. P. 31–33.

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 2. Col. 488–499; *Neale J. M.* A History of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Alexandria. Oxf., 1847. Vol. 2. P. 273–275; *Лопарев.* Каталог алекс. патриархов. С. XLI–XLII; *[Матвеевский П].* Очерк истории Александрийской церкви со времен Халкидонского собора // ХЧ. 1856. Кн. 1.

С. 363–364; *Grumel P.* Les réponses canoniques à Marc d'Alexandrie, leur caractère official, leur double rédaction // EO. 1939. Vol. 38. P. 321–333; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 3. T. 1. P. 93–94, 107–108; *Richards D. S.* Some Muslim and Christian Documents from Sinai concerning Christian Property // Law, Christianity and Modernism in Islamic Society: Proc. of the XVIIIth Congr. of the «Union Européenne des Arabisants et Islamisants» / Ed. U. Vermeulen, J. M. F. van Reeth. Leuven, 1998. P. 161–170. (OLA; 86); *Брюн С. П.* Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI–XIII вв. М., 2015. Т. 2. С. 180–182; *Pahlitzsch J.* The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021–1171) // Medieval Encounters. 2015. Vol. 21. N 4/5. P. 485–515.

К. А. Панченко, С. А. Моисеева

МАРК IV, патриарх Александрийский (1385(?)–1389(?)). В т. н. Дионисиевском каталоге, изданном еп. *Порфирием (Успенским),* начало Патриаршества М. (назван Марком III) отнесено к 1385 г., а его продолжительность определена в 4 года. В. *Грюмель* и вслед за ним Ж. Насралла приняли эти датировки, хотя не считали их надежными.

Возможно, именно М. адресован указ мамлюкского султана об утверждении в должности, который египетский ученый аль-Калькашанди (1355–1418) привел в своем энциклопедическом сборнике как образец соответствующей офиц. документации. Указ, данный «мелькитскому патриарху Александрии», не содержит даты и имени, однако по ряду признаков может быть отнесен к 80-м гг. XIV в. В тексте документа помимо перечисления стандартных прав и обязанностей духовного предстоятеля правосл. общины содержится прямой запрет патриарху на несанкционированные внешнеполитические контакты. Это требование появляется в мамлюкском делопроизводстве в посл. четв. XIV в. как реакция на недавнее военное противостояние с Кипрским королевством (1365–1370), ставшее причиной возникновения подозрений в отношении политической лояльности христ. подданных.

Тем не менее известно, что М. поддерживал контакты с Византией. Сохранилось письмо патриарху визант. церковного деятеля *Иосифа Вриенния,* из к-рого следует, что между ним и М. были дружеские отношения и велась регулярная переписка, а их знакомство произошло во время пребывания М. в К-поле, т. е. до 1382/83 г., когда Иосиф покинул столицу. Текст не позволяет судить о происхождении М., очевидно только, что он не принадлежал к столичному духовенству, однако был глубоко интегрирован в грекоязычную культуру. Известна рукопись, содержащая некий совместный акт 4 правосл. патриархов, в т. ч. М., от янв. 1388 г. (RegPatr, N 2833). Запись фрагментарна, что не дает возможности восстановить ее исторический контекст. М. упоминается также в колофоне, принадлежащем свящ. Юсуфу аль-Мисри, ведущему канонисту Александрийской Церкви кон. XIV в.: автор сообщает о своей хиротонии, совершенной М. 14 сент. 1388 г. в ц. арх. Михаила в Каире.

Ист.: *Le Quien.* OC. T. 2. Col. 499; *Порфирий (Успенский).* Алекс. Патриархия. С. 8; *Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Qalqašandī.* Kitāb Ṣubḥ al-a'šā. Al-Qāhira, [1918]. T. 11. P. 394–395; *Βούλγαρις Ἐ., Μανδακάσης Τ., ed.* Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα. Θεσ., 1991[2]. Τ. 3. Σ. 148–150.

Лит.: *Laurent V.* Notes de chronologie et d'histoire byzantine: Mort et funérailles du patriarche Nil // EO. 1937. Vol. 36. P. 171–174; *Grumel.* Chronologie. P. 444; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 58, 175.

К. А. Панченко

МАРК V, патриарх Александрийский (1425(?)—1435(?)). В т. н. Дионисиевском каталоге Александрийских патриархов, опубликованном еп. *Порфирием (Успенским),* начало Патриаршества М. (под именем Марк IV) отнесено к 1425 г. и ему отведено 10 лет правления. Эти датировки были приняты В. *Грюмелем* и Ж. Насраллой. В то же время архидиак. *Павел Алеппский* ссылался на колофон 6935 г. от Сотворения мира (1426/27 по Р. Х.), упоминавший Антиохийского патриарха *Марка II* и современных ему православных патриархов, в т. ч. Александрийского первосвятителя Филофея, к-рый считается преемником М. Т. о., ввиду крайней ограниченности источников по истории правосл. Церкви в Египте в период позднего средневековья даты правления М. остаются приблизительными.

Ист.: *Le Quien.* OC. T. 2. Col. 501; *Порфирий (Успенский).* Алекс. Патриархия. С. 9; *Павел Алеппский.* Путешествие. 2005. С. 679.

Лит.: *Grumel V.* La chronologie. P., 1958. P. 444; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 58.

К. А. Панченко

МАРК VI, патриарх Александрийский (до 1456(?) — ок. 1480(?)). Ввиду скудости источников по позднесредневек. истории *Александрийской Православной Церкви* идентификация и определение дат правления многих патриархов этого времени вызывают трудности. М. отсутствует в большинстве традиционных перечней патриархов, занимавших кафедру ап. Марка (*Le Quien.* OC. T. 2; *Лопарев.* Каталог алекс. патриархов; *Faivre J.* Alexandrie // DHGE. T. 2. Col. 366–367), однако фигурирует в ряде других списков (*Grumel.* Chronologie. P. 444: с годами Патриаршества 1459–1484(?); *Nasrallah.* Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 58: с годами 1459 (?) — 1480).

В 1456–1459 гг. в Леванте работала папская миссия М. Жибле, на которого была возложена задача убедить ближневосточных патриархов присоединиться к Флорентийской унии. В материалах миссии упоминается, что в 1456 г. еп. Хамы Иоаким (впосл. *Иоаким III,* патриарх Антиохийский) от имени Жибле вел переговоры с Александрийским патриархом М., а в 1458 г. М. встречался со своими Антиохийским и Иерусалимским собратьями в палестинском сел. Рама (Рамалла?), где 3 патриарха приняли унию с Римом. 20 мая 1459 г. вост. патриархи подписали обращение к европейским государям, содержащее призыв начать крестовый поход. 21 апр. 1460 г. в Риме Жибле от имени патриархов подписал акт об унии. Латинские переводы всей документации, связанной с миссией Жибле, хранятся в ватиканских архивах, однако уже с XVII в. ученые стали высказывать сомнения в аутентичности этих текстов, т. к. ближневост. политическая активность Римского престола в позднее средневековье привела к появлению множества апокрифов.

В то же время сам факт пребывания на Александрийской кафедре в сер. XV в. патриарха по имени Марк не подлежит сомнению. Среди указов мамлюкских султанов, данных *Екатерины великомученицы монастырю на Синае,* есть документ от 15 июля 1459 г., подтверждающий владельческие права синайской братии и ее епископа Иоакима на все монастырские имения в Египте и Сирии и ограждающий Иоакима от к.-л. вмешательств в управление монастырскими делами и вакфами, в т. ч. со стороны «Маркуса ибн Аляма, патриарха христиан в Мисре [Египте] и Каире». Судя по имени отца патриарха, М. происходил из ближневост. мелькитов. Султанский указ свидетельствует о том, что патриарх пытался каким-то образом

подчинить себе Синайского епископа и, возможно, обложить налогом товарооборот монастырского хозяйства.

Ж. Насралла датировал окончание правления М. 1480 г., к к-рому отнесено начало правления следующего Александрийского патриарха *Григория V* в колофоне синайского мон. Иоакима аль-Караки в рукописи Sin. arab. 55 (*Atiya A. S.* Al-fahāris at-taḥlīliyya li-maḫṭūṭāt Ṭūr Sīnā al-'arabiyya = Catalogue raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts. Al-Iskandariyya, 1970. Pt. 1. P. 112). В то же время нек-рые даты, приводимые в этом колофоне, не могут считаться надежными, поскольку противоречат принятым в научной лит-ре представлениям об александрийской церковной истории.

Ист.: Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters / Hrsg. H. Ernst. Wiesbaden, 1960. S. 134–135.

Лит.: *Karalevskij C.* Antioche // DHGE. T. 3. Col. 633–634; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 58, 79.

К. А. Панченко

МАРК I, патриарх Антиохийский (весна (?) 1376 — 10.04.1378). Патриаршество М. пришлось на один из самых драматических периодов истории христианского Востока, когда после крестового похода на Александрию кипрского кор. Петра I Лузиньяна (1365) мамлюкские власти начали жестокие гонения на ближневост. христиан. Многие архиереи *Антиохийской Православной Церкви* подверглись заточению, патриарх *Пахомий I* был низложен, у христиан Сирии и Египта конфисковали четверть имущества на военные расходы. После того как в кон. 60-х гг. XIV в. гонения стали утихать, неск. ближневост. архиереев, пытаясь восполнить понесенные потери, впервые отправились для сбора милостыни в Вост. Европу.

Рус. летописи сообщают о пребывании на Руси «милостыня ради» митр. Германа из Иерусалима в 6879 (1370/71) г. и митр. Марка «от святыя Богородица из Синаискыя горы» в 6884 (1375/76) г. Архим. *Леонид (Кавелин)* высказал предположение, что именно этот Марк взошел впоследствии на Антиохийскую кафедру. Он также предложил отождествить митрополитов Германа и Марка с одноименными архиереями, к-рых рус. паломник *Агрефений* упоминает как участников пасхального богослужения в Иерусалиме в 1-й пол. 70-х гг. XIV в.: «митрополит Герман от Егупьта и Марко епископ от Дамаска, бывы преж игуменом в лавьры Святаго Савы». Т. о., Марк был одним из архиереев Антиохийского престола. Попытки архим. Леонида объяснить, почему он носил сан Синайского митрополита, представляются неубедительными. Возможно, Марк был Сайднайским митрополитом, имевшим резиденцию в *Сайднайском монастыре* Пресв. Богородицы, который тоже расположен на вершине горы и именовался рус. авторами «Сеиднайским»,— отсюда могло возникнуть его смешение с Синайским.

Согласно летописи Антиохийского патриарха Михаила II (кон. XIV — нач. XV в.), сохранившейся в передаче архидиак. *Павла Алеппского* и патриарха *Макария III,* М. прибыл в Сирию из К-поля (вариант — с Кипра), что вполне сообразуется с гипотезой о совершении им поездки на Русь в 1375/76 г. Ж. Насралла предполагал, что М. возглавлял одну из кафедр Кипра. Согласно русским источникам, в том же году, что и митр. Марк, за милостыней приезжал архимандрит иерусалимского Архангельского монастыря Нифонт, к-рый по возвращении «стал на патриаршество, иже в Иерусалиме». Утверждение о Патриаршестве Нифонта явно ошибочно — возможно, летописец перепутал двух просителей милостыни, приезжавших в один год.

Т. о., если гипотеза о тождестве 3 Марков верна, то буд. Антиохийский патриарх состоял в числе братии лавры св. Саввы Освященного, некоторое время был игуменом этого монастыря, потом занимал одну из архиерейских кафедр Антиохийской Церкви (возможно, Сайднайскую). В 1-й пол. 70-х гг. XIV в. М. совершил паломничество в Иерусалим (не исключено, что поездка была предпринята с целью решения им политических вопросов в Св. граде как представителем Антиохийского Патриархата), а в 1375 — нач. 1376 г. ездил за милостыней на рус. земли.

Обстоятельства избрания М. на Патриаршество до конца не выяснены. Его предшественник Пахомий I, низложенный после Александрийского крестового похода 1365 г. и вернувшийся на престол после смерти своего преемника *Михаила I* в 1373 г., в 1375 г. был в очередной раз отстранен или по к.-л. причинам сам отрекся от власти. Возможно, имело место противостояние Пахомия с рядом митрополитов, которые выдвинули на Патриаршество М., располагавшего после поездки за милостыней значительными денежными ресурсами. Разглядеть в этой смене патриархов к.-л. признаки церковно-политической борьбы не представляется возможным. Если принять мнение Д. Д. Оболенского о складывании в правосл. мире в эпоху исихастских споров «панвизантийской» партии, выступавшей за сплочение правосл. народов вокруг К-поля и Афона (*Оболенский Д.* Византийское содружество наций: Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 532), то к ней в равной мере могут быть отнесены и Пахомий, и М. Тесные контакты Пахомия с визант. паламитами четко прослеживаются по источникам; М. был связан с палестинскими мон-рями и центрами «Византийского содружества», к-рые он лично посетил во время своего путешествия. Возможно, за соперничеством патриархов стояли не идейно-политические разногласия, а личные или клановые противоречия. Если верить неточным датировкам арабо-христ. летописей, то между низложением Пахомия и возведением на Патриаршество М. прошло несколько месяцев, т. е. М. не был лично причастен к отстранению от власти своего предшественника, потому что в тот момент еще не вернулся в Сирию. Патриаршество М. продолжалось 2 года. После его кончины на Антиохийский престол в 3-й раз взошел Пахомий.

Ист.: Московский летописный свод кон. XV в. Рязань, 2000. С. 254, 261–262; Хожение архим. Агрефения обители пресвятыя Богородица // *Малето Е. И.* Антология хожений рус. путешественников XII–XV в. М., 2005. С. 267; *Павел Алеппский.* Путешествие. 2005. С. 678; *Панченко К. А.* Вспомнить прошлое: Антиохийский Патриарх Макарий III аз-За'им как историк // Miscellania Orientalia Christiana = Восточнохристианское разнообразие. М., 2014. С. 379–384 [реконструкция летописи Антиохийского патриарха Михаила II].

Лит.: *Леонид (Кавелин), архим.* Два православных слав. паломника XIV в., доселе еще не занявших надлежащего им места в нашей паломнической лит-ре // Три статьи к русскому палестиноведению. СПб., 1889. С. 1–11. (ППС; Т. 6. Вып. 1); *Каптерев Н. Ф.* Сношения иерусалимских патриархов с рус. правительством. СПб., 1895. [Т. 1.] С. 1. (ППС; Т. 15. Вып. 1(43)); *Nasrallah.* Chronologie, 1250–1500. P. 22; *Панченко К. А.* К истории русско-вост. связей 70-х гг. XIV в.: О датировке и обстоятельствах паломничества архим. Агрефения и первого приезда на Русь ближневосточных митрополитов // Каптеревские чт. М., 2009. Вып. 7. С. 5–20.

К. А. Панченко

МАРК II, патриарх Антиохийский (ок. 1424/25 – до 1434/35). Историк архидиак. *Павел Алеппский* и вслед за ним его отец Антиохийский патриарх *Макарий III* аз-Заим включили М. в свои списки Антиохийских патриархов на основании единственного сообщения о нем в колофоне некой старинной рукописи, где под 6935 г. от Сотворения мира (1426/27 по Р. Х.) упоминались Антиохийский патриарх М. и современные ему патриархи Иосиф К-польский, Филофей Александрийский и Феофил Иерусалимский. Предшественником М. на Антиохийской кафедре был *Иоаким II,* умерший в 1424/25 г. Макарий аз-Заим без ссылок на источник сообщал, что М. занимал престол 8 лет, однако основания этого утверждения историографа неясны. Самое раннее упоминание следующего Антиохийского патриарха *Дорофея I* относится к 6943 (1434/35) г. Соответственно Патриаршество М. датируется диапазоном между временем кончины Иоакима и 1-м упоминанием Дорофея.

Ист.: *Павел Алеппский.* Путешествие. 2005. С. 679; ИВР РАН В 1227. Л. 182 [список патриархов Макария III].

Лит.: *Nasrallah.* Chronologie, 1250–1500. P. 28.

К. А. Панченко

МАРК III, патриарх Антиохийский (ок. 1456–1457/58?). Упоминания о М. содержатся только в документах папской курии, связанных с политической активностью Рима на Ближ. Востоке во 2-й пол. XV в. Перед лицом османской угрозы Папский престол пытался консолидировать христ. Европу и найти союзников против османов на Востоке. Среди массы посольств, альянсов, политических проектов, порожденных этими устремлениями, в Риме появлялось немало самозваных посланников и апокрифических документов о якобы заключенных антиосманских союзах с вост. государями, к-рые папское окружение активно использовало в пропагандистских целях (см., напр.: *Карпов С. П.* История Трапезундской империи. М., 2007. С. 333–337).

В контексте планов папы *Каллиста III* по организации нового крестового похода против османов в 1456 г. на Ближ. Восток был отправлен папский эмиссар М. Жибле, потомок крестоносцев — владетелей Джубайля. Его задачей было привлечь к альянсу с христ. Европой полунезависимых эмиров обл. Гарб в *Ливане,* через посредство которых Рим рассчитывал также завладеть мощами равноап. Феклы, хранившимися в *Маалуле.* Кроме того, легат должен был убедить ближневосточных патриархов, отвергнувших Флорентийскую унию (см. *Феррара-Флорентийский Собор*) на Соборе 1443 г., в необходимости вернуться к союзу с Римом.

По донесениям Жибле, он вступил в контакт с Антиохийским патриархом *Михаилом III,* привлек на свою сторону еп. Епифании (Хамы) Иоакима, а затем отправился в Каир, чтобы склонить к унии Александрийского патриарха *Марка VI.* В разгар этой дипломатической активности скончался патриарх Михаил, и Антиохийский престол перешел к М., брату покойного. В февр. 1457 г. Жибле встречался с новым патриархом и сумел убедить его присоединиться к унии. В Дамаске прошел Собор, постановивший вернуть поминание папы в диптихи Антиохийской Церкви. 1 апр. 1457 г. М. отправил через Жибле послание папе Каллисту. Ко времени возвращения легата на Восток М. скончался, и новым патриархом стал *Иоаким III,* прежний епископ Хамы, сторонник католичества. Именно ему совместно с Александрийским патриархом Марком удалось на встрече в 1458 г. в Раме (Рамалле?) убедить Иерусалимского патриарха *Иоакима* присоединиться к унии. В кон. 1459 г. Жибле вернулся в Италию с посланиями 3 патриархов, а 21 апр. 1460 г. от их имени подписал акт об унии вост. Церквей с Римом.

По приказанию папы *Пия II* весь комплекс документов, связанных с миссией Жибле, был переведен на лат. язык и в составе сб. «Liber rubeus» сохранен в ватиканских архивах. Начиная с XVII в. ученые стали высказывать сомнение в аутентичности этих текстов. Их арабские подлинники неизвестны. Миссия Жибле не подтверждается свидетельствами независимых источников, напр. письмами францисканского миссионера Грифона, работавшего среди ливанских маронитов в эти же годы. Арабо-христианские летописцы архидиак. *Павел Алеппский* и Антиохийский патриарх *Макарий III* не упоминают патриархов М. и Иоакима; по данным антиохийских церковных хроник, всю 2-ю пол. XV в. Антиохийский престол занимал Михаил III, о котором упоминают также грузинские источники 60–70-х гг. XV в.

К. Каралевский, один из ведущих историков христианского Востока нач. XX в., был убежден в подлинности документов «Liber rubeus». Основываясь на их данных, он «раздвоил» патриарха Михаила III, поместив в промежуток между правлениями двух Михаилов патриаршества М. и Иоакима. Ж. Насралла, однако, придерживался традиционной схемы преемственности патриархов, отводя правлению Михаила III 1451–1497 гг. и отрицая достоверность данных о миссии Жибле и соответственно М. При нынешнем состоянии источниковой базы подтвердить или опровергнуть данные «Liber rubeus» не представляется возможным. Т. о., вопрос об историчности М. и о встрече восточных патриархов в 1458 г. остается открытым.

Лит.: *Graf.* Geschichte. Bd. 3. S. 85–86; *Karalevskij C.* Antioche // DHGE. T. 3. Col. 633–634, 700; *Nasrallah.* Chronologie, 1250–1500. P. 34–35; *idem.* Histoire. Vol. 3. T. 2. P. 44, 79.

К. А. Панченко

МАРК I, 16-й еп. *Иерусалима* (Элии Капитолины) (ок. 136/7–154/5 или 160/1). М. упомянут в «Церковной истории» Евсевия Памфила (нач. IV в.) как 1-й епископ из язычников, занявший кафедру после подавления римлянами иудейского восстания *Бар-Кохбы* и превращения Иерусалима в римскую колонию Элия Капитолина. До этого местную церковь составляли за малым исключением выходцы из иудеев. Сведения о епископстве М. крайне скудны; известны лишь приблизительные его даты. Год начала епископства М. *Евсевий* Памфил привел в своей «Хронике», однако в дошедших до нас лат. и арм. переводах «Хроники» он указан по-разному. По лат. версии, епископство М. началось в 136 г. (2151-й год Авраама, 3-й год 228-й Олимпиады, 19-й год правления имп. *Адриана*). В арм. переводе указан 137 г. (2152-й год Авраама, 20-й год правления Адриана). Евсевий нигде в своих сочинениях не отметил прямо, сколько времени М. занимал кафедру. Дата кончины М. в 2 версиях «Хроники» Евсевия также указывается с разницей в год: в лат. версии — 160 г. (2176-й год Авраама, 4-й год 134-й Олимпиады, 23-й год правления имп. *Антонина Пия*), в арм. версии — 161 г. (2177-й год Авраама, 1-й год правления имп.

Марка Аврелия). Т. о., по Евсевию, М. занимал кафедру без малого 23 года. Византийские хронисты нач. IX в. *Георгий Синкелл* и патриарх *Никифор I* К-польский приписывали М. всего 8 лет епископства. Георгий Синкелл 1-й раз упомянул М. под 5621 г. от Сотворения мира, а последний – вместе с его преемником *Кассианом* под 5630 г. Это соответствует 8 годам при эксклюзивном счете, но относится к 129–138 гг. по Р. Х., т. е. Синкелл относит начало епископства М. ко времени до восстания Бар-Кохбы. При этом конец его епископата связывается уже с правлением Антонина Пия. Несмотря на сбивчивость этой хронологии, 8 лет епископского служения М. представляются достоверной цифрой. В полном соответствии с византийской традицией араб. хронист X в. патриарх *Евтихий* Александрийский говорил о 8 годах епископства М., однако указывал на период со 150 по 158 г. (13–21 гг. правления Антонина Пия).

Почитание М. как святого неизвестно в православной традиции. Однако оно появилось в Зап. Европе в эпоху Каролингов (IX в.) благодаря еп. *Адону* Вьеннскому, который внес память М. под 22 окт. в свой Мартиролог и указал, что М. был мучеником. Из его Мартиролога память М. заимствовал младший современник Адона Узуард. Как мученик М. позднее вошел и в Римский Мартиролог.

Ист.: *Euseb.* Hist. eccl. IV 6. 4; V 12. 1; *idem.* Chron. T. 2. P. 168–171; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. III 25; IV 19; ActaSS. Oct. T. 9. P. 477–484; MartRom. Comment. P. 468; MartUsuard. 1965. P. 326; *Georg. Sync.* Chron. P. 428–429; *Niceph. Const.* Chronogr. P. 124; *Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 988; *Adonis Vienensis* Martyrologium // PL. 123. Col. 383.

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 3. Col. 145–147; *Papebrochius D.* Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolyminatanae Ecclesiae // ActaSS. Mai T. 3. P. XII; *Venables E.* Marcus (2) // DCB. Vol. 3. P. 824; *Sauget J.-M.* Marco di Gerusalemme // BiblSS. Vol. 8. Col. 738; *Bagatti B.* The Church from the Gentiles in Palestine: History and Archaeology. Jerus., 1971. P. 10–11; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 999; Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms / Ed. O. Limor, G. G. Stroumsa. Turnhout, 2006.

Д. В. Зайцев

МАРК II [Марк Катафлор(он)], патриарх Иерусалимский (не ранее 1189 – после сент. 1191). Происходил из знатного визант. семейства Катафлор(он)ов (о вариантах написания фамилии см.: *Loukaki.* 2013) и принадлежал к ветви патриархов *Иерусалимской Православной Церкви* в изгнании, оформившейся в К-поле после завоевания Св. земли крестоносцами. Вслед за отвоеванием айюбидским султаном Салах-ад-Дином Иерусалима у франков в 1187 г. имп. *Исаак II Ангел* вступил с ним в переговоры о восстановлении позиций Православной Церкви в Палестине и, в частности, о праве византийского императора на назначение Иерусалимского патриарха. Бóльшая часть притязаний Исаака Ангела была отвергнута; православные смогли лишь вернуть свои позиции в храме Гроба Господня, хотя и его им приходилось делить с представителями других христианских исповеданий. Возможно, в связи с неопределенностью своего положения на Св. земле Иерусалимские патриархи продолжали оставаться в К-поле до кон. XII в. Предшественник М. Досифей I (см. *Досифей* Иерусалимит), пользовавшийся покровительством имп. Исаака Ангела, был по его настоянию переведен в нач. 1189 г. на К-польскую кафедру, вскоре низложен, в том же году восстановлен и повторно низложен в сент. 1191 г. После обсуждения ситуации К-польским Синодом был издан имп. указ, согласно которому Досифей мог вернуться на Иерусалимскую кафедру, а занимавший ее на тот момент М. должен был ее оставить (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ἀνάλεκτα. Т. 2. Σ. 362–368). Однако Досифей отрекся от обоих престолов, и М., по всей видимости, продолжал оставаться Иерусалимским первоиерархом. Дата окончания его Патриаршества неизвестна. В. *Грюмель* первоначально указывал (без ссылки на источник) в качестве terminus post quem 24 февр. 1195 г. (*Grumel V.* La chronologie. P., 1958. P. 452), однако впосл. не приводил эту датировку (*Idem.* La chronologie des patriarches grecs de Jérusalem au XIIIe siècle // REB. 1962. T. 20. P. 197). В стихотворных диптихах Иерусалимской Церкви XIII в., где не говорится о Досифее, М. упоминается как преемник *Леонтия II*.

Ист.: *Nicet. Chon.* Hist. P. 405–407; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. Col. 507; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ἀνάλεκτα. Т. 1. Σ. 125, 133, 140, 142; Т. 2. Σ. 362–368.

Лит.: *Rose R.* The Native Christians of Jerusalem, 1187–1260 // The Horns of Hattin. L., 1992. P. 239–249; *Loukaki M.* Kataphlôros ou Kataphlôron: Notes sur un patronyme byzantin // ЗРВИ. 2013. Vol. 50. P. 357–365; *Брюн С. П.* Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии. М., 2015. Т. 2. С. 188–189.

К. А. Панченко

МАРК III, патриарх Иерусалимский (после 1482 – после 1505). Архипастырство М. приходится на самый малоизвестный период истории православного Востока, когда даже персоналии и преемство многих патриархов остаются предметами гипотез. Так, даты правления М., выводимые из нижеперечисленных источников, не согласуются со сведениями о патриархах *Григории III* и *Дорофее II,* относящимися к тому же периоду.

По сообщению еп. *Порфирия (Успенского),* опиравшегося на материалы синайского архива, М. до вступления на Патриарший престол был епископом *Екатерины великомученицы монастыря на Синае.* Еп. Порфирий относит вступление М. на Патриаршую кафедру к 1503 г., однако это противоречит упоминанию М. у фламандского хрониста кон. XV в. Теодориха Паули как преемника *Иакова II,* умершего в 1482 г. (ActaSS. Mai. T. 3. P. LXXII). Хронист приводит титулатуру М.: «Архиепископ Вифлеема и патриарх Святого града Иерусалима и Святого Сиона, Сирии, Аравии и Заиорданья», которая, по замечанию М. *Лекьена,* присутствует и в некоторых грамотах М., но без указания на Вифлеем. Бургундский герцог, чьим подданным был Теодорих, поддерживал тесные связи с Иерусалимом, в частности посылал патриарху Иакову пожертвования на восстановление храма Гроба Господня, поэтому бургундский двор из первых рук владел информацией о церковных делах на Св. земле.

Еще одно упоминание о М. содержится в колофоне араб. рукописи Пятикнижия XIV в., принадлежавшей Марку, митр. Хомса. Его владельческая запись датирована средой, 28 янв. 6797 г. от Сотворения мира (1289 г. по Р. Х.). Учитывая дату самой рукописи (1331/32), Ж. Насралла предполагал ошибку в написании года. По его мнению, это должен был быть 6977(1469) г., однако правильной эмендацией является 6997(1489) г., поскольку именно в этот год 28 янв. приходилось на среду. В колофоне той же рукописи упоминается, что она перешла во владение Антиохийского патриар-

ха Михаила (очевидно, *Михаила IV*) от Иерусалимского патриарха М. Передача книги состоялась 11 сент., но запись года не поддается расшифровке.

По данным *Хризостома I (Пападопулоса)*, архиеп. Элладского, в рукописи, хранившейся в ц. св. Иакова в Иерусалиме, имеются подписи М. по-арабски и по-гречески с датой 1505 г. Это позволяет предполагать арабское происхождение патриарха. К-польский патриарх *Константий I* в одном из церковно-исторических трудов упоминает череду указов, выдававшихся мамлюкскими правителями Иерусалимским патриархам, о том, чтобы в их руках находились ключи от храма Гроба Господня, а паломники и католич. монахи могли бы входить в кувуклию Св. Гроба только в сопровождении представителя патриарха. Последним по времени назван указ мамлюкского султана Кансуха аль-Гаури, который, судя по датировке (1504), был выдан М.

Лит.: *Le Quien.* OC. T. 3. Col. 515–516; *Порфирий (Успенский), архим.* Первое путешествие в Синайский мон-рь в 1845 г. СПб., 1856. С. 204; Ἀριστοκλῆς Θ. Κωνσταντίου Α΄ τοῦ ἀπὸ Συναίου ἀοιδίμου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Βυζαντίου βιογραφία καὶ συγγραφαὶ ἐλάσσονες ἐκκλησιαστικαὶ καὶ φιλολογικαὶ. Κωνσταντινούπολις, 1866. Σ. 285; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος).* Ἱεροσ. 1970. Σ. 494–495; *Nasrallah.* Chronologie, 1250–1500. P. 33, 47.

К. А. Панченко

МАРК АВРЕ́ЛИЙ Антонин [лат. Marcus Aurelius Antoninus Augustus; греч. Μάρκος Αὐρήλιος] (26.04.121, Рим — 17.03.180, Виндобона, пров. Норик, ныне Вена, Австрия), рим. имп. (с 7 марта 161) из династии Антонинов. Сын Марка Анния Вера (ум. в 124, претор, брат жены имп. *Антонина Пия*) и Домиции Луциллы (ум. ок. 155–161). При рождении получил имя Марк Анний Катилий Север; он рано лишился отца и воспитывался в доме деда — сенатора Марка Анния Вера (ум. в 138). В 138 г., после смерти деда и незадолго до смерти имп. *Адриана*, М. А. был усыновлен имп. Антонином Пием (138–161) и стал именоваться Марк Элий Аврелий Вер Цезарь. С восшествием на престол он получил имя Цезарь Марк Аврелий Антонин Август. Вместе с М. А. Антонин Пий усыновил также Луция Коммода (род. 130), сына Луция Цейония Коммода Вера (ум. в янв. 138), к-рый принял имя Луций Вер

Имп. Марк Аврелий. Бюст. 170 г. (Метрополитен музей, Нью-Йорк)

и со 161 г. до своей смерти в 169 г. был соправителем М. А.

В нач. 138 г., согласно плану укрепления династии, который начал реализовывать имп. Адриан незадолго до смерти, уже предполагалось, что кто-либо из усыновленных Антонином Пием юношей станет императором. Их положение следовало закрепить заключением браков. По решению Адриана М. А. был помолвлен с Цейонией Фабией, а Луций Коммод (Вер) — с Фаустиной Младшей (ок. 130–175), дочерью имп. Антонина Пия. Однако летом того же года, после смерти Адриана, Антонин Пий решил изменить этот план. Прежние брачные договоры были разорваны, а М. А. вскоре был по-

Имп. Марк Аврелий. Бюст. 138–144 гг. (Старый музей, Берлин)

молвлен с Фаустиной, которая теперь приходилась ему одновременно сводной сестрой. Тем самым Антонин Пий явно отдавал предпочтение М. А., вероятно как более старшему из своих приемных сыновей. В 145 г. М. А. женился на Фаустине. В браке родились не менее 13 детей, но до взрослого возраста дожили лишь сын *Коммод* (161–192, император со 180) и 5 дочерей: Анния Аврелия Галерия Фаустина (147 — после 165), Анния Аврелия Галерия Луцилла (148/50–183; со 164 замужем за Луцием Вером; после его смерти замужем за Клавдием Помпеяном), Анния Аврелия Фадилла (159 — после 211), Анния Корнифиция Фаустина Младшая (160 — после 211), Фибия Аврелия Сабина (170 — до 217). Фаустина умерла в кон. 175 г., во время поездки по вост. областям империи, в сел. Галала близ Тианы (Каппадокия, ныне Турция); место ее смерти было преобразовано в рим. колонию Фаустинополь. М. А. оплакивал ее кончину, учредил в ее честь коллегию фаустинианских девочек. Статуи М. А. и Фаустины были поставлены в храме Венеры и Ромы на Римском форуме как воплощение идеального семейного союза. Молодожены совершали жертвоприношения перед ними. Золотое изображение умершей Фаустины выносили в имп. ложу в театрах, когда М. А. посещал зрелища (*Dio Cassius.* Hist. Rom. LXXII 30–31; Scr. hist. Aug. Marcus Aurelius. 26 5–8).

М. А. получил прекрасное и разностороннее образование. Первоначально он изучал лат. риторику у знаменитого ритора Марка Корнелия Фронтона (ок. 95 — ок. 166). Под руководством филолога и комментатора Гомера Александра Грамматика М. А. в совершенстве овладел греч. языком. Занимался живописью у худож. Диогнета; любил охоту, ловлю птиц, игру в мяч, кулачные бои, спортивные занятия. С 12 лет он начал изучение философии с Юлием Рустиком, который принадлежал к школе стоиков. Др. учителя — Аполлоний Халкидский, Катулл, Секст Херонейский (внук Плутарха) — также были стоиками (см. ст. *Стоицизм*). Значительное влияние на М. А. оказали также платоник Александр и перипатетик Клавдий Север. Философское воспитание в школе стоицизма было достаточно суровым. Оно приучало воспитуемого к жесткой дисциплине, предъявляло суровые аскетические требования в быту. Известно, что, когда в 133 г. М. А. облекся в философскую мантию, он приучился спать на твердом ложе и, только

уступая настояниям матери, согласился покрыть его звериными шкурами. Как отмечал Юлий Капитолин в «Истории августов» (IV в.), впосл. здоровье М. А. было подорвано суровым отношением к себе (Scr. hist. Aug. Marcus Aurelius. 3. 7). Философское воспитание закалило М. А., выработав в нем качества стоика, способного с невозмутимостью переносить любые превратности судьбы. По словам Капитолина, М. А. «обладал таким спокойным характером, что ни радость, ни горе никак не отражались на выражении его лица» (Ibid. 16 5). Рим. историки оставили восторженные отзывы о человеческих качествах М. А. Совр. исследователи иногда отмечают некоторое сходство образа жизни и характера М. А. и христ. аскетов позднейшего периода, в чем нашел отражение своеобразный «дух времени» эпохи Римской империи (см.: *Доддс.* 2003). М. А. считал, что философия должна стать основой деятельности всякого правителя. Он часто повторял изречение Платона: «Государства процветали бы, если бы философы были властителями или если бы властители были философами» (Scr. hist. Aug. Marcus Aurelius. 27. 7). Но в последние годы жизни М. А. все более был охвачен пессимизмом, мизантропией и скептическим отношением ко всему происходящему в человеческой жизни, он думал о смерти, небытии и бренности всего живого. Эти настроения отразились в его «Размышлениях», написанных в это время.

Опыт ведения гос. дел М. А. начал приобретать в годы правления имп. Антонина Пия (138–161). В 140 г. он впервые стал консулом, в 147 г. получил власть народного трибуна и проконсульскую власть пожизненно. Ко времени смерти Антонина Пия М. А. был уже прекрасно осведомлен в делах империи.

Первое десятилетие своего правления М. А. делил власть с Луцием Вером, хотя основные заботы ложились на его плечи. Луций Вер характером и умом существенно отличался от М. А.: был склонен к роскоши, развлечениям и неоправданным тратам гос. средств. Когда М. А. узнал о том, что его соправитель потратил на один пир 6 млн сестерциев, то он, как говорили, испустил стон и пожалел о судьбе гос-ва.

С начала правления М. А. пришлось вести тяжелые войны на границах империи. Летом или осенью 161 г. царь Парфии Вологез III вторгся в находившуюся под рим. покровительством Армению, сверг царя Сохемоса и посадил на трон своего родственника Пакора. Рим. наместник Каппадокии Марк Седаций Север с легионом попытался вытеснить парфян из Армении, но вскоре уже у границы, при Элегии, был разбит и покончил с собой. Сир. легионы Луция Аттидия Корнелиана также потерпели поражение, отступили от границы и потеряли часть владений в Сев. Месопотамии. До весны 162 г. в Сирию и Каппадокию было переброшено неск. легионов из Европы и Сев. Африки, а летом 162 г. из Рима на Восток отправился Луций Вер вместе с префектом претория Фурием Викторином, чтобы лично возглавить военные действия. Впрочем, еще в Италии, в Каносе, Луций тяжело заболел, что задержало его поездку и вынудило М. А. полагаться в войне лишь на опыт префекта и наместников провинций. Луций Вер совершил поездку в Антиохию через Коринф, Афины, Эфес и Киликию, везде подолгу останавливался, участвовал в религ. церемониях и общался с интеллектуалами. Среди встречавших его в Афинах был знаменитый ритор Герод Аттик. Со 163 г. Луций Вер пребывал в Антиохии, на зиму выезжая в Лаодикию, вел роскошный образ жизни, но много занимался и тренировкой солдат, вместе с солдатами участвовал в пеших переходах армии, но в боях не участвовал. В 164 г. Луций совершил поездку в Эфес, где женился на 13-летней дочери М. А. Луцилле. Сохранилось раннехристианское предание о том, что тяжелобольную Луциллу накануне свадьбы в Эфесе исцелил свт. *Аверкий* Иерапольский. Война несколько лет продолжалась с переменным успехом. В 163 г. парфяне заняли Осроену (Эдесское царство), зависимую от Рима, свергли царя Ману VIII и посадили своего ставленника. Постепенно рим. военачальники Фурий Викторин, Авидий Кассий и Стаций Приск добились перевеса над парфянами. К кон. 163 г. они сумели переправить часть своих сил на вост. берег Евфрата. В 164 г. было восстановлено рим. присутствие в Армении, на трон был возвращен Сохемос; была построена царская резиденция Койнеполис (локализована предположительно) вместо Артаксаты. В 165 г. римляне восстановили контроль над Осроеной и во главе с Авидием Кассием вторглись в Месопотамию. Они одержали победу при Дура-Европосе, в конце года захватили и разграбили Ктесифон и Селевкию-на-Тигре, несмотря на то что жители Селевкии, преимущественно греки, сами открыли им ворота. В 166 г. был заключен мир, условия к-рого подробно неизвестны, но, вероятно, основывались на восстановлении довоенного статус-кво. В честь побед Луций Вер и М. А. приняли титул «парфянский». По возвращении Луция в Рим был отпразднован триумф 2 императоров. Сыновья М. А. 5-летний Коммод и 3-летний Марк Анний Вер (ум. 169) в это время получили титулы цезарей. В честь побед была воздвигнута бронзовая позолоченная конная статуя М. А. (ныне — в Капитолийском музее): под поднятым копытом коня, на к-ром победно восседает М. А., находилась небольшая фигурка парфянского царя Вологеза. Возможно, первоначально статуя украшала триумфальную арку. В средние века статуя сохранилась, поскольку ее считали изображением имп. св. равноап. *Константина* Великого.

Имп. Марк Аврелий. Конная статуя в Палаццо-деи-Консерватори. 161–180 гг. (Капитолийские музеи)

Уже в годы Парфянской войны начались вторжения варварских племен через дунайскую границу. Первое нападение хаттов в 162 г. на пров. В. Германия было отбито к 165 г. Но к сер. 60-х гг. II в. в Центр. Европе сложилась крупнейшая коалиция варваров. Среди враждебных племен наиболее многочисленными были герм. маркоманны и квады, но в войне участвовали также герм. пле-

мя свевов, сарматские племена роксолан и язигов, фракийское племя костобогов. В 166 г. маркоманны во главе с вождем Балломаром в союзе с сарматами и лангобардами перешли Дунай, прошли через провинции Паннония, Норик и Реция, достигли Аквилеи и некоторое время осаждали ее. В Риме были приняты чрезвычайные меры, как при мобилизации в ходе Пунических войн (III в. до Р. Х.). В легионы впервые были зачислены отпущенные на волю рабы, 9 тыс. гладиаторов; на форуме Траяна М. А. устроил распродажу дворцовых ценностей, в т. ч. произведений искусства. В 168 г. М. А. и Луций Вер возглавили войска; их ставка была размещена в Аквилее, а к концу года — в Карнунте (к востоку от совр. Вены). С этого времени и до смерти М. А. почти непрерывно участвовал в военных походах, лишь ненадолго возвращаясь в Рим. В нач. 169 г. М. А. вернулся в Рим, а Луций Вер скончался по дороге в Аквилее. В это время костобоги разоряли Фракию и достигли Элевсина близ Афин. Рим. территория была освобождена от варваров лишь в кон. 171 г. В 172 г. римляне перешли Дунай близ Карнунта и начали карательную кампанию против маркоманнов и их союзников варистов. В честь новых побед М. А. принял титул «Германский». В 173 г. состоялся поход против квадов, живших по берегам Дуная восточнее маркоманнов; в 174 г. были подчинены квады в долине Тисы, восточнее Дуная. М. А. вынашивал планы по созданию новых провинций Маркомания и Сарматия на землях между средним Дунаем и Дакией, а также к северу от Норика (совр. территории Вост. Венгрии, Сев.-Вост. Румынии, Сев. Сербии и Юго-Вост. Словакии). По мнению античных историков, планам М. А. помешал мятеж наместника Сирии Авидия Кассия, к-рый весной 175 г. провозгласил себя императором. В это время М. А. надолго оставил придунайские провинции и отправился на Восток. Мятеж был подавлен, а Авидий Кассий был убит еще до приезда М. А., однако император посчитал необходимым для умиротворения подданных совершить большую поездку по вост. провинциям, побывал в Сирии, Египте и Греции. В кон. 176 г. он ненадолго вернулся в Рим, где отсутствовал уже 8 лет. Вместе с Коммодом М. А. отпраздновал новый триумф.

Победа над германцами. Рельеф арки Марка Аврелия (Капитолийские музеи)

В 177 г. маркоманны и квады разорвали заключенные с ними договоры и вновь напали на дунайскую границу, что послужило началом 2-й Маркоманской войны. В авг. 178 г. М. А. с сыном вернулся в Карнунт и успешно провел новую военную кампанию. Квады были согнаны со своих земель и отброшены на запад, на герм. земли. Во время этой войны, в 180 г., М. А. умер в Виндобоне, вероятно от эпидемии. Его наследник Коммод отказался от активных действий против варваров и вскоре заключил с ними мир.

На 165–180 гг. приходится пик распространения крупнейшей пандемии, жертвами которой в Римской империи стали миллионы человек (*Aurel. Antonin.* Ad se ipsum. IX 2; *Eutrop.* Breviar. XXXI 6. 24). На основании описания симптомов в трудах свидетеля этих событий выдающегося медика Галена исследователи предполагают, что это была черная оспа или корь, хотя окончательно характер заболевания не выяснен. Смертность достигала четверти всех заболевших. Эпидемия предположительно пришла со Ср. Востока и среди римлян впервые возникла зимой 165/6 г., во время осады Селевкии-на-Тигре (*Amm. Marc.* Res gest. XXIII 6. 23). На территорию империи эпидемию принесла рим. армия из Месопотамии после завершения Парфянской войны. В течение следующих 5 лет болезнь охватила бóльшую часть областей империи. Зимой 168/9 г. больных солдат в Аквилее обследовал Гален. В 169 г., вероятно, от той же эпидемии скоропостижно умер имп. Луций Вер. В 70-х гг. II в. болезнь временно пошла на убыль. Но ок. 187–188 гг., уже при Коммоде, разразилась с новой силой. По сообщению Диона Кассия (нач. III в.), число жертв в Риме временами достигало 2 тыс. чел. ежедневно (*Dio Cassius.* Hist. Rom. LXXII 14. 3–4; *Herodian.* Hist. I 12).

М. А. не стремился проводить к.-л. существенные внутренние преобразования. При нем были сокращены повинности куриалов, что облегчило жизнь городского сословия и оздоровило экономику провинциальных городов. Улучшилось положение рабов. Убийство раба стало считаться преступлением; впервые раб получил возможность появляться в судебных учреждениях, где за ним признавались нек-рые права. М. А., хотя и в ограниченных пределах, признал за рабами в случае отсутствия законного наследника право на нек-рую часть имущества умершего хозяина.

Религиозная политика М. А. отличалась подчеркнутым консерватизмом. Он не стремился вносить к.-л. новшества по сравнению с предшественниками из династии Антонинов. На офиц. уровне по-прежнему поддерживалась традиц. рим. религия. Из вост. культов, широко распространенных в империи, М. А., как и было принято, поддерживал фригийско-сир. религию Великой Матери богов Кибелы. В то же время влияние егип. культов, митраизма и ряда др. языческих религ. течений ограничивалось; строго соблюдался

Имп. Марк Аврелий приносит жертву. Рельеф арки Марка Аврелия в Риме (Капитолийские музеи)

запрет на строительство храмов неофиц. культов внутри померия — священной территории в центральной части Рима. Важной составляющей религ. идеологии оставался прежде

сложившийся синтез римских и классических греч. богов. Его значение М. А. подчеркивал, посещая греческие города, а также приняв посвящение в Элевсинские мистерии в храме Деметры близ Афин осенью 176 г. (Scr. hist. Aug. Marcus Aurelius. 27. 1). Вместе с тем исследователи отмечают рост религ. настроений в эту эпоху и все более проявляющуюся растерянность римлян перед нарастающими военными угрозами, эпидемией и вызванным ими экономическим упадком. С началом распространения эпидемии М. А. уделял большое внимание устранению недостатков в исполнении ритуалов почитания богов в Риме, что в данной ситуации представлялось ему и подданным первостепенным делом (Ibid. 21. 6). М. А. и мн. его высокопоставленные советники, видимо, все больше внимания уделяли общению со жрецами, с предсказателями и религ. поискам.

Одним из свидетельств роста религиозности в империи стало «чудо дождя», происшедшее во время войны с квадами, вероятно летом 174 г. (встречаются также датировки 172 и 171) (*Dio Cassius.* Hist. Rom. LXXII 8–10; Scr. hist. Aug. Marcus Aurelius. 24. 4; Ibid. Heliogabal. 9. 1). Сводный отряд рим. армии из частей неск. легионов, вступивший в сражение с варварами, был оттеснен превосходящими силами врагов на возвышенность и долгое время держал там оборону в строю под палящим солнцем и без питьевой воды. М. А., находившийся с др. силами в стороне от места сражения, не мог оказать легиону немедленную помощь. В этот момент разразилась сильнейшая гроза и начался дождь. Молнии поражали варваров и заставили их бежать, а вода напоила измученных рим. солдат, спасла их и принесла им победу. Значительным новшеством в жизни гос-ва стало то, что римская элита, в течение не одного столетия склонная к рационализму и скептицизму, признала это явление на самом высоком офиц. уровне. Чудо широко обсуждалось и использовалось имп. пропагандой как доказательство благосклонности богов к римлянам и М. А. Согласно офиц. версии, римляне победили в результате вмешательства Юпитера; изображения этих событий помещены на колонне М. А. в Риме. Датировка и обстоятельства «чуда дождя» остаются предметом дискуссии и среди

Колонна Марка Аврелия в Риме. II в.

совр. исследователей (*Kovacs.* 2009; *Дион Кассий Коккейан.* Римская история / Ред., коммент., ст.: А. В. Махлаюк. СПб., 2011. С. 166–169). Тем не менее, в произведениях III–V вв. язычников и христиан «чудо дождя» постепенно получило разноречивые истолкования. Согласно Диону Кассию (нач. III в.), оно произошло после молитвы егип. жреца Арнуфия, почитателя бога Гермеса (т. е. Тота). В 172–174 гг. была выпущена серия монет с изображением Гермеса, иногда рядом с храмом в египетском стиле, с легендой «Religio Augusti» (Благочестие августа) (*Абрамзон.* 1995. С. 393–394). В визант. словаре «Суда» (X в.) приводится мнение, явно восходящее к эпохе М. А., что «чудо дождя» было сотворено неким теургом Юлианом Халдеем. Визант. писатель *Михаил Пселл* (XI в.) рассказал, что Юлиан изготовил из глины человеческое лицо, увидев к-рое

Чудо дождя. Рельеф колонны Марка Аврелия в Риме. II в.

варвары были поражены молниями. В «Истории августов» (IV в.) сказано, что чудо вызвала молитва самого М. А. (Scr. hist. Aug. Marcus Aurelius. 24).

Вероятно, вскоре после эпохи М. А. среди христиан появилось предание о том, что «чудо дождя» произошло из-за молитвы воинов-христиан из окруженного варварами соединения. На рубеже II и III вв. *Тертуллиан* утверждал, что существует письмо М. А., в к-ром император рассказывал о «чуде дождя» и своем изменившемся отношении к христианам, что, по мнению христ. писателя, доказывало добродетель и мудрость императора (*Tertull.* Apol. adv. gent. 5. 6; *Idem.* Ad Scapul. 4). Каким именно письмом пользовался Тертуллиан, неизвестно. В сохранившемся виде письмо М. А. помещено в приложении к «Первой Апологии» св. Иустина Философа (*Iust. Martyr.* I Apol. 71). В нем содержится подробный рассказ о чуде, а также указание на то, что М. А. якобы признал роль молитвы христиан в спасении войска и приказал прекратить их преследования. Как считают историки, существующий текст был составлен (или отредактирован) в 1-й пол. IV в., вероятнее всего между 311 и 20-ми гг. IV в. (*Harnack.* 1902. S. 863, 871, 878, 882; *Mommsen.* 1895; *Geffcken.* 1899. P. 264, 267, 269; *Posener.* 1951; *Birley.* 1987. P. 173–174; *Kovacs.* 2009. P. 113–121). В нем отчетливо отражены реалии религ. борьбы периода последних гонений и легализации христианства, текстуальные совпадения с Никомидийским эдиктом имп. *Галерия* 311 г. Еще одна очень влиятельная впосл. версия «чуда дождя» была пересказана в «Церковной истории» Евсевия (20-е гг. IV в.). В ней отражен процесс дальнейшей христианизации легенды. Согласно ей, под угрозой разгрома оказался 12-й Мелитенский легион, все солдаты к-рого были христианами, и их молитва спасла армию (*Euseb.* Hist. eccl. V 5. 1–4). Евсевий полемизировал с писателями-язычниками, которые отрицали роль христиан в этом событии. Тем не менее присутствие этого легиона в Маркоманских войнах является анахронизмом. Представляется вероятным, что сохранившийся текст письма М. А. в *Iust. Matryr.* I Apol. 71 и рассказ Евсевия являют-

ся вариантами уже сложившегося к нач. IV в. христ. предания о «чуде дождя». Евсевий и автор последней редакции письма не зависели друг от друга, но пользовались некими ранними источниками, которые неизвестны. Попытки реконструкции первоначального варианта письма М. А. предпринимались неоднократно. Уже в кон. XIX в. А. *Гарнак* называл этот гипотетический текст «Quelle X». Однако убедительная непротиворечивая история развития этого предания до нач. IV в. не создана.

На фоне общего обострения обстановки в империи, эпидемии и затяжных войн политика гос-ва по отношению к христианам при М. А. заметно ужесточилась (см. также ст. *Гонения на христиан в Римской империи*). Существенного пересмотра законодательства в отношении христиан не проводилось, но гос-во теперь было в большей степени склонно поощрять ненависть к христианам среди подданных. Известно сообщение еп. Мелитона Сардского, к-рое сохранилось в «Церковной истории» Евсевия Памфила, о том, что при М. А. «вышли новые указы, которыми преследуется род людей богобоязненных». Эти указы Мелитон назвал столь жестокими, что их «не заслуживали бы и презренные варвары» (*Euseb.* Hist. eccl. IV 26). Тексты актов М. А. не сохранились, а свидетельство Мелитона слишком кратко и не позволяет уточнить достоверно, в чем заключались объявленные М. А. меры. Вероятно, речь шла о поощрении императором широкого применения ранее изданных антихристианских законов. М. А. несомненно крайне отрицательно относился к христианам, считал их религ. фанатиками, о чем писал в «Размышлениях» (*Aurel. Antonin.* Ad se ipsum. XI 3). Среди наиболее известных судебных дел против христиан при М. А. было расследование в отношении мч. Иустина Философа ок. 165 г. Судом над Иустином руководил префект претория Квинт Юний Рустик, прежде бывший учителем М. А. и действовавший с одобрения императора. Мч. Иустин Философ был хорошо известен в Риме, в 50-х гг. II в. подал апологию христиан имп. Антонину Пию, а в 161 г. с новой апологией обратился к М. А. и Луцию Веру. Его выступления принимались властями благосклонно. Вероятно, суд над мч. Иустином и его казнь служили своего рода показательным процессом, который обозначил отход правительства М. А. от относительно лояльной политики прежних лет. В деле *Лугдунских мучеников* М. А. также остался безразличен к погромам и пыткам христиан, явно считая действия населения и местных властей законными. Большинство мучеников эпохи М. А. стали жертвами местных властей либо погибли от язычников, подстрекаемых властями. Значительное число христиан пострадали в М. Азии в кон. 60-х гг. II в. (среди них — свт. *Поликарп* Смирнский, а также Лугдунские мученики (177)).

М. А. был похоронен в мавзолее Адриана в Риме (ныне замок Св. ангела). Сразу после смерти решением сената он был обожествлен. В отличие от большинства др. императоров его культ не остался формальной данью уважения к умершему властителю. По свидетельству Юлия Капитолина, еще в IV в. М. А. почитался как божество, его статуи находились среди изображений семейных и домашних богов (Scr. hist. Aug. Marcus Aurelius. 18. 6, 19. 12), после Августа М. А. оказался наиболее любимым императором римлян. Уже первые поколения римлян после эпохи М. А. увидели ухудшение положения дел в империи. В нач. III в. Дион Кассий писал, что со смертью М. А. завершилась эпоха «золотого царства» и началось «царство железа и ржавчины» (*Dio Cassius.* Hist. Rom. 36. 4).

В последующие столетия отношение христиан к М. А. оказалось более лояльным, нежели их восприятие др. императоров-гонителей. Сравнительно позитивный образ М. А. является важным феноменом в культуре и исторической памяти позднеантичного и средневек. христианства как в Зап. Европе, так и в Византии. Определяющую роль в его формировании сыграло подложное письмо М. А., авторитет которого был подтвержден включением его в состав произведений мч. Иустина Философа, а также отношением к нему Тертуллиана и Евсевия. Христ. версия «чуда дождя» уже к кон. IV в. полностью возобладала над языческой; участие христиан в этих событиях теперь считалось несомненным. Широко было распространено мнение о том, что после «чуда дождя» М. А. приказал прекратить гонения. В связи с этим правление и личность М. А. оценивались уважительно: писали о мудрости, богобоязненности М. А., хотя и бывшего язычником. Вслед за Тертуллианом и Евсевием мн. писатели упоминали о «чуде дождя» с небольшими отклонениями от первоисточников. Аллюзия на историю «чуда дождя» содержится в «Гомилии о 40 Севастийских мучениках» свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss.* Hom. in XL martyres // PG. 46. Col. 757). В Византии о «чуде дождя», опираясь в основном на Евсевия, писали в исторических трудах *Георгий Синкелл, Георгий Монах,* Михаил Пселл, *Иоанн Зонара, Никифор Каллист Ксанфопул* и др. Подробное изложение истории «чуда дождя» сделал *Иоанн Ксифилин* (сер. XI в.), благодаря ему сохранился рассказ об этом чуде Диона Кассия. В лат. традиции основными источниками стали хроника блж. *Иеронима Стридонского* и сочинение *Орозия* «История против язычников». О нем упоминали хронисты *Проспер Аквитанский, Фредегарий,* Мариан Скот и др.

М. А. занимался литературно-философским творчеством на протяжении большей части жизни. Сохранился его наиболее значительный труд «Размышления» («К самому себе»), написанный по-гречески в 70-х гг. II в., к-рый отражает основные черты мировоззрения императора, сформированные под влиянием философии стоиков (подробнее см. ст. *Стоицизм*).

Соч.: *Aurel. Antonin.* Ad se ipsum.

Ист.: Scr. hist. Aug.; *Dio Cassius.* Hist. Rom. 72; *Herodian.* Hist.; *Euseb.* Hist. eccl.; *Marcus Cornelius Fronto.* Correspondence / Ed. C. R. Haines. L.; N. Y., 1919–1920. 2 vol.

Лит.: *Aubé B.* Histoire des persecutions de l'eglise jusqu à la fin des Antonins. P., 1875; *Harnack A., von.* Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurel's gegen die Quaden // SPAW. 1894. S. 835–882; *idem.* Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz., 1902; *Mommsen Th.* Das Regenwunder der Marcus-Saule // Hermes. Stuttg., 1895. Bd. 30. H. 1. S. 90–106; *Geffcken J.* Das Regenwunder im Quadenlande: Eine antike – moderne Streitfrage // NJKA. 1899. Bd. 3. S. 253–269; *Ренан Э.* Марк Аврелий и конец античного мира / Пер.: В. А. Обручев. СПб., [1908.] М., 1991[2]; *Болотов.* Лекции. Т. 2. С. 80–82, 98–101; *Zeiller J.* Les premieres persécutions, la legislation impériale relative aux chrétienns. La persécutions sous les Flaviens et les Antonins // *Fliche, Martin.* HE. 1934. Vol. 1. P. 289–320; *Posener G.* A propos de «pluie miraculeuse» // RPhLHA. Ser. 3. 1951. Vol. 25. P. 162–168; *Grant M.* The Climax of the Rome: The Final Achievements of the Ancient World (AD. 161–337). Boston; Toronto, 1968; *Keresztes P.* Marcus Aurelius a Persecutor? // HarvTR. 1968. Vol. 61. N 3. P. 321–341; *Birley A. R.* Marcus Aurelius: A Biography. New Haven etc., 1987[2]; *Fowden G.* Pagan Versions of the Rain Miracle of AD. 172 // Historia. Wiesbaden, 1987. Vol. 36. N 1. P. 83–95;

Федорова Е. В. Люди императорского Рима. М., 1990. С. 194–202; *Абрамзон М. Г.* Монеты как средство пропаганды офиц. политики Римской империи. М., 1995; *Крист К.* История времен рим. императоров от Августа до Константина. Р-н/Д., 1997. Т. 1. С. 438–453; *Зелинский Ф. Ф.* Римская империя. СПб., 2000. С. 313–322; *Колосовская Ю. К.* Рим и мир племен на Дунае, I–IV вв. М., 2000; La colonne aurelienne: Autour de la colonne aurélienne: Geste et image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome / Ed. J. Scheid, V. Huet. Turnhout, 2000. (BEHER; 108); *Motschmann C.* Die Geligionspolitik Marc Aurels. Stuttg., 2002; *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время: Нек-рые аспекты религ. практик в период от Марка Аврелия до Константина / Пер. с англ.: А. Д. Пантелеев, А. В. Петров. СПб., 2003; *Фонтен Ф.* Марк Аврелий / Пер. с франц.: Н. Н. Зубков, ред.: Т. А. Бобровникова. М., 2005; *Kovács P.* Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars. Leiden; Boston, 2009; *Stephens W. O.* Marcus Aurelius: A Guide for the Perplexed. N. Y., 2012; *Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-рим. мире при Константине Великом. СПб., 2015. С. 70–94; *Benario H. W.* Marcus Aurelius // De Imperatoribus Romanis: An Online Encycl. of Roman Emperors (www.roman-emperors.org/marcaur.htm [Электр. ресурс]).

И. Н. Попов

МАРК АСКЕ́Т (IV в.), св., монах, писатель — см. ст. *Марк Пустынник*.

МАРК АФИ́НСКИЙ [греч. Μάρκος ὁ Ἀθηναῖος] († ок. 400), прп. (пам. 5 апр.; пам. греч. 5 марта). Повествование о посещении великого подвижника М. А. аввой Серапионом имеет форму патерикового рассказа, однако представляет собой самостоятельное произведение, не входившее в древние патериковые собрания. Д. Папебрук считал, что данное произведение возникло в результате переработки Жития Павла Фивейского (ActaSS. 1738. Mai. T. 3. P. 358). Это мнение разделяли мн. исследователи, в т. ч. Л. С. де Тиймон и П. Пеетерс. Житие М. А. сохранилось в 25 рукописях XII–XIX вв., Х. Ангелиди делит списки Жития М. А. на 3 группы и отмечает, что группы рукописей B и G переработаны (*Ἀγγελίδη.* 1989. Σ. 43). В эпоху расцвета егип. монашества известно 8 подвижников, носивших имя Серапион, в их числе ученик прп. Антония Великого и автор Жития прп. Макария Египетского. В Житии М. А. упоминается и «великий старец» Иоанн, личность к-рого также установить невозможно. Подвижник по имени Иоанн жил в *Скиту* и стал преемником прп. Макария Египетского на должности пресвитера (*Palladius.* Lausiac. 17). Гораздо более известным современником М. А., носившим это имя, был прп. *Иоанн Ликопольский,* живший в Фиваиде, однако «великий старец» Иоанн подвизался в окрестностях Скита.

Прп. Марк Афинский. Роспись церкви мон-ря вмч. Пантелеимона в Нерези, Македония. 1164 г.

История о путешествии старца Серапиона к М. А. также сохранилась в сир., арм., копт. и араб. версиях (BHO, N 605–607). Житие М. А. было переведено на слав. язык не позднее 1-й трети XIV в., вероятнее всего на Афоне, и, очевидно, не в составе минейного сборника, чем и объясняется большой разнобой в его календарной приуроченности. На Руси Житие М. А. получило распространение в кон. XIV в., со «вторым южнославянским влиянием», старший список содержится в пергаменном сборнике кон. XIV в. (?) РНБ. Погод. № 66, новгородском по происхождению и принадлежавшем в XVI в. Сильвестру, священнику кремлевского Благовещенского собора.

Во время путешествия в Скитскую пустыню к «великому старцу» Иоанну Серапион получил откровение пойти за благословением на Фраческую гору в Эфиопии к 130-летнему отшельнику М. А., который не имел себе равных среди пустынников и постников и скоро должен был отойти ко Господу. В то время Эфиопией называли территорию, простиравшуюся от Красного м. до Мавритании. Исследователи предполагают, что Фраческая гора (Θράκη), именуемая в вост. версиях Тармака, находилась на территории совр. Ливии.

В Александрии старец Серапион узнал у одного купца, как достигнуть Фраческой горы. Авва Серапион предпринял путешествие по пустыне, к-рое смог совершить только с помощью ангелов, явившихся ему в образах 2 отшельников. Фраческая гора находилась у моря, не имела никакой растительности и была так высока, что старец Серапион взбирался на нее в течение 7 дней. В последнюю ночь он увидел сходящего с неба к М. А. ангела Божия, предвозвещавшего его приход: «Блажен ты, авва Марк, и благо тебе будет! Вот мы привели к тебе отца Серапиона, которого хотела зреть душа твоя, так как ты не пожелал видеть никого из людей, кроме него!» (*Ἀγγελίδη.* 1989. Σ. 48). Когда авва Серапион приблизился ко входу в пещеру, где жил М. А., то услышал пение псалмов. М. А. обрадовался его приходу и воскликнул: «О, как велик подвиг моего духовного сына Серапиона, который предпринял труд, чтобы увидеть мое обиталище!» (Ibid. Σ. 49). М. А. поведал старцу Серапиону о своей жизни. Он род. в Афинах, изучал философию, но после смерти родителей решил отречься от мира. М. А. отправился в плавание по морю на доске, и волны принесли его к подножию Фраческой горы. Здесь он подвизался 95 лет, за это время не увидев ни одного человеческого лица. Нагой и босой М. А. терпел голод, жажду, холод и диавольские нападения. Он вкушал земную пыль и пил морскую воду. Когда прошло 30 лет, на подвижника излились благодать Божия и Его милосердие. На теле М. А. выросли густые волосы, как у зверя, голод и жажда больше не овладевали им, пищу святому стали приносить ангелы, а бесы не смели приближаться к нему. М. А. был удостоен дара чудотворения: авва Серапион был свидетелем того, как по его слову Фраческая гора сдвинулась и вернулась на свое место. Еще при жизни М. А. удостоился видения рая. Подвижник спросил у аввы Серапиона, продолжаются ли в миру идолослужение и гонения на христиан, и возрадовался, когда узнал, что гонения прекратились и язычество посрамлено.

Последнюю ночь земной жизни М. А. авва Серапион провел с ним в бодрствовании и пении псалмов. Он стал свидетелем блаженной кончины святого. М. А. велел положить его тело в пещере, а вход в нее завалить камнем. Вернувшись в Египет, авва Серапион поведал о М. А. «великому старцу» Иоанну и братии.

В визант. период Житие М. А. включалось в основном в сборники некалендарного состава и не встре-

чается в Синаксарях. Краткие синаксарные Жития прп. Марка Монаха (5 марта) представляют собой компиляцию биографических сведений о 3 др. подвижниках: прп. *Марке Пустыннике,* Марке Нитрийском и прп. *Макарии Александрийском* (SynCP. Col. 509–511).

В южнославянских рукописях Житие М. А. встречается под 5 марта (древнейший список — БПБ. № 219, 1381 г.) и под 5 апр. (более ранние списки — Ath. Chil. slav. 473, 2-я часть 1335–1345 гг., Черногория. Цетинский мон-рь. № 67, XV в.) (*Иванова.* Biblioth. hagiogr. C. 478–480, 514–515). В ряде древнерус. списков это произведение не имеет даты в заглавии (напр., РГБ. Вол. № 657, 1487 г.; РГБ. Троиц. № 745, XIV в., Троиц. № 752, XV в.) и, возможно, рассматривается (в соответствии с начальными словами: «Поведаше нам авва Серапион...») как патериковая повесть. В ВМЧ Житие М. А. приведено под 31 дек. (ВМЧ. Дек. Дни 25–31. Стб. 2484–2496) и под 1 мая (Там же. Май. Дни. 1–8. С. 149–155). В Минеях-Четьих Иоанна Милютина (1646–1654) это Житие приводится под 19 янв. и под 5 марта. В 1668 г. *болландисты* поместили сведения о М. А. в *«Acta Sanctorum»* под 29 марта. Свт. Димитрий Ростовский поместил в свои Минеи-Четьи Житие М. А. под 5 апр., указав источник текста: «от великия Минеи Четьи» (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга Житий святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 113–116 об.). Дата празднования 5 апр. утвердилась в совр. календаре РПЦ, тогда как в греч. Церкви день памяти святого — 5 марта.

В Мартирологе Раббана Слибы (XIV в.) память М. А. указана под 20 мая, а в Александрийском Синаксаре — под 16 апр.

Ист.: BHG, N 1039–1041n; ActaSS. 1668. Mart. T. 3. P. 40–43; 1863[3]. P. 33–35; *Look A. E.* The History of Abba Marcus of Mount Tharmaka. Oxf., 1929 [сир. версия]; *Ἀγγελίδη Χ. Γ.* Ὁ Βίος τοῦ Μάρκου τοῦ Ἀθηναίου (BHG 1039–1041) // Σύμμεικτα. 1989. Т. 8. Σ. 45–49 [текст]; ЖСв. Апр. С. 87–98.

Лит.: ActaSS. 1668. Mart. T. 3. P. 778–781; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 19, 98–99, 128, 150, 153, 398; Т. 3. С. 132; *Sauget J.-M.* Marco di Atene, eremita sul monte Tarmaqa, santo // BiblSS. Vol. 8. Col. 701–703; *Ἀγγελίδη Χ. Γ.* Ὁ Βίος τοῦ Μάρκου τοῦ Ἀθηναίου (BHG 1039–1041) // Σύμμεικτα. 1989. Т. 8. Σ. 33–44 [исслед.]; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 2006. Т. 7: Μάρτιος. Σ. 60–62; The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham, 2011. Vol. 1. P. 45, 80.

О. В. Л., А. А. Турилов

МАРК ГОРБУ́Н (КИРТ) [греч. Μάρκος ὁ Κυρτός] (сер. XIV в.), мон., богослов-паламит.

Жизнь. О М. Г. достоверно известно немногое — в основном из 37-го письма *Григория Акиндина* (изд.: *Hero.* 1983. P. 130–140), датируемого промежутком между летом 1343 и весной 1344 г. (Ibid. P. 367–369). Акиндин сравнивает учение М. Г. с учением некоего Куры — лица, из др. источников неизвестного,— и говорит о тесной связи М. Г., свт. *Григория Паламы,* Куры и Давида (возможно, *Давида Дисипата*). М. Г. был вынужден бежать из Фессалоники (вероятнее всего ок. 1343/44) по причине восстания зилотов и из-за своей симпатии к свт. Григорию Паламе и имп. *Иоанну Кантакузину.* Не позднее весны 1344 г. (скорее всего летом—осенью 1343) он прибыл на Хиос, где начал проповедовать учение свт. Григория Паламы и написал письмо патриарху *Иоанну XIV Калеке* против Акиндина. В ответ Иоанн XIV Калека в том же 1344 г. (не позднее июля) побуждал митрополита Хиоса принять меры против М. Г. до прибытия патриарха Игнатия II Антиохийского в столицу, т. е. до лета—осени 1344 г. (ἐν μὲν τιμιώτατον γράμμα πρὸς τὸν Χίον κατά τινος Μάρκου τὰ τοῦ Παλαμᾶ φρονοῦντος — *Greg. Pal.* Refutatio Ignatii Antiochensis. 12 // ГПС. Т. 2. Σ. 634.14–15; RegPatr, N 2246. Об этом послании упом. не только в письме патриарха Игнатия Антиохийского, цитируемого свт. Григорием Паламой, но и в письме Акиндина патриарху). Однако действия М. Г. были столь успешными, что жители Хиоса, по сведениям свт. Григория Паламы, объявили недействительным послание патриарха против М. Г. (*Greg. Pal.* Refutatio Ignatii Antiochensis. 12 // ГПС. Т. 2. Σ. 634.17–19). В кон. 1346 — нач. 1347 г. М. Г. обратился к имп. Иоанну VI Кантакузину, побуждая его организовать репрессии против Акиндина и его сторонников. Во время пребывания в *Великой Лавре* в 1350 г. накануне Собора М. Г. написал «Агиоритский трактат» против антипаламитов. Лавре он передал ряд рукописей с сохранившимися вкладными записями. Помимо Paris. Coislin. 288, это: Paris. Coislin. 85 (копия *«Ареопагитик»* со схолиями *Георгия Пахимера*); Marc. gr. II. 89 (1151) (сочинения *Михаила Глики*); ГИМ. Син. греч. 439 (*Владимир (Филантропов).* Описание. № 425) (творения прп. *Максима Исповедника, Евагрия Понтийского* под именем Максима, *Филофея* Синайского, аввы Исаии).

Прозвище М. Г. могло происходить от его физического недостатка. На это намекает Григорий Акиндин в 37-м письме, сравнивая М. Г. из-за его внешнего вида (πεπηρωμένῳ σώματι и т. п.) с гомеровским персонажем Терситом (*Homer.* Il. II 211–277), а также с согбенной женщиной из Лк 13. 11. Этим сведениям в определенной мере соответствуют слова самого М. Г., пишущего в послании к патриарху Иоанну Калеке о своем состоянии здоровья в таких выражениях: τῷ σώματι μὲν ὑγιαίνων μετρίως («телесное здоровье посредственное» — *Παναγιώτου.* 2006. Σ. 41. 8). По гипотезе А. Риго (*Rigo.* 2013. P. 151), поскольку слово Κυρτός присутствует во вкладных записях, сделанных самим М. Г., оно могло быть фамильным (нигде более не засвидетельствованным) или происходить от названия местности (мон-ря или церкви). Судя по актам Великой Лавры, в XI в. в Фессалонике был храм с подобным названием (Καθαρὸς πρεσβύτερος τοῦ Κυρτοῦ // Actes de Lavra / Éd. P. Lemerle et al. P., 1970. Vol. 1. № 53. P. 278. 37. (ArAth; 5)). Оппоненты же М. Г. могли использовать его фамилию для игры слов.

М. Г. в посвящении имп. Иоанну VI Кантакузину (Paris. Coislin. 288. Fol. 3r — 5v) и в письме ему же (Ibid. Fol. 213r — 221r) говорит о себе в таких выражениях: «Марк монах, простой оборванец [букв.: (одетый в) рубище], смиренный молитвенник» (Μάρκος μοναχὸς, εὐτελὴς ῥακενδύτης, ταπεινὸς εὐχέτης).

Просопографические проблемы. Идентичность М. Г. и автора паламитских сочинений окончательно доказана Риго (*Rigo.* 2013) на основании детального анализа рукописей, в частности — текстологических совпадений. Не исключена возможность отождествления М. Г. с *Марком,* учеником прп. *Григория Синаита* (подробнее см.: Ibidem). Все прочие попытки отождествить М. Г. с др. лицами, включая автора *Марковых глав* в Типиконе, являются ошибочными (подробнее см.: *Дунаев.* 2012. С. 578–581).

Сочинения. *Святоотеческая антология.* Сохранилась в рукописи Paris. Coislin. 288 (сер. XIV в.), являющейся автографом М. Г., переданным им Лавре (*Rigo.* 2013. P. 137). До недавнего времени не было замечено,

что сочинения М. Г. представляют в этой рукописи единый блок, разделенный на 3 части, к-рым предпосланы содержание и длинное надписание: «Этот догматический сборник [святоотеческих] речений, задуманный против Варлаама и Акиндина, разделен на 3 трактата...» Первая часть, из 17 глав, начинается посвящением имп. Иоанну VI Кантакузину. Вторая, в 6 главах, начинается с письма ему же. Третья, в 6 главах, заканчивается письмом патриарху Иоанну Калеке. Много фраз и аллюзий из писем Иоанну Кантакузину и Иоанну Калеке содержатся в «Святогорском слове» (подробное сопоставление: *Rigo*. 2013. P. 139–148). С этой рукописи М. Г. была сделана копия в Ath. Laur. M 88 (1779). Состав последней рукописи: № 17–44 — отрывки из святоотеческих сочинений; № 45 — письмо М. Г. (в данной рукописи автор письма не назван) патриарху Иоанну Калеке; № 46–48 — также отрывки из святоотеческих творений. Заглавия отрывков № 17–48 приведены у *Rigo*. 2013. P. 135–137. Из всей антологии издано только письмо Иоанну Калеке (*Παναγιώτου*. 2006. Σ. 41–76). Оно дошло также в составе рукописи Ath. Laur. 88. Fol. 184r — 198v (анонимно), а отрывок из него, изданный Ж. Даррузесом,— в Paris. gr. 2047.

Вопросоответы. (Λόγος ἁγιορειτικός, «Святогорское слово», по первым словам трактата). Сочинение написано примерно в 1350 г. (обоснования датировки: *Rigo*. 2013. P. 131–132). Сохранилось в рукописи Ath. Laur. M 88, соч. № 16. Fol. 128r — 166r, анонимно. Не издано (публикацию готовит Риго).

Первая часть (примерно $^1/_5$ объема) — единственная написанная в форме вопросов и ответов. Один монах спрашивает у другого, пожилого, что надо делать, чтобы достичь вечной жизни, и в ответ слышит о необходимости истинного богопознания, освобождения от грехов, победы над страстями и исполнения божественных заповедей. В продолжение разговора более молодой настаивает на знании правосл. догматов и задает вопрос о ереси Акиндина. Пожилой отвечает, что эта ересь превзошла все прежние, и в доказательство собирается привести отрывки из сочинений Акиндина и отцов Церкви, что и исполняет во 2-й части, к-рая занимает примерно $^2/_3$ сочинения и является по сути большой святоотеческой антологией. В небольшой 3-й части, занимающей примерно 30 строк, возобновляется форма вопросоответов: младший монах просит изложить вкратце «хулы ереси», которые и перечисляются в 4-й, заключительной части произведения в 11 пунктах (полностью цитируются в: *Rigo*. 2013. P. 129–131). Заканчивается трактат следующей фразой пожилого монаха: «Таковы, брат, вкратце хулы новопоявившихся злославных, причем одни явно произносятся ими, а другие извлекаются из их слов».

Богословие. О богословских взглядах М. Г. можно судить лишь по единственно изданному пока сочинению — посланию к патриарху Иоанну XIV Калеке. План этого довольно обширного трактата следующий: § 1: обращение к патриарху; § 2–3: вступление с критикой Акиндина; § 4–8: общая постановка проблем в виде собрания святоотеческих цитат; § 4: о различии энергии и сущности; § 5–8: о Фаворском свете.

Частный анализ проблем. А. Отличие энергии от сущности: § 9: об отличии безначальной сущности от безначальной же энергии. Переход к цитате из прп. Максима Исповедника; § 10–12: анализ *Maximus Conf*. Cap. theol. I 48 (PG. 90. Col. 1100–1101). Проблема тварных энергий; § 13–15: святоотеческие цитаты, призванные обосновать различие сущности и энергий.

Б. Фаворский свет: § 16: переход вновь к Фаворскому свету, обвинениям в «новом богословии»; § 17: анализ *Maximus Conf*. Ambigua (PG. 91. Col. 1165 D); § 18–22: святоотеческие цитаты, призванные обосновать утверждение, что Фаворский свет есть природная энергия Божия.

В. Опровержение обвинения в утверждении высшего и низшего божеств: § 23: апелляция к авторитету Дионисия Ареопагита; § 24–26: подкрепление учения Ареопагита святоотеческими цитатами.

Г. Специальная аргументация: § 27: подкрепление различия между сущностью и энергией ссылкой на различие внутритроичных идиом; § 28–29: различие между сущностью и энергией применительно к догмату о творении мира; § 30: нелепость отрицания различия между сущностью и энергией. Завершение рассуждений повторением цитаты из *Maximus Conf*. Cap. theol. I 48.

Заключение: § 31: новое обращение к адресату с риторическими выпадами против Акиндина.

С литературоведческой т. зр. обращает на себя внимание помимо стандартных риторических приемов принцип кольцевой композиции, заключающийся в повторном обращении к анализу проблем и в завершении каждого рассуждения подборкой из святоотеческих цитат («антологический принцип»).

С богословской т. зр. далее предлагается ряд комментариев к наиболее важным местам произведения М. Г. в общем контексте паламитских споров на протяжении столетия (от свт. Григория Паламы до патриарха *Геннадия II Схолария*), при этом сохраняется общая последовательность изложения.

§ 4–9. В данной части сочинения предлагается собрание разных цитат из отцов в защиту паламитского богословия: § 4 — о различии энергии и сущности, § 5–8 — о Фаворском свете, § 9 — опять об отличии безначальной сущности от безначальной же энергии. По сути ничего нового для паламитских споров эти цитаты не дают. Далее автор переходит к цитате из прп. Максима Исповедника.

§ 10–12. Первое обширное рассуждение, касающееся спорного места из святоотеческих сочинений. М. Г. пытается ответить на вопрос, почему у прп. Максима (*Maximus Conf*. Cap. theol. I 48) свойства Божии названы творениями. Автор трактата ссылается на «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc*. De fide orth. I 8), где рождение (γέννησις) Сына названо делом природы (ἡ μέν γέννησις ἄναρχος καὶ ἀίδιος φύσεως ἔργον οὖσα καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προάγουσα), а далее (§ 11) приводит похожую цитату из свт. *Григория Богослова* (PG. 36. Col. 96 A: Назианзин, не соглашаясь с тем, что имя Отец означает сущность или действие, показывает, что даже уступка в этом не поможет оппонентам, ибо единство действия Отца и Сына будет означать единосущие Сына); а раз так, заключает М. Г., то по логике Акиндина пришлось бы назвать Сына творением, раз Его рождение есть «дело» (§ 12). Однако в этой аргументации М. Г., во-первых, пользуясь многозначностью слова «дело», фактически приравнивает ипостасные («идиомообразующие») дейст-

вия Троицы к неипостасным (прочим действиям-свойствам), вследствие чего у Троицы оказалось бы множество идиом помимо рождения Сына и исхождения Духа. Во-вторых, М. Г. полностью игнорирует контекст «Глав» прп. Максима (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 48–50), поскольку рассуждение Максима касается именно творений Бога, к-рые подразделяются на вневременные причастуемые и временные причастующие, но Бог, будучи Сам бытием, «бесконечно» (ἀπειράκις ἀπείρως) превыше и тех и других — всего, что своим предикатом имеет бытие (Ibid. I 49 // PG. 90. Col. 1101A), и является Творцом (δημιουργός) «всякой жизни и бессмертия, святости и добродетели» (Ibid. I 50). Это место свт. Григорий Палама обычно цитирует отрывочно, и только изредка ему приходится приводить дословно эти неудобные для него места, которым он по сути не дает удовлетворительного объяснения. Экзегезе «Глав» I 48–50 будет во многом посвящен «Первый антирритик» Никифора Григоры, где указанное место составляет как бы один из лейтмотивов всего произведения. Т. о., хотя М. Г. и не удается решить поставленную задачу по согласованию цитаты из прп. Максима с богословием свт. Григория Паламы, он все же правильно выделяет одно из наиболее пререкаемых в паламитских спорах святоотеческих мест.

Насколько оригинален М. Г. в этой подборке святоотеческих цитат и ходе рассуждений? Указанное сочетание цитат из творений прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина в сочинениях свт. Григория Паламы присутствует лишь в «Антирритиках против Акиндина» (Πρὸς Ἀκίνδυνον Λόγοι ἀντιρρητικοί. II 12. 45, 49 // ГПС. Т. 3. С. 118, 121), хотя похожую богословскую аргументацию можно обнаружить и в других произведениях святителя (напр., в письме к Иоанну Гавре). Отсюда можно сделать вывод о хронологической близости трактата М. Г. и 2-го антирритика Григория Паламы. Поскольку 2-я кн. «Опровержений» Григория Паламы писалась на рубеже лета и осени 1342 г., это становится подтверждением приведенной датировки послания М. Г. 1-й пол. 1343 г.

§ 13–15. Приводятся святоотеческие цитаты, призванные обосновать различие сущности и энергий.

§ 16. Автор вновь переходит к теме Фаворского света и обвинениям в «новом богословии».

§ 17–22. Интерпретация выражения прп. Максима Исповедника, в котором о Фаворском свете говорится как о «символе» (*Maximus Conf.* Ambigua // PG. 91. Col. 1165 D). Это вторая спорная цитата из прп. Максима, которому будет уделено много места в дальнейших паламитских спорах, напр., в 1-м антирритике Никифора Григоры или в 3-м слове митр. Феофана Никейского о Фаворском свете. Приводя длинный ряд торжественных эпитетов, напоминающих знаменитый гимн Свету у Григория Паламы в «Антирритиках против Акиндина», М. Г. утверждает, что Свет является природным символом, воспроизводя тем самым теорию, изложенную в «Триадах» свт. Григория Паламы (так же впосл. поступит и митр. Феофан Никейский). Приводя контекст из «Амбигв» прп. Максима, но не имея по сути никаких доказательств в пользу того, что здесь Максим говорит о природном символе, М. Г. включает в дальнейшие параграфы (§ 18–21) длинные цитаты из «Гомилии на Преображение» прп. Иоанна Дамаскина, аналогичного сочинения прп. Андрея Критского, творений свт. Афанасия Александрийского, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста. Цитаты призваны доказать, что Григорий Палама не «новый богослов» и что Свет — Божество «изнутри из сверхбожественного Божества, а не чувственный и не делимый символ» (§ 22), как будто бы утверждает вслед за Варлаамом сам Акиндин (к-рый этого на самом деле не утверждал). Однако ни в одном из приведенных мест из сочинений отцов Церкви видимый очами Фаворский свет не называется нетварным, так что в итоге цитаты не достигают своей цели.

§ 23. Переход к обвинению в адрес свт. Григория Паламы в утверждении высшего и низшего божеств. В обоснование паламитского богословия М. Г. (как впосл. и сам свт. Григорий на Соборе 1351 г.) приводит цитату (правда, иную, нежели Григорий Палама) из «Ареопагитик» и спрашивает, неужели Акиндин сопричислит к Проклу и Платону Дионисия, если последний говорит о «непричастуемом Боге», и припишет двоебожие Ареопагиту, словно вводящему причастуемого Бога, низшего по сравнению с непричастуемым. В качестве источника утверждения Григория Паламы о непричастуемом божестве М. Г. называет именно Дионисия и заранее, апеллируя к авторитету мнимого автора «Ареопагитик», пытается отвести критику, отрицая правомочность сопоставления богословия «Ареопагитик» с их неоплатоническими истоками. Здесь М. Г. как бы предвосхищает не только соответствующую критику Никифора Григоры в «Истории», где Григора пытается дать иную (православную с т. зр. Григоры) интерпретацию высказываниям автора «Ареопагитик» и обвиняет Григория Паламу в прямом следовании теологии Прокла, но и открытие зависимости «Ареопагитик» от Прокла, сделанное уже в Новое время.

В § 24–26 М. Г. стремится подкрепить богословие «Ареопагитик» цитатами из прп. Максима Исповедника и особенно свт. Василия Великого.

В § 27 проводится традиционная для свт. Григория Паламы апелляция к внутрибожественной жизни, где есть различие как между несамоипостасными энергиями и сущностью, так и между тремя самоипостасными Лицами. Эта тема затем будет обсуждаться в полемике свт. Нила Кавасилы и Иоанна Кипариссиота, написавших специальные трактаты, посвященные данной проблематике. В итоге паламитских споров «равновесная» позиция свт. Григория Паламы, согласно к-рому разница между энергиями, а также между ними и сущностью аналогична различию (за исключением несамоипостасности и самоипостасности) между Ипостасями друг с другом и между Ипостасями и сущностью, «сместится» после свт. Марка Эфесского, еще придерживавшегося строгого паламизма, к «несимметричному» богословию патриарха Геннадия Схолария, где в отличие от паламизма разница между Ипостасями признаётся большей, чем энергий между собой и между энергией и сущностью.

§ 28. М. Г. ссылается на некоего отца, «воевавшего» с «хулящими Святой Дух», и «приблизительно» (οὕτω πως) излагает его рассуждение. Автора цитат или пересказываемых идей издателю, к сожалению, установить не удалось, судя по отсутствию к.-л.

ссылок в аппарате. Суть рассуждения сводится к тому, что, во-первых, Св. Дух не является энергией; во-вторых, энергия творения у Бога не прекращается, как у ремесленников, но пребывает вечной, будучи изъятой из движения, как, напр., неподвижно «действие» центров и полюсов (вероятно, имеется в виду вращение сферы вокруг своего центра или своей оси). Божественная энергия содержит в себе виды сущего и объемлет логосы всего, но не вращает их. Это рассуждение пытается объяснить (без особого успеха), почему акт творения не является тварной энергией и как можно совместить начало и конец творения с вечностью Божественной энергии. Данная апория — в принципе не разрешимая ни богословскими, ни философскими методами — является наиболее затруднительной как для антипаламитов (если Божественная энергия не отличается от сущности Божией, тогда мир оказывается единосущным Богу), так и для паламитов (поскольку Божественная энергия вечна, то вечным должно быть и творение мира). Эту трудность пытается впосл. разрешить митр. Феофан Никейский, делая уступку антипаламитам (прежде всего Иоанну Кипариссиоту, писавшему о наличии некой «средней» энергии, посредствующей между Творцом и тварью как между источником движения и результатом, имеющей бытие не прежде и не позже творения, а потому трудноопределимой) и признавая наличие двух энергий творения — как нетварной (но считая ее, согласно паламитскому богословию, отличной от сущности Божией), так и тварной. Однако и такая позиция лишь кажется решением проблемы, поскольку нетварная вечная энергия должна либо вечно же творить тварные энергии, что дает в итоге дурную бесконечность, как это видит и сам Феофан, либо перестать быть вечной и тем самым оказаться акцидентальной или тварной (и тогда апория переходит на саму Божественную сущность).

В § 29 М. Г. формулирует общие места паламитского богословия. Если нет различия Божественной энергии и сущности, то либо мир причастен Богу, а стало быть, и Божественной сущности, что является мессалианством, либо мир вовсе непричастен Богу, но тогда мир изымается из тайны домостроительства.

В § 30 говорится, что отрицание отличия сущности от энергии упраздняет все Божественные энергии. Если же считать Бога то энергией, то сущностью — такое мнение подобно савеллианству, сливающему в Троице три Ипостаси. Заканчивается параграф снова цитатой из «Богословских глав» прп. Максима Исповедника (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 48).

§ 31 является заключением, где автор вновь обращается к патриарху Иоанну Калеке с риторическими выпадами против Акиндина. Среди прочего автор утверждает (*Παναγιώτου.* 2006. Σ. 75. 890), что Акиндин будто бы был «явно осужден и приговорен» (κατεδικάσθη καὶ κατηγορήθη παρρησίᾳ) Собором, тогда как на самом деле постановление против Акиндина формулировалось всего лишь устно, без голосования, и никакого офиц. письменного заключения Собором принято не было.

Из проведенного краткого анализа богословской проблематики трактата можно сделать следующий вывод. М. Г., как и др. апологет паламитского богословия Давид Дисипат, к-рый приблизительно в то же время пишет ямбы против Акиндина, а спустя 3 года защищает Палламу в послании к Анне Палеологине, в письме к Иоанну Калеке скорее популяризирует, нежели творчески развивает учение свт. Григория Паламы, но в отличие от Дисипата М. Г. гораздо лучше нащупывает ключевые места в паламитском богословии и те святоотеческие цитаты, которые с наибольшим трудом согласуются с учением свт. Григория и входят впоследствии в число наиболее пререкаемых, а именно: 2 цитаты из прп. Максима Исповедника о тварности Божественных энергий и символическом характере Фаворского света; апелляция к авторитету «Ареопагитик» и отрицание неоплатонических влияний на них; попытка решить апорию, касающуюся творения мира. Столь четкая концентрация на протяжении сравнительно небольшого послания целого ряда узловых проблем, убедительное решение которых потребовало бы в самом деле исключительного и даже величайшего дарования, свидетельствует о бесспорном богословском чутье М. Г. и ставит его в один ряд с наиболее талантливыми последователями учения свт. Григория Паламы.

Лит.: *Hero A. C., ed.* Letters of Gregory Akindynos. Wash., 1983. (CFHB; 21); *Παναγιώτου Ἀ. Δ.* Ἡσυχαστικά, Α΄. Ἀθήνα, 2006. (Βυζαντινὴ Γραμματεία; 3) (Рец.: *Дунаев А. Г.* // БТ. 2012. Сб. 43/44. С. 571–593); *Rigo A.* Questions et réponses sur la controverse palamite: Un texte inédit d'origine athonite et son auteur véritable (Marc Kyrtos) // Theologica Minora: The Minor Genres of Byzantine Theol. Literature / Ed. A. Rigo. Turnhout, 2013. P. 126–151. (Byzantios: Stud. in Byzantine History and Civilization; 8).

А. Г. Дунаев

МАРК ДИАДО́Х [греч. Μάρκος Διάδοχος], церковный писатель сер. IV в., автор «Слова против ариан». О его жизни сведений нет. Сочинение М. Д. по форме представляет собой полемический ответ реальным или воображаемым оппонентам-арианам. Произведение написано с позиции строго никейского богословия; в нем отмечается влияние трудов свт. *Афанасия I Великого,* в которых подчеркивается равенство Сына Отцу, без единого намека на субординационализм. Именно против субординационализма М. Д. и выступает, доказывая предвечность рождения Сына от Отца. Он подробно разбирает те места в Свящ. Писании, к-рые ариане использовали для доказательства тварности бытия Сына и Его подчиненности Отцу, отсутствия у Него всеведения. Последние аргументы в то время использовали и традиционалисты Вост. Церквей (напр., еп. *Евсевий* Кесарийский). Они пытались удержать субординационализм в богословии, чтобы избежать смешения двух ипостасей Св. Троицы, к-рое им виделось в Никейском Символе веры и в учении свт. Афанасия. Зависимость М. Д. от свт. Афанасия проявляется и в том, что он, как и ранний свт. Афанасий, не всегда последовательно различает термины «сущность» и «ипостась». Так, М. Д. называет Сына «подлинным слепком ипостаси Отца» (*Marci Diadochi* Sermo contra arianos. 9). М. Д. еще неизвестен распад антиникейского движения на партии (омиусиан, омиев и др.), происшедший в 50-х гг. IV в. Появление сочинения М. Д. условно следует отнести к 335–355 гг. Учитывая, что по своим взглядам М. Д. принадлежал к кругу свт. Афанасия, исследователями предпринимались попытки отождествить его с кем-нибудь из соименных ему египетских епископов, упоминаемых в сочинениях свт. Афанасия (PG. 65. Col. 1147–1148). Однако мы не знаем, был ли М. Д. епископом и был ли

египтянином. В ряде исследований существует тенденция отождествлять М. Д. со свт. *Диадохом* Фотикийским из Эпира (2-я пол. V в.), аскетическим писателем. Это отождествление нельзя признать удачным, поскольку еп. Диадох полемизировал с актуальным в его время монофизитством, но не с ранним арианством. Соотнесение М. Д. с еп. Диадохом возникло еще в раннесредневековой рукописной традиции произведений Диадоха, где к его имени прибавляется имя Марк, при этом имя Диадох иногда опускается. Это отождествление появилось на Ближ. Востоке в среде православных христиан и связано с традицией переводов произведений еп. Диадоха с греческого на сирийский и далее на арабский языки (см.: *Baumstark.* Geschichte). В греч. рукописной традиции такого смешения произведений еп. Диадоха не встречается.

Ист.: *Marci Diadochi* Sermo contra Arianos // PG. 65. Col. 1149–1165.

Лит.: CPG, N 6105; *Baumstark.* Geschichte. S. 339. Not. 5; *Bardenhewr.* Geschichte. Bd. 4. S. 186; *Opitz H. G.* Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius. Lpz., 1935. S. 28–37. (AKiG; 23); *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 695; *Bruns P.* Marcus Diadochus // LACL. S. 424; EEC. Vol. 1. P. 524.

Д. В. Зайцев

МАРК ЕВГЕ́НИК (вероятные годы жизни 1394–1445), свт. (пам. 19 янв.), митр. Эфесский, участник Ферраро-Флорентийского Собора, визант. богослов, полемист и гимнограф.

Источники. Важный источник сведений о М. Е.— его «Синаксарь», написанный его братом *Иоанном Евгеником* в составе «Последования» в честь М. Е. Он известен в 2 редакциях, первая из к-рых сохранилась в рукописи Paris. gr. 1295 и была издана С. Петридисом (редакция P), а вторая сохранилась в рукописях Ath. Iber. 388 и Oxon. Bodl. Baroc. 216 и была издана Л. Пти (редакция IB). Последняя версия содержит несколько более детальный рассказ о молодых годах М. Е., чем первая. Так, именно из нее известно, что его учителями были *Иоанн Хортазмен* и Георгий Гемист *Плифон*, что его учеба пришлась на царствование *Мануила II Палеолога* и что он был пострижен в монашество на о-ве Антигона. Согласно редакции IB, М. Е. после кончины отца стал его преемником в руководстве школой, а впосл.— советником имп. Мануила II. В редакции P порядок событий иной — М. Е. сначала становится приближенным императора, а уже потом наследует отцу в руководстве школой и входит в состав клира. Эта версия «Синаксаря» содержит ряд отсутствующих в др. редакции сведений о последних годах жизни М. Е.

Свт. Марк Эфесский, попирающий папу Римского. Роспись собора Вознесения мон-ря Эсфигмену на Афоне. 1-я четв. XIX в.

По мнению Пти, обе редакции отражают разные стадии авторской работы над текстом и окончательной является изданная им версия; эту т. зр. принял Дж. Джилл. Возражая ей, Э. Минева предположила, что меньшее внимание к молодым годам М. Е. в версии P объясняется тем, что после падения Византии многие давние события потеряли значение. По мнению исследовательницы, в обстановке общей катастрофы требовалось прежде всего запечатлеть образцы героического поведения, которые обнаруживались именно в последний период жизни М. Е. Этими мотивами Минева объясняет содержащиеся в редакции P намек на чудо, совершенное М. Е. при осаде Лемноса турками, и подробное описание страданий, пережитых им во время агонии. Как отмечает Минева, изменению ситуации соответствует и замена в просительных канонах Одигитрии слов, относящихся к имперской столице и императору, на более общие понятия.

Также М. Е. посвящены надгробные слова Георгия Схолария (впосл. патриарх К-польский *Геннадий II Схоларий*) и Иоанна Евгеника, «Синаксарь» авторства великого ритора Мануила Пелопоннесского, находящийся в его «Книге о Марке, святейшем митрополите Ефесском, о Флорентийском Соборе, о Гемисте и Виссарионе с опровержением их нечестивых сочинений», службы Иоанна Евгеника и Мануила Пелопоннесского. Деятельность М. Е. на Флорентийском Соборе подробно отражена в «Латинских актах» этого Собора, в «Греческих актах» и в «Воспоминаниях» Сильвестра Сиропула. О М. Е. вкратце упоминают в своих исторических сочинениях его современники Михаил Дука и *Лаоник Халкокондил.* Также о М. Е. писали его ученик *Феодор Агаллиан* в соч. «Моя апология», др. его современники. Сведения о жизни М. Е. можно почерпнуть из его «Изложения о том, каким образом он принял архиерейское достоинство, и разъяснение о Соборе, бывшем во Флоренции» и из его писем.

Биография. По подсчетам Джилла, в основном поддержанным др. исследователями, М. Е. род. в 1394 г. Местом его рождения был К-поль, а полученным при крещении именем — Мануил. Возможно, он был так назван в честь деда, поскольку известно о к-польском живописце Мануиле Евгенике, который в кон. XIV в. расписывал церковь в Грузии и имел сына по имени Георгий, в 1400 г. унаследовавшего от отца дом. Георгий Евгеник, отец М. Е., руководил школой, был диаконом и «сакеллиу» (σακελλίου) храма Св. Софии. Мать Мануила, Мария,— дочь врача по имени Лука. Младшим братом Мануила был Иоанн Евгеник. Ввиду составленного М. Е. описания Трапезунда высказывалось мнение о его происхождении из этого города; в частности, так полагали К. Крумбахер и Д. Никол (*Krumbacher.* Geschichte. 1897. Bd. 2. S. 174; *Nicol D.* The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453. Camb., 1993. P. 406). Также было высказано предположение о происхождении семьи Евгеников с о-ва Имброс; в пользу этой идеи приводилось принадлежащее М. Е. описание Имброса. Эти представления о провинциальном происхождении М. Е. были подвергнуты

критике О. Лампсидисом и Н. Икономидисом (*Λαμψίδης Ὀ.* Ἰωάννου Εὐγενικοῦ Ἔκφρασις Τραπεζοῦντος· Χρονολόγησις καὶ ἔκδοσις // Ἀρχεῖον Πόντου. Ἀθήνα, 1955. Τ. 20. Σ. 6–7; *Οἰκονομίδης.* Σύμμεικτα περὶ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ. 1955. Σ. 268).

Образование Мануил Евгеник начал у своего отца. Лишившись его на 13-м году жизни, Мануил продолжил образование под рук. Иоанна Хортазмена и Георгия Гемиста Плифона. Поскольку в рукописи Dujčev gr. 16 сохранились 3 записанные лично М. Е. эпитафии *Иосифу Вриенния* и в заглавии одной из них последний назван «учителем», не приходится сомневаться, что Мануил учился и у Вриенния.

После завершения образования Мануил взял на себя руководство школой, к-рую ранее возглавлял его отец. Его учениками были Георгий Схоларий, Феодор Агаллиан (буд. митр. Мидийский Феофан) и младший брат Мануила Иоанн Евгеник. Тогда же он входит в круг приближенных имп. Мануила II. В 1416 г. Мануил являлся «ритором нотариев»; примерно в то же время прислуживал чтецом в храме. В возрасте 25 лет, т. е. в 1419 г., Мануил принял решение стать монахом и осуществил его вскоре после июня 1420 г. на о-ве Антигона (вероятно, в мон-ре Преображения), приняв в монашестве имя Марк. Вместе с ним там же постригся его ровесник и друг Дорофей, сын великого сакеллария Вальсамона. Духовным наставником Марка в монастыре стал мон. Симеон.

Незадолго до начала осады К-поля султаном Мурадом II в июне 1422 г. М. Е. вместе с Симеоном вернулся в столицу, где надолго (до 1437) поселился в Манганском мон-ре св. Георгия. По всей видимости, именно там он написал бóльшую часть своих гимнографических произведений. В это же время М. Е. становится духовным наставником буд. К-польского патриарха *Дионисия I*, к-рого он впосл. рукоположил во диакона и во пресвитера.

Когда наметился совместный Собор в Италии, на к-ром должно было обсуждаться соединение лат. и греч. Церквей, стало ясно, что вост. патриархи не смогут прибыть туда лично, и было решено, что М. Е. и митр. Ираклии Фракийской Антоний будут на Соборе местоблюстителями Александрийского патриарха. Поскольку образованность М. Е. делала его в перспективе одним из главных действующих лиц Собора, он после кончины Эфесского митр. *Иоасафа* в 1437 г. был рукоположен во епископа и поставлен на освободившийся престол, возглавив т. о. третью по значению епархию в К-польском Патриархате. С теми же целями были поставлены митрополитами Никеи и Сард Виссарион и Дионисий, к-рые вместе с М. Е. были назначены «представителями» (πρόκριτοι) греч. делегации на Соборе. Тогда же император велел М. Е. и Георгию Схоларию подготовиться чтением богословской лит-ры, обратив особое внимание на произведения *Нила Кавасилы*. Уже после прибытия визант. делегации в Феррару местоблюстительские обязанности были перераспределены, и М. Е. было поручено вместе с *Исидором,* митр. Киевским, представлять Антиохийского патриарха.

Греч. делегация на Собор, в состав к-рой входил и Эфесский предстоятель, покинула К-поль в кон. нояб. 1437 г., но прибыла в Венецию лишь 8 февр. 1438 г. 28 февр. она отправилась оттуда в Феррару, где оказалась 4 марта. По предложению кард. Джулиано Чезарини, к-рый пригласил М. Е. на ужин вместе с его братом номофилаксом Иоанном Евгеником и митр. Дорофеем Митилинским, М. Е. написал сочинение о церковном единстве. Кард. Дж. Чезарини передал его имп. *Иоанну VIII Палеологу,* который разгневался на Марка за остроту нек-рых высказанных им положений среди обвинений, выдвинутых против зап. христиан. Только под воздействием митр. Никейского Виссариона имп. Иоанн VIII воздержался от к.-л. санкций по отношению к Эфесскому митрополиту.

Для обсуждения спорных вопросов была образована смешанная богословская комиссия, в к-рую вошли по 10 человек от каждой из двух сторон; вместе с Виссарионом, митр. Никейским, М. Е. стал офиц. представителем греч. части комиссии. Ее 1-е заседание состоялось в храме св. Франциска и было открыто речью кард. Дж. Чезарини, призвавшего присутствовавших не жалеть сил для достижения единства. С ответной речью от греков выступили М. Е. и митр. Виссарион. Лишь на 3-м заседании кард. Дж. Чезарини представил список спорных вопросов, к-рые, по мнению лат. делегации, требовали обсуждения; таковыми были вопросы об исхождении Св. Духа, о пресном хлебе, о чистилище и о первенстве папы. Действуя согласно принятому ранее решению императора, М. Е. исключил 1-й пункт и доложил Иоанну VIII об остальных. В итоге было решено обсуждать сначала вопрос о чистилище.

На заседании 4 июня кард. Дж. Чезарини изложил учение о чистилище, после чего М. Е. заметил, что, по всей видимости, в этом вопросе мало что разделяло обе Церкви. По решению императора офиц. ответ греков был составлен из 2 записок, подготовленных М. Е. и митр. Виссарионом соответственно, и оглашен последним 14 июня 1438 г. Затем последовали письменные возражения Хуана де *Торквемады.* По желанию зап. стороны еще до 30 июня М. Е. подготовил письменное изложение воззрений греч. Церкви о доле, ожидающей души умерших, а также ответил на доводы Торквемады. М. Е. принял участие в бурных спорах 16 и 17 июля внутри греч. делегации. В итоге ею было одобрено заявление, согласно которому души праведников одновременно «достигают и не достигают» небесного блаженства, т. е. достигают его в неполной мере.

Во время каникул, вызванных эпидемией чумы, Антоний, митр. Ираклийский, М. Е. и его брат Иоанн получили разрешение императора отправиться в Венецию, однако были задержаны на пути и возвращены обратно по настоянию К-польского патриарха Иосифа, т. к. двое из них представляли отсутствующих вост. патриархов и потому могли понадобиться в любой момент. Впосл. ввиду затянувшегося бездействия М. Е., Исидор Киевский, Михаил Вальсамон и Сильвестр Сиропул были отправлены к папе. Говоря от имени остальных, М. Е. призвал папу изменить традиционный для Вселенских Соборов принцип принятия решений и не опираться на простое большинство голосов. В противном случае сравнительно малочисленная группа греч. делегатов оказывалась обреченной остаться в меньшинстве. Папа отказался последовать этому предложению и обвинил византийцев в том, что они своим поздним прибытием на неск. месяцев задержали работу Собора. Спустя неск. дней обстоятельный ответ на речь

М. Е. был дан кард. Дж. Чезарини. Хотя в источниках не сообщается о принятии предложения вост. делегации, дальнейший ход Собора протекал в соответствии с пожеланием М. Е. и др. византийцев — решения по обсуждавшимся вопросам принимались не общим голосованием всего Собора, а по итогам заседаний греч. стороны.

При возобновлении работы Собора 8 окт. М. Е. взял слово после приветственых речей лат. архиеп. Родоса *Андрея Хрисоверга* и предложил обсудить законность добавления к Символу веры. По его словам, это Римская Церковь разрушила взаимную любовь, одобрив учение, к-рое не имеет основания ни в Свящ. Писании, ни в решениях Соборов, ни в сочинениях св. отцов. М. Е. ответил Андрей Хрисоверг, указавший на большое значение Римских пап в сопротивлении ересям, распространявшимся на Востоке; М. Е. согласился с этим. М. Е. был включен в состав смешанной богословской комиссии, образованной по принятому 13 окт. решению Собора и состоявшей из 12 человек, по 6 от каждой из сторон. Она собралась 14 окт., и зап. делегаты выступили в ней против прочтения соборных определений, на чем настаивал М. Е. Его подход победил, и на заседании Собора 16 окт. соборные определения были оглашены, причем зачитываемые тексты сопровождались комментариями М. Е.

На соборных заседаниях 20 и 25 окт., 1, 4, 8 и 11 нояб. М. Е. вместе с остальными делегатами слушал выступления Андрея Хрисоверга, Виссариона Никейского и Алоизия де Пирано; в центре внимания стоял вопрос о том, является ли Filioque добавлением или же всего лишь разъяснением, на чем настаивали зап. делегаты. Соборные заседания 18 нояб., 4, 8 и 13 дек. прошли в дебатах между Дж. Чезарини и М. Е. по тому же вопросу. М. Е. открывал каждое заседание долгой речью, прерываемой репликами Дж. Чезарини и т. о. переходящей в дискуссию. В частности, М. Е. доказывал, что запрет Эфесского Собора «составлять другую веру, кроме определенной... в Никее», относится не к тем исповеданиям веры, к-рые произносят отдельные личности, но к Символу, используемому на литургии и при крещении. Если бы слова «другая вера» означали «противоположную веру», утверждал М. Е., то в Церкви было бы несколько Символов, принимавшихся один за другим.

При переносе соборных заседаний из Феррары во Флоренцию М. Е. вошел в число 5 митрополитов, к-рые лично сопровождали императора в его переезде. 26 февр. М. Е. вместе с папой, императором и 80 представителями обеих сторон участвовал в собрании в большом зале мон-ря Санта-Мария-Новелла.

2 марта М. Е. участвовал в 1-м пленарном заседании во Флоренции, где доминиканец Джованни ди Монтенеро обратился к грекам с вопросом о том, что они понимают под происхождением (processio) по отношению к Богу. Ему ответил М. Е., и дальнейшая дискуссия велась в основном ими двумя, продолжившись на последующем заседании 5 марта. Заседание 7 марта было открыто М. Е., вынесшим на обсуждение цитату из 3-й книги «К Евномию» свт. Василия Великого. Как выяснилось, этот текст содержал существенные разночтения в версиях обеих сторон, причем Джованни ди Монтенеро утверждал, что его рукопись была недавно приобретена в К-поле кард. *Николаем Кузанским*.

На заседании 14 марта к спору между М. Е. и Джованни ди Монтенеро на нек-рое время присоединились император и кард. Дж. Чезарини. Заседание 17 марта М. Е. начал с комментирования Ин 15. 26, после чего обратился к цитатам из сочинений свт. *Григория Чудотворца*, *«Ареопагитик»*, свт. Афанасия Великого. Его речь была прервана зап. делегатами, обвинившими его в отклонении от согласованного ранее порядка, по к-рому заседания должны были вестись в режиме «вопрос—ответ». Однако поддержанный имп. Иоанном VIII М. Е. настоял на своем и продолжил прерванную речь, рассматривая постановления первых Вселенских Соборов и высказывания свт. Кирилла Александрийского, свт. Григория Назианзина и Феодорита Кирского.

От участия в последующих заседаниях 21 и 24 марта М. Е. уклонился, причиной чего он сам позже назвал плохое самочувствие, а Сильвестр Сиропул — нежелание М. Е. дальше участвовать в бесплодной дискуссии. Джованни ди Монтенеро выступил на этих заседаниях с речью, в к-рой представил пространное собрание святоотеческих цитат в подтверждение Filioque, после чего по порядку подверг критическому разбору доводы М. Е. На состоявшихся затем совещаниях греч. делегации подавляющее большинство, согласно Александрийскому местоблюстителю Григорию Мамме, высказалось за соглашение с «латинянами», а против были лишь М. Е. и митр. Исаия Ставропольский. На совещании греч. делегации 30 марта М. Е. заявил, что зап. христиане не только схизматики, но и еретики, а визант. Церковь не объявила об этом лишь по причине их многочисленности. Когда же митр. Виссарион возмутился тем, что в таком случае верившие в исхождение Св. Духа от Отца и Сына святые были еретиками, М. Е. сказал о своем недоверии к подлинности тех святоотеческих цитат, к-рые приводились зап. делегатами. Согласно Сиропулу, недовольные этими словами М. Е. митр. *Дорофей* Митилинский и митр. Мефодий Лакедемонский чуть не набросились на него с кулаками.

На последующих заседаниях греч. делегации М. Е. не возражал ни Виссариону, выступившему с пространной речью о значении предлогов ἐκ («от») и διά («через»), ни Георгию Схоларию, представившему 3 письменные речи в защиту унии. Когда 15 апр. кард. Дж. Чезарини вместе с нек-рыми зап. делегатами явился к патриарху и в числе прочего заметил, что не имеющий, что ответить, кажется согласным, он указал на продолжающееся молчание М. Е.

М. Е. опять включился в дебаты после того, как в новой смешанной богословской комиссии из 20 членов зап. представители предложили грекам принять текст развернутого заявления, в к-ром однозначно признавалось предвечное исхождение Св. Духа от Отца и Сына. Митр. Виссарион, митр. Исидор Киевский, митр. Дорофей Митилинский, протосинкелл Григорий Мамма и митр. Мефодий Лакедемонский высказались за принятие этого заявления, остальные греческие делегаты вместе с М. Е. были против. Последовал спор между митр. Виссарионом и М. Е., в котором последний цитировал против Filioque высказывания прп. Максима Исповедника и прп. *Иоанна Дамаскина*. В дальнейшей дискуссии М. Е. старался показать, что св. отцы говорили об исхождении Св. Духа как «через Сына», так и «с Сыном». После споров греч.

делегация приняла составленное Схоларием определение, в к-ром, в частности, говорилось, что Св. Дух «проистекает» естеством от Двоих, «а именно от Отца через Сына».

Когда патриарх Иосиф предложил согласиться с тем, что выражения «через Сына» и «от Сына» в сочинениях восточных св. отцов равнозначны, а Св. Дух исходит от Отца через Сына «как от одной причины и начала», то его поддержали митр. Исидор Киевский, митр. Виссарион Никейский и митр. Дорофей Митилинский, против выступили М. Е., митр. Антоний Ираклийский, митр. Досифей Монемвасийский и митр. Софроний Анхиальский. Согласно «Греческим актам», на общем собрании греч. делегации 3 июня т. зр. патриарха была принята уже без спора, однако с ней остались несогласны М. Е., митр. Антоний Ираклийский, митр. Исаия Ставропольский и митр. Софроний Анхиальский.

Судя по сохранившимся источникам, М. Е. уже не участвовал в обсуждении вопросов, к-рые после этого были вынесены на повестку дня,— о судьбе умерших не в тяжких грехах, но и не в святости, об объеме привилегий Римского папы и о времени пресуществления Св. Даров. 5 июля декрет об объединении Церквей был подписан сначала греками, потом папой и зап. делегатами. Из всей визант. делегации только М. Е. и покинувший к тому времени город митр. Исаия Ставропольский не подписали документ. На следующий день состоялась праздничная месса, на к-рой декрет был оглашен и одобрен по очереди всеми участниками Собора, сначала папой и лат. прелатами, потом императором и греками.

На соборном заседании 14 июля папа Евгений IV предложил грекам вопросы о том, как они собираются поступить с отказавшимся принять соборное решение М. Е., о необходимости поставить нового патриарха и о практике разводов, недопустимых в лат. Церкви и приемлемых в греческой; к этим же вопросам папа не раз возвращался и позже. Император отказался от идеи судить М. Е. на Соборе, но обещал принять меры против него после возвращения в К-поль в том случае, если Эфесский митрополит по-прежнему будет не согласен с решениями Собора. Согласно Андрею Хрисовергу, М. Е. обещал принять соборные решения после поставления нового патриарха.

21 июля греч. делегаты начали отъезжать в Венецию. М. Е. покинул Флоренцию 26 авг. вместе с императором. 19 окт. 1440 г. греч. делегация отплыла в обратный путь и прибыла в К-поль 1 февр. 1441 г.

Когда в апр. 1440 г. встал вопрос о выдвижении кандидатов на К-польский Патриарший престол, М. Е. отказался войти в их число. Едва в мае новым патриархом был избран сторонник унии Митрофан, как М. Е. тайком удалился из столицы и прибыл в свою Эфесскую епархию, находившуюся на принадлежавшей туркам территории. Там он посетил пришедшие в упадок храмы, в т. ч. митрополичий собор, однако из-за противодействия тур. властей решил удалиться на Афон. По пути он остановился на о-ве Лемнос, где визант. власти его задержали и заключили в крепости Мудрос. Спустя 2 года, в июле 1442 г., М. Е. стал свидетелем осады острова тур. флотом. 4 авг. М. Е. был освобожден — возможно, по решению находившегося тогда на острове брата имп. Константина Палеолога (впосл. имп. Константин XI). После этого М. Е. отправился в К-поль, где провел последние годы своей жизни.

По словам Иосифа Мефонского (Иоанна Плусиадена), М. Е. по приказу императора принял участие в дискуссиях с посланным папой в К-поль «епископом Короны», под которым, по всей видимости, подразумевался бывший тогда епископом Кортоны Бартоломео Лапаччи, впосл. действительно перемещенный на кафедру Короны. Согласно Иосифу Мефонскому, после двух бесед с ним М. Е. уклонился от дальнейших споров. Очевидно, те же события имел в виду Иоанн Евгеник, упомянувший в «Синаксаре» М. Е. три недавние дискуссии (ἐν τρισὶ διαλέξεσι) на родине, в к-рых участвовал его брат. Согласно надгробному слову над Лапаччи, М. Е. будто бы признал себя побежденным в этом споре, от горя заболел и умер. Иоанн Евгеник сообщает, что агония М. Е. была тяжелой, продлилась 2 недели и что он скончался 23 июня. Возможно, болезнь была давней, поскольку на слабое здоровье М. Е. жаловался еще до поездки в Италию, а о его нездоровье в Эфесе и на Лемносе упоминается в его «Синаксаре». Сохранилось известие о том, что накануне кончины М. Е. сделал Георгия Схолария своим преемником в деле защиты православия; не исключено, что рассказ об этом в основных чертах был составлен ок. 1450 г. для того, чтобы улучшить образ Схолария среди противников унии.

Долгое время считалось, что М. Е. скончался в 1444 г. Однако Антонин Флорентийский писал, что Бартоломео Лапаччи сопровождал в К-поль папского легата кард. Франческо Кондульмера. Т. к. о последнем известно, что он отбыл из Венеции 22 июня 1444 г., его прибытие в К-поль должно быть отнесено ко 2-й пол. лета 1444 г. Это было одним из оснований для вывода Джилла о том, что М. Е. скончался не в 1444-м, а в 1445 г. К такому же выводу располагали и другие обстоятельства — в частности, приводимые Иоанном Евгеником данные о возрасте М. Е. при принятии им монашества и при его кончине.

М. Е. был похоронен в храме св. Георгия в Манганском мон-ре. После 1453 г. родственники перенесли его останки в монастырь св. Лазаря в Галате; память об этом событии была сохранена в святцах под 19 янв. По всей видимости, почитание М. Е. как святого началось сразу после его смерти, о чем свидетельствуют слова его противника Иосифа Мефонского: «Вы (т. е. противники унии.— *А. Б.*) считаете греков святее всех, даже если они были необузданнейшими и глупейшими и только говорили против латинян... и рекомого Паламу, и Марка Эфесского... Тех, кто не имели в себе никакой добродетели или святости, только из-за того, что они говорили и писали против латинян, вы прославляете, и воспеваете, и ставите им иконы, и совершаете им празднования, любите их, как святых, и поклоняетесь им». Сохранилось последование М. Е. авторства Филадельфийского митр. Макария, Георгия Византа и Григория Византийского, за которым в рукописи следует решение патриарха Геннадия Схолария о том, чтобы это последование читалось в память М. Е. Однако К. Мамони пришла к выводу о более позднем происхождении этого последования, и с этим выводом в основном согласилась Минева, по мнению к-рой при патриархе Геннадии Схоларии лишь было принято решение о праздновании памяти М. Е. При этом та же исследовательница признает, что офиц.

причисление М. Е. к святым произошло значительно позже, в 1734 г.

Сочинения. Полный список сочинений М. Е. до сих пор не составлен. Из его богословских сочинений к настоящему времени опубликованы 2 речи «Против чистилищного огня», «Ответы латинянам» (о чистилище), «10 силлогизмов, показывающих, что нет чистилищного огня», «Диалог с названием «Латинянин», или о добавлении в Символе», «Речения святых, говорящие, что Святой Дух — от Отца», «Собрания об исхождении Святого Духа», «Силлогистические главы к латинянам об исхождении Святого Духа», «Гомилия к папе Евгению IV» (датируется нач. мая 1438), «Исповедание веры» (май—июнь 1439), «Изложение о том, каким образом он принял архиерейское достоинство, и разъяснение о соборе, бывшем во Флоренции» (написано после июня—июля 1440), «Силлогистические главы против ереси акиндинистов о различии божественной сущности и действия», 2 сочинения «О различии божественной сущности и действия» («Опровержительные слова против Мануила Калеки»), «Истолкование церковного последования», «Об освящении Святых Даров», «О Тайной вечере», «Решения апорий Священного Писания», «На апостольское речение «Уничижил Себя самого, приняв образ раба»», «О плодах Духа», «Об ангелах», «О воскресении», «О пределах жизни», «Слова, сказанные в день, в который он преставился к Богу». Изданы почти все известные послания М. Е.: «Окружное послание» (написано в 1440–1442), письма к пресв. Георгию в Мефоне (1440 или 1441), «К самодержцу Иоанну Палеологу», «К императору Иоанну Палеологу, недоумевавшему перед латинством», «О душе животных», к Феофану (иеромонаху на Имбросе, 1444 г.), к митр. Исидору Киевскому (ок. 1436), к Иоакиму Синаиту, к игум. Ватопедского монастыря (1440 или 1441), ко Вселенскому патриарху, к иером. Феофану в Эврип (16 июня 1441), 2 письма Схоларию (1-е датируется летом 1440; 2-е, возможно, принадлежит не М. Е.), к иером. Арсению, к «павшему» иером. Феодосию.

Остаются неизданными сочинения М. Е. «Почему Божество является монадой и Троицей», «Решения к некоему недоумевающему», «Противодействие латинян с ромейскими решениями», «Христианам о восьмом соборе», «Книжка к императору и папе против опресноков», «Об опресноках», «О Господней крови», «Размышление о числе талантов в евангельской притче», «Комментарий на святого и славного великого пророка и боговидца Илию Фесвитянина», письмо игумену мон-ря св. Иоанна Предтечи на Петре. Также не изданы «Диалог «Исидор», или о послушании», сочинения «Об исповеди», «Дорожная молитва», «Молитва об избавлении от блудного борения от лица женщины», сборник астрономических таблиц, «Своды церковной музыки», «Апология Григория Великого, собранная из различных отцов». Не исключено, что перу М. Е. принадлежит неопубликованное описание иконы св. Димитрия.

Гимнографическое наследие М. Е. весьма обширно и может быть разделено на 2 неравные части — произведения, написанные до Флорентийского Собора, и произведения, написанные после него. К 1-й группе принадлежит прежде всего канон патриарху Евфимию, написанный в связи с его кончиной в 1416 г. Восемь умилительных канонов Одигитрии (Богородице-Путеводительнице) на основании содержащихся в их тексте высказываний датируются временем тур. осады К-поля и эпидемии летом 1422 г. Последование (канон и стихиры) св. Алексию, человеку Божию, по всей вероятности, было написано по поводу женитьбы визант. имп. Иоанна VIII на дочери трапезундского имп. Алексея IV в 1427 г. Благодарственный канон Иисусу Христу за исцеление имп. Иоанна VIII Палеолога был создан в 1432 г. Последование (канон и стихиры) Св. страстям датировано Миневой периодом между 1430 и 1437 гг., поскольку к тому времени упоминаемые в произведении реликвии страстей Христовых были возвращены в мон-рь св. Георгия в Манганах. Канон преподобномученице и чудотворице Феодосии на исцеление ног патриарха Иосифа и благодарственное последование ей же с другими 2 канонами по тому же поводу были написаны предположительно в 1436 г. Стихиры св. Параскеве Новой («Сербской»), практически не почитавшейся в Византии (в отличие от соседней Болгарии), скорее всего были созданы во время патриаршества происходившего из Болгарии Иосифа II (1416–1439). Последование *Симеону Метафрасту* (состоящее из канона, стихир и синаксаря) содержит просьбу о даровании Церквам «единомыслия»; на этом основании Минева датировала их временем перед Флорентийским Собором, а именно периодом между 1422 и 1437 гг. Между тем представляется, что упоминание в тексте о «василевсах» (во мн. числе) позволяет сузить временной промежуток до 1421–1425 гг., когда Иоанн VIII был соправителем своего отца Мануила II. Этому соображению не препятствует то обстоятельство, что в др. месте памятника упоминается «василевс» в ед. ч., т. к. в данном случае автор мог иметь в виду старшего из императоров. Последование (канон и стихиры) прп. Марку могло быть написано в связи с принятием Мануилом Евгеником монашеского имени Марк, и тогда оно датируется 1420 г. Канон и стихиры вмч. *Иакову Персянину* содержат упоминание о «василевсах» (во мн. ч.), и потому этот памятник должен был быть написан в 1421–1425 гг. Как известно со слов К-польского патриарха *Григория III Маммы,* канон и стихиры прор. Илии были написаны по просьбе жителей Крита, вознаградивших М. Е. за этот труд.

Возможно, уже после Флорентийского Собора было составлено последование Св. Троице, Иисусу Христу, Бесплотным силам и всем святым, поскольку в одном месте этого произведения его автор подчеркивает свою преданность вере, полученной от пророков и апостолов. Создание канона прп. Иоанну Дамаскину, как и др. канона с самогласными стихирами тому же святому, можно связать с частым обращением М. Е. к трудам Дамаскина в ходе его антилат. полемики. Поскольку в каноне с самогласными богословскому труду прп. Иоанна Дамаскина уделено больше внимания, чем его биографии, Минева сочла вероятным, что это последование было написано уже после Флорентийского Собора, а др. канон — еще до него. С этим же предположением исследовательница связала то обстоятельство, что в рукописи Dujčev gr. 16 канон с самогласными записан рукой не самого М. Е., как остальные его произведения, а его брата Иоанна Евгеника.

Самогласные стихиры св. ап. Андрею, очевидно, предназначались для

Манганского мон-ря, в к-ром хранилась его глава, однако время их создания — до Флорентийского Собора или в период последнего пребывания М. Е. в К-поле (1442—1445) — остается под вопросом. Стихиры подобны св. богородителям Иоакиму и Анне могли быть написаны для мон-ря св. Георгия в Манганах или для мон-ря Христа-Человеколюбца, в к-рых, по разным сведениям, сохранялись мощи некой святой по имени Анна (неизвестно, имелась ли в виду мать Богородицы или др. святая). Затруднительно расположить хронологически последование (канон и стихиры) Иисусу Христу «сладчайшему и прекраснейшему», самогласны святым равноапостольным Константину и Елене, подобны св. вмц. Екатерине и свт. Григорию Паламе, канон девяти чинам Бесплотных сил и умилительные каноны против каждого из 8 «общих помыслов» — обжорства, сладострастия, сребролюбия, печали, гнева, лени, тщеславия и гордыни.

Изданы: ямбические стихи Пресв. Богородице и св. Онуфрию, стихи на погребение Иосифа Вриенния и «героические стихи» (στίχοι ἡρωϊκοί) ему же, оплакивание в стихах сводов Манганского мон-ря, ямбы на погребение Макария Коронаса, ямбы прп. Марку-аскету, иконе трех св. отроков в Эфесе, иконе вмч. Иакова Персянина, стихи на погребение мон. Макария в мон-ре Ксанфопулов, на погребение детей Димитрия Цамблакона в том же мон-ре, на погребение Исаака Асаниса и его внучки в мон-ре Христа Человеколюбца, «героические» стихи на погребение мон. Макария на о-ве Халки, стихи св. Антипе, стихи на погребение Димитрия Леонтариса в мон-ре Петры, стихи иконе св. Феодосии и патриарха Иосифа, «героические стихи» на погребение Элевтерия Амируциса в Трапезунде, стихи Коринфу, монодия на взятие Фессалоники, описания образов Ефрема, увенчанных мучеников и Богоматери, сочинения «Об Иисусовой молитве», «Увещевательные душеполезные главы», «Собирательная молитва» (εὐχὴ περιεκτική) Животворящей Троице, молитва за императора, речь на упокоение Макария Коронаса.

Остаются неизданными принадлежащие М. Е. парафразы канонов прп. Иоанна Дамаскина на Богоявление и на Пятидесятницу, а также молитвенное обращение к вмч. Георгию.

Названные гимнографические сочинения М. Е. сохранились в рукописях Dujčev gr. 16, Oxon. Bodl. Baroc. 145, Bodl. Canon. gr. 49, Vindob. Theol. gr. 187, Monac. gr. 256, Paris. gr. 2075, Ath. Dionys. 4063 и др. Ранее ошибочно приписывалось М. Е. авторство канона архангелу Михаилу и канона Богородице, изданного в «Теотокарионе» прп. Никодима Святогорца. Среди образцов литургической поэзии, на которые ориентировался М. Е., Минева выделяет акафист и канон в последовании акафиста прп. Иосифа Песнописца, творения прп. Романа Сладкопевца, ямбический канон прп. Иоанна Дамаскина на Рождество Христово, последование Михаила Пселла Симеону Метафрасту и др.

Рукопись Dujčev gr. 16 содержит ряд сочинений М. Е., записанных им самим; в той же рукописи немало и текстов, переписанных братом М. Е. Иоанном Евгеником. В рукописи Vindob. Suppl. gr. 75 М. Е. переписал «Грамматику» Мануила Хрисолора, в к-рой значительная часть текстов принадлежит учителю М. Е. Иоанну Хортазмену и им же была записана. Также М. Е. лично переписал различные тексты в сборниках, составленных, по-видимому, им самим в К-поле — Monac. gr. 624, ГИМ. № 423 и 440, Oxon. Bodl. Baroc. 145. Сохранились пометки, сделанные М. Е. на двух рукописях 2-й пол. X в., принадлежавших мон-рю св. Георгия в Манганах,— Monac. gr. 356 с гомилиями свт. Иоанна Златоуста и Vindob. Hist. gr. 20 с «Иудейскими древностями» Иосифа Флавия. Записи М. Е. сохранились также в кодексах Palat. gr. 398 (2-я пол. IX в., сочинения Арриана и др. авторов) и Coislin. gr. 155 (нач. XIV в., диалоги Платона).

Учение. Мн. богословские идеи М. Е. были им изложены в сочинениях, написанных в связи с Ферраро-Флорентийским Собором и заключенной на нем церковной унией. По всей видимости, первым из таких сочинений стала «Гомилия к папе Евгению IV», подготовленная в нач. мая 1438 г. по просьбе кард. Дж. Чезарини. Не употребляя в ней самого слова Filioque, М. Е. называет его «новым прибавлением, которое рассекло и разделило Тело Христово». Говоря сразу вслед за этим в 1-м лице мн. ч.: «Мы... сделали ущербной веру отцов и вводим как бы более совершенную нашу веру... проповедуем иное Евангелие вопреки тому, которое приняли»,— М. Е. тем самым дает понять, что именно зап. христиан он считает виновными в этих неблаговидных действиях. Он призывает папу «ради икономии» изъять добавление из Символа веры, ввиду того, что оно смущает вост. христиан. Точно так же он призывает отказаться и от пресного хлеба на литургии — не потому, что он плох, но потому, что он вводит в соблазн греков, к-рые считают его несовершенным и мертвым. Эти призывы к переменам в зап. Церкви М. Е. обосновывает картиной великих несчастий, претерпеваемых вост. христианами от «варваров», т. е. турок,— как если бы сами изменения в церковной практике на Западе могли избавить греков от притеснений.

Свое учение об уделе умерших М. Е. развивает сначала в ответе на изложенное в трактате Чезарини учение зап. Церкви о чистилище. Возражая мысли о том, что есть некое третье, отличное от ада и рая место пребывания душ, М. Е. в то же время признает пользу молитвы за умерших, упоминаемой в Библии и в сочинениях отцов Церкви. По его мнению, «душам, находящимся в аду и уже преданным вечным мукам... возможно помочь и оказать некую малую помощь, хотя и не так, чтобы полностью избавить их от мучения или дать надежду на окончательное освобождение». Одновременно он считает, что для нек-рых душ — а именно согрешивших не тяжело — пребывание в аду не является вечным, что как раз и оправдывает молитвы за них. В подтверждение этого мнения М. Е. приводит прошения об усопших из канонов Феофана Начертанного и Феодора Студита: «Слез и воздыхания сущие во аде рабы Твоя свободи, Спасе»; «да вечного огня избавит их»; «огня присно палящаго, и тьмы несветимыя, скрежета зубного, и червия безконечно мучащаго, и всякаго мучения избави, Спасе наш, вся верно умершия». Для автора ответа важно, что во всех этих местах речь идет об избавлении от «вечного огня», а не от «очищающего», о к-ром говорят зап. христиане. Кроме того, цитатой из «Ареопагитик» М. Е. обосновывает мысль о том, что молитвы уместны и за тех умерших, которые уже наслаждаются блаженством у Бога.

Одну из двух главных новозаветных цитат, привлеченных кард.

Дж. Чезарини для обоснования чистилища (1 Кор 3. 12—15), автор ответа находит неубедительной среди прочего потому, что в ней говорится о грядущем Страшном суде (дне Господнем), после которого, считает он, уже невозможно существование к.-л. очистительного огня. Кроме того, упомянутое в ней «спасение как бы из огня» М. Е. признает судьбой не попавших в чистилище, но осужденных на вечное страдание грешников, вслед за свт. Иоанном Златоустом усматривая здесь в глаголе «спастись» значение «сохраниться, пребыть». Иное понимание того же места лат. отцами Церкви (блж. Августином и свт. Амвросием) М. Е. объясняет изменением смысла текста при переводе. Приведенное Чезарини мнение свт. Григория Нисского о необходимости очистить в «очистительном огне» всякую душу, соединившуюся со скверной, автор ответа связывает с осужденным V Вселенским Собором учением о прощении всех душ (апокатастасисе), а потому считает такое представление неверным. Кроме того, идею чистилища М. Е. считает ошибочной и по той причине, что она представляет всех не попавших в ад «в равной степени очищенными» и, следов., в равной мере способными к созерцанию Бога, что полемист находит невозможным. Недоумение испытывает автор ответа и от того, как душа может страдать от материального огня.

Отвечая на просьбу зап. стороны полнее изложить представления вост. Церкви об уделе умерших, как и на возражения тем положениям, что были высказаны в речи Виссариона, М. Е. пишет 2-й ответ. Согласно ему, в ожидании Страшного суда ни души праведных не испытывают еще совершенного блаженства, ни души грешников не преданы еще вечным мукам. Однако при этом первые уже наслаждаются созерцанием Бога, а вторые «пребывают во всякой тесноте и безутешном страдании». Поскольку же «общее наказание еще бездействует», пишет М. Е., то невозможно и допустить существование к.-л. временного наказания для душ, «живших посередине», т. е. не свято и не греховно. Отвергая по-прежнему идею о «вещественном огне» для бестелесных душ, М. Е. признает, что «средние» все же испытывают мучение: «то ли это стыд и угрызение совести, то ли раскаяние, то ли заключение и мрак, то ли страх и неизвестность будущего, или же это только лишение созерцания Бога». Соответственным образом полемист признает и полезность молитв за умерших, которые заключенным в аду дают «если и не совершенное освобождение, хотя бы малое облегчение», а «средних» или полностью перемещают к праведным — если грехи их были совсем небольшими,— или хотя бы облегчают их скорби и дают надежду на лучшее.

Тогда же М. Е. пишет «Ответы латинянам», в к-рых, не прибегая на этот раз к полемике, подробно останавливается на 14 поставленных ему зап. делегатами вопросах. В частности, он отмечает, что небо, на котором пребывают с Богом ангелы и святые, является не вещественным, но сверхчувственным и духовным местом и что никакое тварное существо, включая ангелов и святых, не может ни видеть, ни представить, ни знать Божественное естество. Согласно М. Е., души умерших в смертных грехах в ожидании Страшного суда уже находятся в аду, однако еще не страдают в огне, а лишь «как бы имеют его пред очами».

Т. о., М. Е. признавал положения, бывшие ключевыми для учения лат. Церкви о чистилище,— особую долю душ, не достигших святости, но и не подлежащих вечным страданиям, и полезность молитв за них. Можно предположить, что нежелание участников Собора вернуться к обсуждению вопроса о чистилище после вынужденного перерыва в заседаниях летом—осенью 1438 г. отчасти объяснялось близостью выраженных М. Е. взглядов представлениям зап. делегатов.

В вопросе о Filioque полемика М. Е. была изначально сосредоточена на доказывании того, что недопустимо вносить к.-л. изменения в Символ веры, принятый II Вселенским Собором. В написанном в Ферраре «Диалоге с названием «Латинянин», или О добавлении в Символе» М. Е. утверждает, что соответствующий запрет был будто бы принят уже III Вселенским Собором. В подтверждение этого он цитирует слова свт. Кирилла Александрийского, согласно к-рым свт. Кирилл и его единомышленники не позволяют «изменять ни единого слова» Символа; эти слова М. Е. относит к отцам III Вселенского Собора. Также М. Е. вспоминает запрет IV Вселенского Собора «писать или составлять иную веру» и оспаривает понимание слов «иная вера» в смысле «противоположная вера». Далее М. Е. приводит анафему VII Вселенского Собора «прибавляющим или убавляющим нечто от Церкви» и анафему К-польского Собора 879–880 гг., называемого им «восьмым Вселенским», тем, кто «дерзнет писать иной, помимо этого священного Символа, или прибавлять, или убавлять».

В подготовленное им собрание библейских и святоотеческих цитат об исхождении Св. Духа М. Е. включил множество высказываний, связь которых с главным вопросом сочинения далеко не очевидна. Так обстоит дело уже с открывающими сборник цитатами из псалмов: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс 32. 6), «Дух Твой благий да ведет меня в землю правды» (Пс 142, 10), «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу?» (Пс 138. 7) и др. Для М. Е. имеют значение любые святоотеческие высказывания, в к-рых говорится об исхождении Св. Духа от Отца; при этом в большинстве из них ничего не говорится про то, участвует ли в этом процессе Сын.

В отдельных из приводимых полемистом высказываний можно усмотреть указание на определенное участие Сына в исхождении Св. Духа, напр., в высказывании из «Слова к Авлавию о том, что не три Бога» свт. Григория Нисского (Св. Дух существует от Отца «через Того, кто непосредственно существует от Первого», т. е. через Сына — *Greg. Nyss.* Ad Ablab. // PG. 45. Col. 133B), в цитате из «Защитительной речи к императору Феодосию» свт. Кирилла Александрийского (Христос «из собственного естества изливает на нас» Св. Духа — *Cyr. Alex.* Apol. ad Theodos. 37 // PG. 76. Col. 1188C), в словах прп. Максима Исповедника, согласно к-рым Св. Дух «исходит через Сына» (*Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. // PG. 90. Col. 672C). Однако М. Е. приводит и высказывания, в к-рых ясно утверждается исхождение Св. Духа от одного Отца. В частности, в цитате из сохранившегося под именем свт. Григория Нисского соч. «О Богопознании» говорится: «свойство изводить Духа является свойственным только Отцу»

(изданы лишь фрагменты; см.: CPG, N 3223); Феодорит Кирский прямо отвергал мысль о том, что Дух имеет бытие «от Сына или через Сына» (*Cyr. Alex.* Apol. contr. Theodoret. 9 // PG. 76. Col. 432D); прп. Иоанн Дамаскин утверждал: «Мы не говорим, что Дух происходит от Сына» или «Дух воипостасный — результат исхождения и изведения от Отца чрез Сына, но не от Сына» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. I 8 // PG. 94. Col. 832B; *Idem.* Ep. de hymn. Trisag. 28 // PG. 95. Col. 60D).

Собственная аргументация М. Е. в вопросе о Filioque во многом следует за доводами, выдвинутыми еще патриархом *Фотием I* и в XII в. развитыми *Евстратием,* митр. Никейским, патриархом *Николаем IV Музалоном, Никитой Сеидом* и другими визант. полемистами. В то же время М. Е. высказывает соображения, не встречающиеся в произведениях этих авторов. Так, свои «Силлогистические главы» он начинает с давно известного тезиса, согласно которому исхождение Св. Духа от Отца и Сына означает, что Дух исходит от др. двух Лиц или как от двух Ипостасей, или как из Их общего естества. Но к этим двум возможностям, названным еще патриархом Фотием, М. Е. добавляет третью — Св. Дух исходит от изводительной силы (προβλητικὴ δύναμις) Отца и Сына,— и эту возможность он старается показать столь же нереальной, как и др. две. Названные предшественники М. Е. по полемике в отличие от него не сталкивались с предложением зап. богословов разделить свойства Ипостасей на «личные», «общие» и «общнейшие», а потому им не приходилось и отыскивать подходящее возражение. М. Е. же в данном случае настаивает на том, что такое «общее» свойство Сына и Св. Духа, как «быть от причины» (или «причинность»), является лишь наименованием и на самом деле обозначает две совсем разные вещи — рождение и исхождение; так М. Е. приходит к традиц. положению визант. полемистов — нет ничего того, что было бы общим Отцу и Сыну и в то же самое время не было бы общим и Духу.

Мысль зап. богословов о том, что Отец и Сын являются единым началом Духа, М. Е. отклоняет, сравнивая ее с попыткой назвать Адама и Сифа (отца и сына) общим началом Еноха (внука Адама). Он оспаривает и неизвестный первым визант. противникам Filioque довод лат. богословов, согласно которому Св. Дух не считался бы третьей Ипостасью, т. е. следующей за Сыном, если бы не был связан с Ним отношением происхождения; М. Е. отмечает, что порядковая последовательность необязательно предполагает связь по происхождению. Напротив, к самым началам полемики восходят приводимые в «Силлогистических главах» попытки обосновать Filioque новозаветным выражением «Дух Сына», как и указанием на дарование Св. Духа апостолам через дуновение; столь же традиционными для визант. полемики являются соответствующие возражения М. Е. На предложение считать святоотеческое выражение «через Сына» равнозначным выражению «от Сына» автор отвечает, что предлоги «через» и «от» действительно имеют один и тот же смысл в Свящ. Писании, когда в словах, относящихся к творению мира, говорится о Сыне без упоминания об Отце. Но при разговоре о происхождении Св. Духа Отец не может не упоминаться, пишет М. Е., и потому выражение «через Сына» означает здесь нечто иное, а именно «с Сыном» и «через посредничество Сына». Однако последнее выражение, похоже, не устроило М. Е. из-за того, что его можно понять в причинном смысле, и ниже в том же сочинении он предложил понимать выражение «через Сына» уже иначе — как «не без Сына» и как указание на одновременность рождения Сына и исхождения Св. Духа. Аналогию человека, рождающегося «от отца через женщину», автор отвергает как вводящую две причины.

В «Силлогистических главах» оспаривается и довод Фомы Аквинского, согласно к-рому лишь противоположность отношения может являть различия между божественными Лицами, т. к. иные противопоставления не имеют места в Троице. По мнению М. Е., для различия божественных Лиц друг от друга достаточно того, что Отец противоположен Сыну и Св. Духу как «беспричинный» тем, кто имеют причину, а Сын и Св. Дух, в свою очередь, различаются друг от друга образами Своего бытия как «рожденный» и «исходящий». Говоря это, М. Е. не задается, казалось бы, закономерным вопросом о том, в чем же состоит различие между рождением и исхождением, и лишь впосл. замечает между прочим, что оно для нас «непознаваемо и неизреченно». Уже после приведенного возражения Фоме полемист останавливается на более общем тезисе зап. богословов, согласно к-рому различия бывают лишь либо относительно материи, либо относительно одной из противоположных черт. Стараясь показать, что даже в тварных вещах материя или противоположность не сами вносят причину различия, но только являются следствием имеющихся различий, М. Е. утверждает бесколичественность, неразделимость и неразличимость материи и в конце концов приходит к выводу, что изначальной причиной любого различия является не что иное, как «разделение».

По сравнению с классическими византийскими трудами против Filioque новыми являются рассуждения М. Е., в которых он рассматривает проблему как относящуюся к определенному действию (ἐνέργεια). Так, он приходит к выводу, что учение зап. Церкви ведет к признанию в Троице четырех «действующих факторов». Применяя давний прием доведения учения о Filioque до абсурда, М. Е. ставит вопрос о том, свойством чего является «быть началом Божества», и предлагает 3 варианта, согласно к-рым это является свойством или Ипостасей Отца и Сына, или Их естества, или Их действия. Найдя невозможными первые два ответа, он рассматривает последний и, в свою очередь, находит в нем 2 варианта — действие естества или действие Ипостаси,— каждый из которых он также признает несостоятельным. При этом, в частности, М. Е. ссылается на положение Аристотеля, согласно которому единое числом действие происходит от единого числом фактора. М. Е. не проходит и мимо наследия блж. Августина, мнение к-рого о том, что именования «Премудрость» и «Сила» являются общими для Лиц Св. Троицы, он приводит в защиту своей т. зр.

В написанном, по словам самого М. Е., во Флоренции, но опубликованном уже в К-поле «Исповедании веры» он обращает внимание на еще одно возможное понимание слов об исхождении Св. Духа «от Отца через Сына», а именно как указывающих на дарование Св. Духа людям посредством Сына и вместе с Ним. Ссылки на зап. учителей Церкви М. Е. не хочет ни знать, ни принимать, поскольку

ку они не были переведены, не были одобрены Вселенскими Соборами, а также потому, что он считает их испорченными и имеющими много вставок.

В вопросе о времени пресуществления Св. Даров М. Е. доказывал, что установительные слова Христа («Приимите, ядите...» и «Пейте из нее все...») «являются как бы предисловием ради памяти о совершавшемся тогда событии и как бы дают силу предлежащим Дарам для пресуществления и последующих за этим молитвы и благословения священника, чтобы уже этим действием пресуществить Дары в самый Первообраз». В подтверждение этого мнения М. Е. приводил слова из древней литургии, сохранившейся в *«Апостольских постановлениях»*, из литургий ап. Иакова, свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого. Во всех этих источниках молитва о претворении даров в Тело и Кровь Господни следует за установительными словами.

По словам Джилла, «как бы ни оценивать доводы Марка, впечатление увлеченного рвения и искренности, которые пронизывают его сочинения, верности традиционной вере его Церкви, ненависти и презрения к тем, кто, как он думал, были склонны заразить ее обманами и ересями Запада, должно было весьма вдохновить тех, кто уже отверг унию. Оно также должно было привлечь на его сторону многих, кто еще колебался, так как он затрагивал струны, уже хорошо знакомые грекам, которым вряд ли нужны были гневные слова такого защитника для того, чтобы поверить в худшее о латинской Церкви. Как Восток, так и Запад признавали в нем наибольшее препятствие для унии... Он был единственным из греческих архиереев... чье поведение все время было последовательным, кто был свободен от упреков. И при всем том он был почитаем за святость своей жизни». Однако непоследовательность можно усмотреть в том, что в ходе Флорентийского Собора М. Е. дважды (в кон. марта и в течение всего июня 1439 г.) уклонялся от дискуссий.

Ист.: *Philostrati* libri de gymnastica / Ed. C. Kayser. Hdlb., 1840. P. 142–163; PG. 159. Col. 1024–1093; 160. Col. 13–105, 112–204, 529–538, 1079–1101, 1104, 1164–1200; 161. Col. 12–244; Concilium florentinum: Documenta et scriptores. R., 1969. Vol. 8. Pars. 2. P. 60–120; 1977. Vol. 10. Pars. 2. P. 28–183; *Pétridès S.* Le Synaxaire de Marc d'Éphèse: Introd. et texte grec // ROC. 1910. Vol. 15. P. 97–107; PO. T. 15. P. 39–60, 108–168; 17. P. 336–489; *Petit L.* Acolouthie de Marc Eugénicos archevêque d'Éphèse // SBN. 1927. Vol. 2. P. 193–235; *Μαμώνη Κ.* Μάρκος ὁ Εὐγενικός: Βίος καὶ ἔργον. Ἀθῆναι, 1954. Σ. 571–575; *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский и Флорентийская уния. Джорд., 1963; *Pilavakis M.* Markos Eugenikos's First Antirrhetic against Manuel Calecas's on Essence and Energy: Thesis diss. L., 1987; *idem.* Markos Eugenikos's Second Antirrhetic against Manuel Calecas's on Essence and Energy. L., 1987; Ἑάλω Θεσσαλονίκη: Θρῆνος γιὰ τὴν ἅλωση τοῦ 1430. / Ed. Μ. Πηλαβάκης. Αθήνα, 1997; *Μίνεβα Ε.* Το υμνογραφικό έργο του Μάρκου Ευγενικού. Αθήνα, 2004. Σ. 3–408.

Лит.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ.* Μᾶρκος ὁ Εὐγενικὸς ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας // BZ. 1902. Bd. 11. S. 50–69; *Pétridès S.* La mort de Marc d'Éphèse // EO. 1910. Vol. 13. P. 19–21; *Grumel V.* Marc d'Éphèse: Vie–Écrits–Doctrine // Estudios Franciscanos. Barcelona, 1925. Vol. 36. P. 422–448; *Schmemann A.* Ὁ ἅγιος Μᾶρκος ὁ Εὐγενικός // ΓΠ. 1951. Τ. 34. Σ. 34–43. Τεῦχ. 393–394; Σ. 230–241. Τεῦχ. 400–401; *Gill J.* The Council of Florence. Camb., 1959; *idem.* Personalities of the Council of Florence and Other Essays. Oxf., 1964; *Μαμώνη Κ.* Μᾶρκος ὁ Εὐγενικός· Βίος καὶ ἔργον. Ἀθῆναι, 1954; *eadem.* Περί τινα ἀνέκδοτον ἀκολουθίαν εἰς Μᾶρκον Ευγενικόν // ΕΕΒΣ. 1957. Τ. 27. Σ. 369–386; *Οἰκονομίδης Ν. Α.* Σύμμεικτα περὶ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ: Νέον Ἀθήναιον. Ἀθῆναι, 1955. Τ. 1. Σ. 268–282; *Tsirpanlis C.* Mark Eugenicus and the Council of Florence: A Historical Re-evaluation of his Personality. Thessal., 1974; *Μπούλοβιτς Ἐ.* Τὸ μυστήριον τῆς ἐν ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μᾶρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν. Θεσ., 1983; *Fonkič B., Poljakov F.* Markos Eugenikos als Kopist: Zur Tätigkeit eines Gelehrtenkreises an den Konstantinopolitaner Scriptorien im ersten Drittel des 15. Jh. // BZ. 1991/1992. Bd. 84/85. S. 17–23; *Γλαβίνας Α.* Η επιστολή του μητροπολίτου Εφέσου Μάρκου Ευγενικού προς τον Γεώργιο Σχολάριο (1440) // Σερραϊκά ανάλεκτα. Σέρρες, 1992. Τ. 1. Σ. 100–104; *Фонкич Б. Л.* Новые автографы Марка Евгеника // ВВ. 1997. Т. 57(82). С. 157–160; *Constas N.* Mark Eugenikos // TByz. 2002. T. 2. P. 411–467 (с полной на то время библиогр. соч. Марка и лит-ры о нем); *Μίνεβα Ε.* Το υμνογραφικὸ έργο του Μάρκου Ευγενικού. Αθήνα, 2004.

А. В. Бармин

МАРК И КИРИ́ЛЛ [Марк, еп. Арефустийский; греч. Μάρκος, Κύριλλος; лат. Marcus, Cyrillus], священномученики (пам. 29 марта; пам. греч. 29 марта). Сведения о М. и К. содержатся в церковных историях Феодорита Кирского (V в.; *Theodoret.* Hist. eccl. III 7) и *Созомена* (V в.; *Sozom.* Hist. eccl. V 10). В основе этих исторических трудов — одно из слов свт. *Григория Богослова* «Против Юлиана» (*Greg. Nazianz.* Or. 4. 88), однако тексты отличаются в ряде деталей.

М. был епископом г. Арефуса в Сирии (ныне Эр-Растан, мухафаза Хомс, Сирия). В период правления имп. *Констанция II* (337–361) М. разрушил в городе языческий храм и воздвиг на его месте церковь. Он примыкал к проарианской партии *Евсевия,* еп. Никомидийского, хотя был не строгим арианином, а скорее представителем консервативных церковных взглядов. М. и его единомышленники не соглашались с никейским определением единосущия, подозревая в нем савеллианство. В 342 г. М. упомянут в числе 4 послов Антиохийского Собора наряду с епископами Наркиссом Неронопольским, Феодором Ираклийским и Марием Халкидонским, которые прибыли в Медиолан (ныне Милан, Италия) к имп. *Константу I* (337–350), чтобы обсудить пути примирения между восточными и западными епископами, выступавшими строго за никейское вероопределение. М. скорее всего являлся соавтором т. н. 4-й Антиохийской формулы, к-рая была составлена членами этого посольства. В формуле опускаются никейские определения понятия «единосущный» и «из сущности Отца», однако утверждается вера «в единородного Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, рожденного от Отца прежде всех веков, в Бога от Бога, свет от света, чрез которого произошло все на небесах и на земле, видимое и невидимое, в Слово, Премудрость, силу, жизнь и свет истинный». Кроме вопроса о вере для зап. епископов также был важен вопрос об оправдании свт. *Афанасия I Великого,* ранее низложенного и приехавшего из Александрии в Рим искать поддержки. Поскольку послы, находясь в Риме, категорически отказались вступить в общение со свт. Афанасием, Римский еп. *Юлий I* ответил им тем же. В 343 г. М. участвовал в Соборе вост. епископов в Филиппополе (ныне Пловдив, Болгария), к-рый откололся от *Сардикийского Собора* (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. A. IV 2). Далее сведений о М. нет до 359 г., когда он стал главой партии вост. консерваторов, недовольных действиями омиусиан под предводительством еп. *Василия* Анкирского. М. явился ко двору имп. Констанция II в Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия) с жалобами на еп. Василия и его сторонников. Император понимал, что, заступаясь за одних омиусиан, невозможно будет достигнуть полного умиротворения в Церкви, и решил созвать Вселенский Собор (см. ст. *Аримино-Селевкийский Собор*) для обсуждения уже готового текста исповедания.

С этой целью в Сирмий были вызваны все главные представители богословских партий (кроме никейцев). В результате длительных совещаний 22 мая 359 г. был принят текст, известный как «датированная вера», или 4-я Сирмийская формула. М., видимо, не был автором окончательного документа, но участвовал в его редактировании. Он представил свой проект вероисповедания, текст которого сохранился в «Церковной истории» Сократа Схоластика (V в.; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 30). Вероисповедание М., соединенное с исповеданием, поданным епископами Валентом Мурсийским, Урсакием Сингидунским и Герминием Сирмийским, было переработано в «датированную веру». Вероисповедание М. представляет собой повторение 4-й Антиохийской формулы с добавлением множества анафематизмов против тех, кто не считают Сына Богом, а также против тех, кто видят в Отце и Сыне двух безначальных Богов. Исповедание также содержит экскурсы экзегетического характера. В отличие от окончательной Сирмийской формулы в нем нет положения о том, что Сын подобен Отцу по сущности (ὅμοιος κατ' οὐσίαν), но присутствует более общее определение «подобен во всем» (ὅμοιος κατὰ πάντα). В 365 г. еп. Герминий Сирмийский в своем послании к Руфину и Палладию, сохранившемся во фрагментах сочинения еп. Илария Пиктавийского (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. B. VI 3), приписывал эту формулировку именно М., к-рый, как следует из его слов, был основным редактором конечного текста «датированной веры». Герминий писал, что «веру надиктовал Марк, избранный нами всеми» (Marcum a omnibus nobis electum fidem dictasse). Об участии М. в Селевкийском Соборе осенью 359 г. ничего не известно.

Дальнейшие сведения о М. относятся к его подвигу исповедничества при имп. *Юлиане Отступнике* (361–363). При смене гос. политики М. припомнили разрушение храма в Арефусе и обязали его восстановить святилище за свой или церковный счет либо внести на его постройку соответствующую сумму. М., видя гнев арефусийских язычников, бежал из города, однако, узнав, что в уничтожении храма обвинили людей из его паствы, вернулся. М. схватили и потребовали выдать означенную сумму. Он отказался, и его подвергли бичеванию, затем бросили в зловонную яму, потом отдали на поругание толпе мальчишек, которые кололи его тело стилосами. Созомен в отличие от Феодорита Кирского описывает этот эпизод более драматично: подростки издевались над М., пинали его и «изорвали уши в клочья». Потом, намазав епископа рыбьим жиром и медом, они посадили его в тростниковую корзину и подвесили на дерево; М. жалили пчелы и осы. Святой говорил мучителям, что он парит высоко, а они, как пресмыкающиеся, ползают по земле. Видя терпение старца, язычники дважды снижали требуемую сумму, однако святой заявил, что не даст ни обола на столь нечестивое дело. Ничего не добившись, они отпустили М. Созомен добавляет, что это было сделано по распоряжению префекта, к-рый указал имп. Юлиану на бесполезность таких мер, служащих скорее к чести христиан и бесславию язычников. Отсюда следует, что М. был официально привлечен к суду за разрушение храма и в соответствии с законом подвергся пыткам (т. е. бичеванию). Феодорит отметил, что многие из его мучителей, видя подвиг исповедника, обратились ко Христу и впосл. были наставлены М. в вере. М. скончался в правление имп. Иовиана (363–364), видимо вслед. перенесенных пыток.

История диакона К. († 363/4), пострадавшего в Илиополе (ныне Баальбек, Ливан), не имеет прямого отношения к М. Гонения в Илиополе в 362–363 гг. носили спонтанный характер. Толпы язычников устроили погром христ. общины. Феодорит Кирский писал, что идолопоклонники растерзали К. за разрушение множества идолов. После того как диакон был убит, нек-рые язычники, разрезав его чрево, съели печень. За это участники злодеяния понесли различные наказания от Бога: у одних выпали зубы, истлел язык, другие ослепли. Созомен не упоминает о К., но рассказывает, что в Илиополе ярость толпы обрушилась на посвященных Богу дев, к-рых сначала выставили нагими для всеобщего поругания, потом содрали с них кожу, а их тела бросили на съедение свиньям. Согласно Феодориту, христ. девы пострадали в Аскалоне и Газе в Палестине.

Почитание на Востоке и у славян. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 28 марта приводится общее сказание о мученичестве М. и К., названном левитом, а также о мн. девах, женах и священнослужителях, пострадавших в Аскалоне и Газе (SynCP. Col. 565–568). Сведения о святых в целом соответствуют рассказу о них из «Церковной истории» Феодорита Кирского и отличаются лишь последовательностью изложения и нек-рыми деталями. Синаксарное сказание начинается с описания мученичества и исповедничества М. При этом разрушение М. языческого храма относится ко времени имп. Константина I Великого, тогда как Феодорит датирует его правлением имп. Констанция. После того как епископ мужественно перенес жестокие пытки и издевательства со стороны язычников, те вразумились, освободили его от наказания, просили прощения и впредь почитали как учителя, считая чудом его стойкость в вере. М. скончался в глубокой старости. Далее повествуется о К., местом страдания к-рого названа Финикия без к.-л. уточнений. В конце говорится о пострадавших в Аскалоне и Газе. Всех мучеников и исповедников из этого сказания объединяет только то, что они пострадали при имп. Юлиане Отступнике от разъяренной толпы язычников при попустительстве или одобрении властей.

В некоторых византийских Синаксарях XII–XIV вв. (напр.: Paris. gr. 1568; Bodl. Auct. T. 3. 16; Paris. Coislin. 223 — SynCP. Col. 567–568), в греч. печатной Минее (Венеция, 1596) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 150–152) сказания о М. и К. приведены под 29 марта; в Типиконе Великой ц. (IX–X вв.) и нек-рых визант. Синаксарях XII–XIII вв.— под 30 марта (напр., Mess. 103; Paris. gr. 1624 — SynCP. Col. 571–572; *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 61–62; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 260).

Память М. и К., а также пострадавших в Аскалоне и Газе с двустишием и сказанием о них из греч. стишных Синаксарей вошла под 28 марта в слав. стишные Прологи XIV–XV вв. (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 83–85); в ВМЧ и в Четьи-Минеи свт. *Димитрия,* митр. Ростовского,— под 29 марта (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 52–53; *Димитрий Ростовский, свт.* Книга Житий святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 167–168 об.).

Почитание на Западе. В средневек. зап. церковных календарях память М. и К. не обозначена. Впервые память М. появляется под 29 марта в Римском Мартирологе, подготовленном П. Галезини (Martyrologium S. Romanae Ecclesiae usui / Ed. P. Galesinius. Venetiis, 1578. P. 45v). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. *Бароний*, пользовавшийся Синаксарями при греч. печатных Минеях, отметил в Римском Мартирологе под 29 марта память только К. В комментариях к Мартирологу Бароний написал о М., что Римско-католическая Церковь не считает его святым, т. к. епископ был арианином и неизвестно, отказался ли он от своих заблуждений (MartRom. 1587. P. 143). В «Церковных анналах» Бароний высказался о М. более мягко. Учитывая, что М. хвалят свт. Григорий Богослов и церковные историки Созомен и Феодорит Кирский, Бароний допустил, что епископ мог вернуться к православию (*Baronius C.* Annales ecclesiastici. Lucae, 1739. T. 5. P. 95–96). В современной редакции Римского Мартиролога под 29 марта обозначена только память М. и говорится, что во времена арианских споров епископ «немного отклонился» от православной веры, однако свт. Григорий Назианзин назвал его мужем, исключительным по своей святости (MartRom (Vat.) P. 198).

В сер. XVII в. И. Болланд и Г. Хенскенс, опираясь гл. обр. на авторитет свт. Григория Богослова, доказывали несомненное право именовать М. святым. При этом *болландисты* предложили ряд допущений, оправдывающих М., и предположили, что епископ подписал не 4-ю, а 1-ю Сирмийскую формулу (351), к-рая была впосл. оценена как вполне соответствующая православию. Однако данная гипотеза противоречит сведениям Сократа Схоластика, к-рый привел исповедание М., положенное в основу 4-й Сирмийской формулы (ActaSS. Mart. T. 3. P. 777–778).

В 1664 г. А. де Валуа в комментариях к изданию «Церковной истории» Созомена предположил, что, возможно, существовало 2 Марка, епископа Арефустийских: 1-й был арианином и принимал участие в посольстве 342 г., 2-й — полуарианином, впосл. отказавшимся от ереси и ставшим исповедником (*Sozom.* Hist. eccl. // PG. 67. Col. 1243–1246). Термин «полуариане» был введен свт. *Епифанием Кипрским* (кон. IV в.) по отношению к омиусианам, мн. из которых действительно примкнули к никейскому православию в 60-х гг. IV в. Взгляды М. в целом не соответствовали этому направлению. Такое различение двух Марков сохранилось в ряде более поздних изданий и в XIX в. проникло в русский перевод «Церковной истории» Созомена (Церковная история *Эрмия Созомена Саламинского*. СПб., 1851. С. 332).

И. С. *Ассемани* приписывал М. участие в Антиохийском Соборе осенью 363 г., состоявшемся уже в правление имп. Иовиана под председательством архиеп. *Мелетия* Антиохийского. Собор принял за основу вероопределения Никейский Символ, следов., если М. участвовал в нем, этого достаточно, чтобы утверждать, что он вернулся к православию. Однако никаких прямых сведений об участии М. в Антиохийском Соборе нет.

Т. о., все попытки представить М. как сторонника никейского православия не находят неопровержимых аргументов. Несомненно, М. до конца так и не принял определения Никейского Собора.

Ист.: BHG, N 2248–2250c; ActaSS. Mart. T. 3. P. 771–778.

Лит.: *Assemani.* Calendaria. T. 6. P. 210–212; *Stokes G. T.* Marcus // DCB. T. 3. P. 825; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 89–90; Т. 3. С. 122; *Janin R.* Marco // BiblSS. Vol. 8. Col. 701; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo, R., 1975. P. 592; *idem.* Mark of Arethusa // EEC. Vol. 1. P. 527.

Д. В. Зайцев

Иконография. В рус. иконописном подлиннике сводной редакции (XVIII в.) о М. сказано: «...сед, брада доле Власиевы (сщмч. Власия Севастийского.— *Ред.*), на концы раздвоилася, риза кресты, амфор и Евангелие». В лицевой части подлинника святитель изображен держащим в руках перед собой закрытый кодекс; у него короткие волосы и средней длины борода, на нем святительские ризы — фелонь, омофор (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 84, 127). О К., пострадавшем с М., в том же подлиннике говорится, что он подобен юным святым («аки Георгий»), в диаконских одеждах, «риза киноварь на правом плече, а в левой кадило, а в киевских в правой кадило, а левою указывает вниз» (Там же. С. 84).

В Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 33v, 1322–1340 гг.; под 29 марта) седой с клиновидной бородой М. представлен рядом с юным безбородым диаконом; они обращены в легком повороте друг к другу, М. смотрит на К. Епископ облачен в фиолетовую с белой разделкой фелонь, белый омофор с черными крестами, в левой покровенной руке держит закрытый кодекс; на диаконе одежда розового оттенка, покрывающая руки, в левой он держит богослужебный сосуд.

Мученичество М. и К. представлено в минейном цикле росписей лити кафоликона монастыря Дохиар на Афоне (1567/68), на зап. распалубке крестового свода зап. ячейки в центральном нефе; изображения в медальоне — в основании барабана купольного завершения над сев.-вост. компартиментом кафоликона в монастыре Кутлумуш на Афоне (1540).

Лит.: *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνας. Αθήναι, 2010. Σ. 301, 346.

МАРК И МАРКЕЛЛИ́Н [Маркеллиан; греч. Μάρκος καὶ Μαρκελλῖνος; лат. Marcus et Marcelli(a)nus] († ок. 287), священномученики Римские (пам. 18 дек.; пам. греч. 18 дек.; пам. зап. 18 июня). Сведения о М. и М. содержатся в Мученичестве св. Себастиана (BHL, N 7543), составленном на лат. языке между 30-ми гг. V и нач. VI в. (см.: *Saliou C.* Du legendier au sermonnaire: Avatars de la «Passio Sebastiani» // REAug. 1990. Vol. 36. P. 285–286; *Diefenbach S.* Römische Erinnerungsräume. B., 2007. S. 259). М. и М., сыновья благородных родителей Транквиллина и Марки, были схвачены за исповедание Христа при императорах Диоклетиане (284–305) и Максимиане (286–305, 307–308). Долгое время братьев держали в темнице, куда к ним приходил мч. Себастиан, начальник дворцовой стражи и тайный христианин, к-рый утешал и убеждал М. и М. не бояться мучений. Братья были приговорены к смертной казни, но затем по приказу префекта Хроматия их отпустили на 30 дней к родным, чтобы те склонили М. и М. принести жертвы идолам. Друзья, мать, престарелый и больной отец, жены и дети так сильно упрашивали братьев не оставлять их и не принимать смерть за Христа, что те стали терять твердость. Тогда св. Себастиан, придя в дом примикирия Никострата, где находились М. и М. и их родственники, обратился к ним с пламенной речью, открыто проповедовал Христа и говорил, что мученическая смерть ведет в жизнь вечную и избавляет от земных бед и пороков. Жена Никострата Зоя, к-рая 6 лет была немой из-за тяжелой болезни, услышав слова мч. Себастиана, бросилась к нему в ноги и знаками просила его о прощении. Помолившись, св. Себастиан вернул

женщине дар речи, после чего Никострат решил отпустить на свободу М. и М., но они отказались уходить, сказав, что не хотят лишать себя чести пострадать за Спасителя. После этого Никострат и все бывшие в его доме уверовали во Христа и приняли крещение от пресвитера Поликарпа вместе с родителями М. и М., префектом Хроматием, его сыном Тибуртием и мн. другими. Папа Римский свт. Гаий (283–296) рукоположил М. и М. во диаконы, а их отца Транквиллина — во пресвитеры. Нек-рое время братья еще пребывали с верующими, проводя дни в посте и молитве, многих обращали к вере и совершали чудеса. По приказу судьи Фабиана М. и М. были подвешены на столбы, в ноги им вбили острые гвозди, после этого мучеников закололи мечами, и т. о. они предали Богу души.

В конце Мученичества св. Себастиана говорится, что М. и М. были похоронены на Аппиевой дороге в 2 милях от Рима, в месте, называемом «У карьера» (Ad arenas), т. к. там добывали песок для строительства рим. городских стен. В Иеронимовом Мартирологе под 18 июня содержится запись: «...в Риме в катакомбах Бальбины на Ардеатинской дороге Марка и Маркеллиана» (MartHieron. P. 324). Это же указание на катакомбы Бальбины повторяется в «Перечне кладбищ Рима» VII в. (Codice topografico. 1942. P. 64). В итинерариях VII в. говорится, что мощи М. и М. находились под главным алтарем базилики на Ардеатинской дороге, рядом с базиликой, где был похоронен папа *Дамас I* (366–384; LP. Vol. 1. P. 212–213), и базиликой в честь папы Марка (Codice topografico. 1942. P. 89, 110). На основе этих данных Дж. Б. Де Росси предположил, что М. и М. были похоронены не в катакомбах Бальбины, а в других катакомбах, впосл. определенных как катакомбы Василия (*Rossi G. B., de.* La Roma sotterranea cristiana. R., 1864. T. 1. P. 132; *Amore.* 2013. P. 197–198); совр. их название — катакомбы Марка и Маркеллиана, месторасположение между Аппиевой и Ардеатинской дорогами.

Римский папа, свт. *Григорий I Великий* (590–604), подарил частицы мощей М. и М., а также св. Феликулы св. *Иоанну II Римлянину,* архиеп. Равеннскому († ок. 595), к-рый построил в Равенне мон-рь в их честь, где и хранились святыни (*Agnel.* Lib. pont. eccl. Rav. 98 // MGH. Scr. Lang. T. 1. P. 342). Согласно Liber Pontificalis, Римский папа Пасхалий I (817–824) перенес мощи М. и М. в базилику Санта-Прасседе (LP. Vol. 2. P. 64). Частицы мощей мучеников были также перенесены в ц. св. бессребреников Космы и Дамиана в Риме и в монастырь св. Медарда в Суасоне.

Память М. и М. под 18 июня была внесена в Мартиролог *Беды Достопочтенного* (см.: *Quentin.* 1908. P. 52), а затем в «исторические» Мартирологи IX в. (Флора Лионского, Адона Вьеннского и Узуарда). Проприй мессы в день памяти мучеников содержится в *Григория Сакраментарии* (Sacr. Greg. T. 1. P. 236), *Геласия Сакраментарии* (Sacr. Gelas. S. 140) и др. католич. богослужебных книгах VII–VIII вв. В Римском Мартирологе кард. Ц. Барония (80-е гг. XVI в.) и в современной редакции Римского Мартиролога память мучеников приведена также под 18 июня (MartRom. (Vat.). P. 324).

В визант. Синаксарях М. и М. упоминаются в краткой заметке под 18 дек., посвященной мч. Себастиану и пострадавшим с ним. Память мучеников под 18 дек. вошла в совр. греч. и рус. церковные календари.

Ист.: BHL, N 5302–5302a; BHG, N 1619z–1620; MartHieron. P. 324; MartRom. P. 243; ActaSS. Iun. T. 3. P. 569–571; SynCP. Col. 321–322; MartUsuard. Brux., 1965. P. 112, 249; *Dubois J., Renaud G.* Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 198; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 349–351; ЖСв. Дек. С. 473–498; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2: Нояб.—дек. С. 652–656.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 387; *Quentin. H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 52, 276–277, 430, 569; *Wilpert J.* Ein wichtiger Fund von der Krypta der heiligen Marcus und Marcellianus // RQS. 1930. Bd. 38. S. 1–5; Codice topografico della città di Roma / Ed. R. Valentini, G. Zucchetti. R., 1942. T. 2. P. 64, 89, 110, 149, 172, 200; *Amore A.* Marco e Marcelliano // BiblSS. Vol. 8. Col. 742–743; *idem.* I martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013. P. 197–200; *Saint-Roch P.* La région centrale du cimetière connu sous le nom de «Cimetière des Saints Marc et Marcellien et Damase» // RACr. 1981. Vol. 57. P. 209–251; *idem.* Le cimetière de Basileus, ou, coemeterium sanctorum Marci et Marcelliani Damasique. Vat., 1999. (Roma sotterranea cristiana; 11); *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 302.

А. Н. Крюкова

МАРК И СТЕФА́Н [греч. Μάρκος καὶ Στέφανος], мученики Антиохийские (пам. греч. 22 нояб.). Краткое сказание о святых содержится под 22 нояб. в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.), где говорится, что М. и С. были схвачены в Антиохии Писидийской во время правления имп. Диоклетиана (284–305) и тетрарха Магна. За смелое исповедание Христа М. и С. подвергли жестоким пыткам, а затем бросили в темницу, где находился др. Марк, «который был с Калутинскими» мучениками (см. ст. *Александр, Алфей, Зосима, Марк Пастырь, Никон, Неон, Илиодор* и др. мученики). Всем троим мученикам отрубили головы; святые были похоронены в Писидии. В некоторых византийских стишных Синаксарях (напр., Pasis. gr. 1582, XIV в.) и греч. печатной Минее (Венеция, 1593) под 22 нояб. отмечена память М., С. и др. Марка. В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца указывается, что святые пострадали в 290 г.

В XIV в. память мучеников и посвященное им двустишие были включены в славянские стишные Прологи. В XVI в. краткое сказание о М. и С. из греч. Минология имп. Василия II вошло в состав ВМЧ (ВМЧ. Нояб. Дни 16–22. Стб. 3088). В совр. календаре РПЦ имена святых не обозначены.

В зап. церковных календарях память М. и С. (22 нояб.) и сказание о них, основанное на греч. источниках, впервые появляется в Мартирологе П. Галезини (1578). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний в Римском Мартирологе указал тот же день памяти мучеников. В совр. редакции Римского Мартиролога память М. и С. не обозначена.

Ист.: PG. 117. P. 173 [Минологий Василия II]; *Galesini P.* Martyrologium Sanctae Romanae Ecclesiae. Mil., 1578. P. 161; SynCP. Col. 246; MartRom. P. 594; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 154.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 694; Т. 2. С. 361; *Sauget J.-M.* Marco e Stefano // BiblSS. Vol. 8. Col. 746–747; *Петков Г.* Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 283.

МАРК ИБН АЛЬ-КУ́НБАР [Абу-ль-Фахр Маркус ибн аш-Шейх Абу-ль-Баракат Мавхуб ибн аль-Кунбар; араб. مرقس ابن القنبر; Маркус ад-Дарир — Марк Слепец; مرقس الضرير] (ок. 30-х гг. XII в., предположительно сел. Сунбат близ Зифты, пров. Гарбия, Египет — 18.02.1208, мон-рь Эль-Кусайр близ Каира), иером., египетский богослов и церковный деятель, выступавший за пересмотр ряда канонических и обрядовых установлений *Коптской Цер-*

кви, к которой принадлежал изначально, и в поисках поддержки своих реформаторских устремлений перешедший в юрисдикцию *Александрийской Православной Церкви.* В научной литературе встречаются др. варианты написания имени (Ибн аль-Канбар, Ибн аль-Кунбур); в настоящее время обычно используется вариант Ибн аль-Кунбар, в пользу которого привел ряд аргументов С. Х. Самир (*Samir.* 1995. P. 127–130); в современных копт. изданиях иногда употребляется написание без определенного артикля — Ибн Кунбар. Основными источниками сведений о М. и. а.-К. являются сочинения его главного оппонента митр. Михаила Дамиеттского, возглавлявшего епархию, где служил священником М. и. а.-К. (нем. пер.: *Graf.* 1923. S. 141–180), и подробный рассказ о нем в компилятивном соч. «Церкви и монастыри Египта и соседних земель», одним из составителей к-рого был *Абу-ль-Макарим* (XII–XIII вв.). Их сообщения о М. и. а.-К. ввиду его конфликта с копт. священноначалием и последующего ухода из Коптской Церкви носят негативный характер и требуют критического к себе отношения. В современной коптской историографии М. и. а.-К. также представлен «еретиком» (*mubtadi'*), обвиняемым в учинении смуты среди верующих.

Судя по прозвищу, М. и. а.-К. был слепым, однако неизвестно, с какого времени. По сообщению Михаила Дамиеттского, он был женат, но пожелал принять монашество. Каноническое условие для пострига, предполагающее принятие монашества обоими супругами, оказалось для его жены неприемлемым. Тогда он «тайно выдал свою жену замуж за другого» и, убедив Иоанна, еп. Дамсиса, что она находится в женском мон-ре, был пострижен им в монашество с именем Маркус (Марк), а затем рукоположен во священники. Узнав об этом, патриарх Иоанн V (1146–1166) запретил обоих в служении.

В Патриаршество Иоанна V М. и. а.-К. привлек внимание единоверцев как вдохновенный проповедник. Он обратил в христианство мн. самаритян. В то время, когда егип. христиане использовали в богослужении копт. язык, уже практически вышедший тогда из повседневного обихода, М. и. а.-К. занялся переводом Свящ. Писания с коптского на араб. язык и составлял на арабском аллегорические толкования библейских текстов (*tafsīr at-tafsīr* — букв. «толкование толкования»). Найдя неудовлетворительным употреблявшийся тогда Лекционарий, он составил собственный («Указатель», *ad-Dallāl*). Основой духовной жизни М. и. а.-К. считал покаяние с несением епитимий и регулярное причащение Св. Таин после гласной исповеди духовному отцу, что противоречило распространившейся тогда в Коптской Церкви практике молчаливой исповеди «над кадилом». В числе других нововведений, к которым призывал М. и. а.-К., были: отказ от муж. обрезания и полного бритья головы, запрет браков между двоюродными братьями и сестрами, отмена т. н. поста ниневитян (3-дневный пост за 3 недели до начала Великого поста) и поста Ираклия (дополнительная постная неделя в начале Великого поста), каждение только ладаном (а не сандарком, который употреблялся в копт. церквах). Митр. Михаил Дамиеттский обвинял М. и. а.-К. и в ереси, в частности в распространении ложной триадологии (согласно которой Отец управляет действиями Сына и Св. Духа, а Св. Дух является носителем жен. начала, «матерью» по отношению к Сыну; образ Св. Духа (слово жен. рода в евр. и сир. языках) как «матери» был распространен в раннесирийской традиции — см.: *Brock S.* The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature // After Eve / Ed. J. M. Soskice. L., 1990. P. 73–88) и отрицании причастности праотцев и пророков благодати Св. Духа. Вокруг М. и. а.-К. сложился широкий круг учеников, некоторые в дальнейшем приняли монашество. Их стали называть по имени М. и. а.-К. — канабира, так что можно говорить о существовании в тот период целого течения в егип. монашестве, сформированного под влиянием авторитета М. и. а.-К.

Деятельность М. и. а.-К. вызвала раздоры внутри копт. общины и недовольство со стороны руководства Коптской Церкви. Ее представители обратились с посланием к сирояковитскому патриарху Михаилу I (см. *Михаил Сириец*), который, осудив М. и. а.-К., впрочем, высказался в пользу устной исповеди (*Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. T. 2. Col. 573–576). Преемник Иоанна V Марк III (1166–1189) по просьбе епископов Н. Египта сначала увещевал М. и. а.-К. в письмах, а затем вызвал его в Каир и созвал в своей резиденции при ц. Эль-Муаллака Собор для рассмотрения его дела. В нач. 1174 г. М. и. а.-К. был сослан в мон-рь св. Антония и, страдая от тяжелых условий содержания, обратился к патриарху с просьбой снять прещение. После принесения клятвы на мощах прп. Антония М. и. а.-К. был отпущен в свою епархию при условии, что не возобновит прежнюю деятельность. Однако, вернувшись, он стал еще более активно распространять свое учение, приобретя на территории всего Н. Египта вплоть до Кальюба (юг дельты Нила) ок. 5 тыс. последователей; многие из них делали пожертвования в общину. После новых безрезультатных попыток увещевать М. и. а.-К. патриарх предписал всем нижнеегипетским епископам прислать персональные отчеты о его противозаконной деятельности, из-за к-рой он заслуживал отлучения. Тогда М. и. а.-К. обратился к султану Салах-ад-Дину с просьбой устроить разбирательство в присутствии патриарха. Везир аль-Кавди аль-Фадиль (Абу Али Абд ар-Рахман аль-Лахми аль-Аскалани) в ответном письме вынес рассмотрение дела на внутренний суд коптской общины, подчеркнув, что если М. и. а.-К. будет ею отвергнут, он должен будет принять ислам (текст письма: The Churches and Monasteries. 1895. P. 26–27). Тогда М. и. а.-К. снова прибыл в Каир и добился прощения патриарха, но по возвращении возобновил проповедь, включив в нее ряд новых обрядовых предписаний.

Конфликт с коптскими иерархами побудил М. и. а.-К перейти к *мелькитам,* т. е. в юрисдикцию Александрийской Православной Церкви. В то время православные в Дамиетте были довольно многочисленны и даже имели своего архиерея. Многое, к чему призывал М. и. а.-К., соответствовало их практике. Присоединившись к православным, М. и. а.-К. принял догмат о двух природах во Христе (и соответственно *двоеперстие* вместо единоперстия) и признал все 7 Вселенских Соборов (а не только первые 3, как копты). Вместе с группой мелькитов и присоединившихся к ним коптов М. и. а.-К. отправился в Кальюб, но местные чиновники-копты донесли на них вали, и тот подверг их заключению, принудив выплатить *джизью* и навсегда покинуть город. После этого М. и. а.-К. посетил

в Александрии православного патриарха (вероятно, *Марка III*) и заручился его поддержкой. Однако практической выгоды М. и. а.-К. это покровительство не принесло, что продемонстрировал происшедший летом 1186 г. инцидент. М. и. а.-К. в присутствии копт. митрополита Сунбата попросил у посещавшего нильскую дельту мелькитского патриарха предоставить ему церковь в Сунбате. Митрополит Сунбата дал понять, что вопрос М. и. а.-К. не относится к канонической юрисдикции мелькитской Церкви, патриарх же хранил молчание, не желая обострять отношения с коптами. В ходе последовавшего спора митрополит ударил М. и. а.-К. и сорвал с него головной убор. Разочаровавшись в поддержке мелькитов, М. и. а.-К. безуспешно попытался вернуться в Коптскую Церковь. Узнав о переговорах М. и. а.-К. с копт. иерархами, правосл. патриарх сослал его в мон-рь Эль-*Кусайр*. Коптский историк *Бутрос ибн ар-Рахиб* (XIII в.) подтверждает эту версию смены конфессий М. и. а.-К (см. позднейший компендиум на основе его хроники: *Petrus ibn Rahib*. Chronicon Orientale / Ed. L. Cheikho. Beruti, 1903. Vol. 1. P. 140. (CSCO; 45. Arab.; 1)). Согласно же мусульм. историку аль-Макризи (ум. в 1442), М. и. а.-К. вместе со своими последователями перешел к мелькитам, затем вернулся к яковитам (коптам), после чего опять попытался перейти к мелькитам, однако те его уже не приняли. Как предположил Самир, аль-Макризи, вероятно, принял версию Ибн ар-Рахиба, при этом сделав вставку, поменявшую смысл изначальной фразы. Последние 20 лет жизни М. и. а.-К. провел в мон-ре Эль-Кусайр, занимаясь адм. деятельностью. Он имел владения в Сунбате и основал здесь 2 монастыря — мужской и женский. Несмотря на негативное отношение церковных властей к М. и. а.-К., проповедуемые им идеи получили распространение в Коптской Церкви как при его жизни, так и в первые десятилетия после его смерти. Мнение о том, что исповедь должна быть гласной, впосл. возобладало в Коптской Церкви.

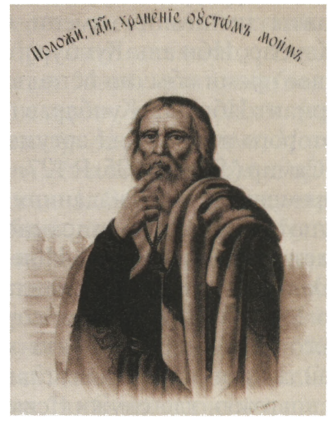
Одним из основных трудов М. и. а.-К. являются его комментарии к Пятикнижию (к первым 3 книгам сохранились целиком, к Числам и Второзаконию — во фрагментах), составленные, очевидно, после его перехода в Православие. Несмотря на критику М. и. а.-К. со стороны современников-коптов, его комментарии широко использовались егип. христианами, но часто анонимно либо с псевдоатрибуцией свт. Кириллу Александрийскому или прп. Ефрему Сирину. Авторство М. и. а.-К. было установлено благодаря анализу комментариев, изобилующих идеями, к-рые он развивал в своих проповедях (напр., рассказ о Ноевом ковчеге интерпретируется как указание на необходимость иметь духовного наставника). Исследователи выделяют 4 различные по размеру редакции комментариев (по крайней мере для кн. Бытие): пространную (впосл. получила известность также у сиро-яковитов и маронитов, в т. ч. в ряде рукописей XV в. на *каршуни;* в 1982–1984 издана под авторством прп. Ефрема Сирина в Каслике, Ливан), среднюю (была наиболее распространена в коптской среде, рукописи XIII–XIV вв.), краткую (изд. в Каире в 1895; электронное переиздание: Бонн, 2011) и сжатую (собрание глосс; рукописи XIII–XIV вв.). Также сохранился трактат М. и. а.-К.— «Книга учителя и ученика» (*Kitāb al-mu'allim wa-t-tilmīḏ*) в форме 8 вопросоответов апологетической направленности на темы, связанные с догматикой и евангельской экзегезой (оглавление см.: *Zanetti*. 1983. P. 430–433; существует неполное некритическое каирское издание под авторством *Севира ибн аль-Мукаффы*). Лишь по названиям известны трактат «Десять глав» и «Сборник того, к чему [постоянно] обращаются» (*Al-maǧmū' fīmā ilayhi ar-ruǧū'* — имеются в виду либо некие важные положения, которыми руководствуются при решении возникающих вопросов, либо сами эти вопросы).

Ист.: The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries: Attributed to Abû-Ṣâliḥ, the Armenian / Transl. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895. P. 20–43.

Лит.: *Graf G.* Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im XII Jh. Paderborn, 1923; *idem.* Ein arabischer Pentateuchkommentar des 12. Jh. // Biblica. R., 1942. Vol. 23. P. 113–138; *idem.* Geschichte. Bd. 2. S. 327–332; *Zanetti U.* Le livre de Marc ibn Qunbar sur la confession retrouvé // OCP. 1983. Vol. 49. P. 426–433; *Samir S. Kh.* Vie et oeuvre de Marc ibn al-Qunbar // Christianisme d'Égypte: Hommages à R.-G. Coquin. P., 1995. P. 123–158; *Swanson M. N.* Marqus ibn al-Qunbar // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas, A. Mallett. Leiden; Boston, 2012. Vol. 4. P. 98–108.

Г. Л. Крылов, С. А. Моисеева

МАРК МОЛЧА́ЛЬНИК (Мальцов Михаил Андреевич; 1742, Курск – 4.11.1817, Саровская пуст.), прп. Саровский (пам. 4 нояб. и в Соборе Тамбовских святых), схим. *Саров-*



Прп. Марк Молчальник. Литография. 1858 г. (РГБ)

ской в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской пустыни. В 1-й биографии М. М., составленной постриженником Саровской пуст. (*Сергий (Васильев)*. 1839), а также в последующих жизнеописаниях (*Эльсон*. 1905) имеются неточности и лакуны, которые восполняются сведениями из монастырского архива и др. неизданных документов.

Род. в купеческой семье Андрея Аксеновича Мальцова (1709–?) и Ирины Васильевны Лемягиной (1713–1768), был младшим сыном, имел братьев Федота, Алексея, Василия. М. Мальцов проживал в родительском доме; после смерти отца главой семейства записан старший брат Василий. Жена Василия Прасковья Ивановна Дружинина, возможно, являлась родственницей саровского подвижника иером. *Питирима (Дружинина)* (РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 1666. Л. 27 об.— 28). В ревизских сказках 1782 г. напротив имени Мальцова сделана приписка: «Пропал безвести в 765 году». В документах Саровского монастыря упоминается «безвестно пропавший»: «С 765 декабря сего году по апрель месяц... состояло... (среди них.— *В. С.*) Михайло Андреев сын Мальцов» (Там же. Л. 21–22 об.). В 1765 г. Михаил поступил в Саровскую обитель, видимо, вместе с земляком Николаем Саввичем Безходарным. В 1767 г. числился в монастырском списке «непостриженных бельцов, жительствующих по своему желанию с увольнительными» документами (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 90. Л. 6 об.).

Возможно, когда в 1772 г. указом еп. Владимирского и Муромского *Иеронима (Фармаковского)* арзамасская Высокогорская Вознесенская пуст. была приписана к Саровской пуст. и в Арзамас было направлено большое количество саровских насельников, среди них оказался и послушник Михаил. Косвенно об этом свидетельствует выписка из реестра входящих документов Владимирской духовной консистории от 1 янв. 1780 г.: «О бытии здесь (в Саровской пуст.— *В. С.*) в числе трудников в надежде монашества находящемуся в арзамасском Спаском монастыре в трудниках же курскому купцу Михайле Мальцову» (Там же. Д. 201. Л. 3; Д. 1145. Л. 83 об.).

В июле 1781 г. большая группа саровских послушников направила Владимирскому еп. Иерониму «Всепокорнейшее прошение» о разрешении пострижения в монашество. Документ подписал лично каждый послушник; имеется и автограф преподобного («К сему прошению курской купец Михайла Андреев сын Мольцов потписался» — *Степашкин*. 2008. С. 54), что свидетельствует о его грамотности. 28 марта 1784 г. Михаил принял постриг в монашество с именем Мефодий (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 90. Л. 79 об.).

К 1784 г. монастырский штат Саровской пуст. уже был укомплектован, поэтому новопостриженному монаху предписывалось отправиться в *вязниковский в честь Благовещения Пресвятой Богородицы монастырь*. Не желая терять доброго монаха, проверенного многолетним испытанием, настоятель иером. Пахомий (Леонов; † 1794) со старшей братией объявил его тяжелобольным и «до выздоровления» оставил в Саровской обители за штатом. 2 дек. 1788 г. указом духовной консистории мон. Мефодий и еще 6 монахов «по имеющимся в них застарелым болезням» были определены в монастырскую больницу. Здесь Мефодий шил свитки и изготавливал четки, «а к другим послушаниям... неспособен» (Там же. Д. 239. Л. 7 об.). Вскоре он принял обет молчания, подвизался в «пещерах, в молчании и юродстве», «многим был полезен для братии и всех мирских», одежду носил «самохудейшую и разных цветов и из заплаток». Почитался как прозорливец, «многим во сне являлся и укреплял в подвигах и дабы грешникам не отчаиваться» (Там же. Оп. 2. Д. 27. Л. 65). Особо почитал его Тамбовский и Шацкий еп. *Иона (Василевский)*, оставлявший в письмах приписки: «P. S. Возлюбленной о Христе Братии, и особо Боголюбезному старцу отцу Марку Божие благословение... P. S. У Боголюбезного старца, отца Марка, испросите мне благословение» (Там же. Оп. 1. Д. 415. Л. 8, 10 об.). К 1797 г. мон. Мефодий поселился в собственной лесной келье; «более проводил жизнь юрода Христа ради и хотя ходил везде даже по мирским селениям, но постоянная его конура была в обители не более как за версту» (Там же. Д. 197. Л. 1 об.). Келья находилась у юж. конца большого древнего вала, недалеко от проезжих ворот и, судя по плану, составленному саровскими насельниками, была небольшой. Сени (1,5×3,5 аршина) примыкали к самой келье, в сев.-зап. углу которой находилась крошечная печурка; единственное окно было обращено на восток (Там же. Д. 1183. Л. 76; *Степашкин*. 2008. С. 54).

Всех приходящих за советом Мефодий встречал у порога кельи, предлагал прикладываться к висевшей у него на груди иконе Пресв. Богородицы. Молча выслушивал просьбы и пожелания богомольцев и также молча писал ответ углем на стене кельи или веткой на земле. Встречу со старцем описал Д. Деменков (Посещение прп. Серафима в 1816 г. и в 1823 г. // Дивеевский правосл. календарь-сб. 2006 г. Дивеево, 2005. С. 53).

В нач. 1805 г. на богомолье в Саровскую обитель приехали братья Путиловы Тимофей (впосл. *Моисей*, архим. Оптиной пуст.) и Иона (впосл. *Исаия II*, игум. Саровской пуст.), 29 окт. того же года Тимофей получил письмо от старицы *московского во имя святого Иоанна Предтечи монастыря* мон. Досифеи. В нем упоминается таинственный эпизод: братья привезли в своем экипаже в Саров безмолвного старца, встреченного на дороге и указавшего им путь (РГБ ОР. Ф. 214. Д. 447. Л. 14–14 об.). Спустя некоторое время Тимофей покинул Саровскую обитель, став насельником Оптиной пуст. 4 апр. 1811 г. Иона, оставшийся в Сарове, сообщал брату, что мон. Мефодий «крайне болен и в болезни пострижен в схиму и переименован Марком... Теперь ему стало полехче и паки и замолчал». 22 апр. 1813 г. Иона писал: «Безмолвствующие отцы Серафим и Марко живы, и держат по-прежнему тесный путь, первый в обители затворясь в келлии, а последний в пустыне, отнюдь ни с кем не беседуют кроме Бога, и жительство их подобно безпечностию птицам небесным» (Там же. Ф. 213. Карт. 92. Д. 37. Л. 13–13 об., 31).

В монастырской летописи о кончине М. М. записано: «Марко Схимонах, пополунощи в девятом часу, в день воскресный на 78 году ровно. А в обители жил 53 года; безмолвствовал более 20 лет» (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 27. Л. 65).Тело старца было погребено с юж. стороны алтаря Успенского собора Саровского мон-ря; в 1833 г. рядом был похоронен и прп. *Серафим* Саровский.

Почитание М. М. продолжалось и после его кончины. Так, в письме от 9 июня 1831 г. прп. *Антоний (Путилов)* обратился к игум. Исаии (Путилову) с предложением написать «на холсте портреты четверых вашея обители великих старцов», в т. ч. и М. М., «всех в малом виде на одной картине величиною не более в аршин или в аршин с четвертью; и оную при оказии или чрез почту прислать» (Там же. Оп. 1. Д. 389. Л. 24 об.). К 2016 г. обнаружить групповой портрет саровских подвижников не удалось.

Нетленное состояние мощей М. М. саровские монахи засвидетельствовали дважды. В 1833 г., когда при подготовке могилы для захоронения прп. Серафима обнажилась зап. сторона гроба М. М., устроитель могилы, выбив прогнившую сердцевину гроба, удостоверился в нетлении мощей подвижника. В 1903 г. при расширении могилы прп. Серафима и устройстве склепа нетление мощей М. М. засвидетельствовал Тамбовский и Шацкий еп. *Иннокентий (Беляев)*.

После закрытия мон-ря и изъятия мощей прп. Серафима саровские иноки поселились в окрестных деревнях и селах. Среди крестьян, почитавших М. М., распространялось поверье о необходимости открытия мощей преподобного. Подтверждением этому служит письмо адм. отдела г. Краснослободска от 4 июля 1927 г.: «В бывшем Саровском монастыре в дореволюционное время предполагалось к открытию мощей могилы схимонаха «Марка» находящейся рядом с бывшей могилой Серафима Саровского и существующей до настоящего времени. По поводу

открытия мощей в то время монахами и духовенством велась соответствующая агитация, каковая с ликвидацией Саровского монастыря и мощей Серафима начала снова распространяться монахами среди населения и рассказами о святости могилы и нетления праха Марка, а поэтому прошу Вашего распоряжения о создании комиссии для вскрытия этой могилы с представителями от населения и об уничтожении могущих быть обнаруженными остатков от гроба и праха именуемого Марка» (Архив ФСБ РМ. Д. 29. Л. 526). Достоверные сведения о вскрытии могилы отсутствуют. Вероятно, мощи схимонаха покоятся на месте захоронения.

М. М. прославлен в 1988 г. как местночтимый святой Тамбовской епархии. К 2016 г. на монастырской площади Саровской пуст., над могилами М. М. и прп. Серафима Саровского, восстановлена часовня с надгробием.

Арх.: ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 570. Л. 61; ГАКО. Ф. 184. Оп. 2. Д. 108. Л. 581.

Лит.: *Сергий (Васильев), иером.* Краткое начертание жизни старца Саровской пуст., схимонаха и пустынника Марка. М., 1839; *Эльсон И. П.* Краткое сказание о жизни и подвигах старца Саровской пуст., схимонаха и пустынножителя Марка. М., 1905; *Степашкин В. А.* Прп. Серафим Саровский: Предания и факты. Саров, 2008[3].

В. А. Степашкин

Иконография. Известно несколько гравированных и живописных изображений М. М., созданных после его кончины. Наиболее ранним является поясной портрет, награвированный пунктиром и резцом А. Г. Афанасьевым ок. 1839 г. для жизнеописания подвижника (*Сергий (Васильев), иером.* Краткое начертание жизни старца Саровской пуст., схимон. и пустынника Марка. М., 1839. Вклейка; переиздано с портретом в 1844 и 1851 вместе с Житием прп. Серафима Саровского, см.: Прп. Серафим Саровский. 2004. С. 18, 20, 58, 60). Облик М. М. на гравюре необычен, он напоминает юродивого; по-видимому, портрет был выполнен на основе натурных зарисовок. М. М. представлен вполоборота влево, в рубахе с отложным воротником и ветхом рубище с опушкой, на шее висит лестовка, в правой руке — камыш и посох с крестом в навершии. Лицо не лишено индивидуальных особенностей: широко посаженные глаза, короткий мясистый нос, впалые щеки, прорезанные, как и лоб, глубокими морщинами; жидкие волосы до плеч разделены на прямой пробор, борода широкая, сбившаяся в космы, средней величины. Под образом, заключенным в двойную прямоугольную рамку, подпись гравера и текст: «Схимонахъ Марко, Саровской Пустыни Пустынникъ». Этот портрет воспроизводился также в изданиях нач. XX в. (напр., в погрудном типе: *Денисов Л. И.* Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. М., 2003[р]. С. 185).

Большая литография с портретом М. М. была отпечатана по рис. А. Дейнерта и И. Совинова в с.-петербургской мастерской П. Ж. Поль-Пети в 1858 г. (ГИМ, НГХМ; экземпляр из собрания Оптиной пуст.— РГБ ОР. Ф. 213. К. 113. Д. 8). Преподобный представлен на фоне саровских храмов вполоборота влево, в препоясанной рясе и небрежно накинутой верхней одежде, ниспадающей крупными складками с плеча; в правой руке подвижника лестовка. Обращает на себя внимание «иконописный» жест монаха — перст, указывающий на уста (подобный жесту ап. Иоанна Богослова, изображенного «в молчании»). Эта подробность, наглядно выражающая подвиг безмолвия, дополнена соответствующей цитатой из Псалтири: «Положи, Г[оспо]ди, храненіе ѹстѹмъ моимъ» (Пс 140. 3). У М. М. благообразное лицо с крупными чертами и широкими скулами, немного волнистые волосы, густые усы и широкая короткая борода, в середине раздвоенная. Эстамп имеет помету: «Изданіе собственность Саровской Пустыни».

В 1848 г. в московской мастерской В. Лукина появились литографии, на которых М. М. и прп. Серафим представлены принимающими богомольцев в своих лесных пустыньках (лист с обоими сюжетами без подписи автора, предположительно из собрания Румянцевского музея — РГБ). М. М. показан справа на пороге бревенчатой кельи, в монашеской мантии, с непокрытой головой, на груди — образ Пресв. Богородицы. Он принимает свечи от паломников, которые длинной чередой идут к нему в лес за благословением из Саровской пуст. (согласно надписи: «Пустынножитель и Схимонахъ Саровской Пустыни Отецъ Марко принимаетъ отъ приходящихъ свечи, а они прикладываются къ образу Пресв. Богородицы висящему на груди Отца Марка»; цензурное разрешение от 6 сент. 1848). Эта гравюра вместе с сюжетами из Жития прп. Серафима была использована в 3-м издании жизнеописания М. М., составленного иером. Сергием (Сказание о жизни и подвигах блаженныя памяти отца Серафима, Саровской пуст. иеромонаха и затворника, с присовокуплением духовных его наставлений, и начертание жизни старца Саровской пуст. схимонаха и пустынника Марка. М., 1851[3]. Вклейка).

Сохранилось уникальное живописное изображение 3 великих старцев Саровской пуст.: первоначальника иеросхим. Иоанна (Попова), прп. Серафима Саровского и М. М. (частное собрание). Произведение было создано, вероятно, саровскими художниками в нач. XX в., очевидно, уже после канонизации прп. Серафима (вокруг его головы контуром обозначен нимб). М. М. показан справа в рост, без нимба, в облачении великосхимника, голова покрыта островерхим куколем, палец правой руки поднесен к устам, в левой руке — четки. Во внешнем облике (особенно в рисунке носа и небольшой седой бороды) есть намек на индивидуальные черты, запечатленные на ранней гравюре и литографии. Скорее всего образ восходит к живописному оригиналу, хранившемуся в Саровской обители. Им могло быть полотно, воспроизведенное наряду с условным портретом основателя иеросхим. Иоанна в «Альбоме видов Саровской пустыни» нач. XX в. и на отдельном листе московской типо-литографии И. Е. Ефимова в 1903 г. (РГБ ОР. Ф. 213. К. 113. Д. 9). На этом ростовом портрете, местонахождение к-рого неизвестно, М. М. в расшитой крестами и текстами схиме написан в том же иконографическом изводе на фоне дремучего хвойного леса. Изображения настоятелей и подвижников Сарова находились, напр., в архиерейских покоях (исполнены «довольно искусною кистью») и, возможно, в братской трапезной (*Авель (Ванюков), иером.* Описание Сатисо-Градо-Саровской пуст., выбранное из разных записей и указов, в оной пуст. хранящихся. М., 1856. С. 82–83).

Иеросхим. Иоанн, преподобные Серафим Саровский и Марк Молчальник. Тройной портрет. Нач. XX в. (собрание Ф. Р. Комарова)

Кроме того, в одном из альбомов с рисунками худож. В. Е. Раева содержатся, вероятно, натурные, карандашные наброски видов Саровской пуст. и лесных мест уединения саровских подвижников (сделаны до 1837, ГТГ). Один из них подписан автором как «Пустынь Схимонаха Марк[о?]»: в центре композиции на невысоком холмике изображен поклонный крест, за которым полускрыт

вход в небольшую келью-землянку; справа невысокий столб с иконой, увенчанный крестом.

Иконописные изображения М. М. в храмах Тамбовской и Нижегородской епархий почти не встречаются, за исключением композиции «Собор Тамбовских святых» (кон. XX в., кафедральный Преображенский собор Тамбова). В том же изводе, как и на живописных портретах, в куколе, с перстом возле уст,– преподобный изображен на ростовой иконе из местного ряда иконостаса ц. прп. Серафима Саровского в Сарове (2003, мастерская «Палехский иконостас»).

Лит.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1255; Духовные светочи России. С. 202–203. Кат. 181; Прп. Серафим Саровский: Агиография. Почитание. Иконография / Сост.: Н. Н. Чугреева. М., 2004; «Российския державы славо и ограждение»: Прп. Серафим Саровский в ист.-культ. и худож. наследии России: Альбом / Ред.-сост.: Н. Н. Чугреева. М., 2015. С. 64, 72, 76–77, 100. Ил. 43, 46, 63.

Я. Э. Зеленина

МАРК МОНА́Х (XIII в.), автор аскетических сочинений. О жизни М. М. ничего не известно. Свои сочинения, являющиеся единственным источником скудных сведений об их авторе, он писал уже в преклонном возрасте (не позднее 1266, судя по датам пасхалии, и не ранее 1259, когда *Михаил VIII Палеолог* взошел на трон, см.: *Richard M.* Les florilèges de Marc hiéromoine // DSAMDH. T. 5. Col. 506–507). М. М. был, по его собственным словам, монахом (Florilegium. I 92 // Opera ascetica. P. 8). Ирина Палеологина, сестра имп. Михаила VIII, принявшая постриг после смерти мужа, Иоанна Комнина Ангела († ок. 1257), побудила М. М. написать наставления для ее духовной жизни (Ibid. III 1–4 // Opera ascetica. P. 11). Видимо, М. М. был ее духовником довольно продолжительное время.

В рукописи Vat. Chigi. gr. 27 (XIII в.) сохранились все сочинения М. М. (отдельные произведения дошли еще в 3 рукописях). По словам М. М. (Epilog. 10–12 // Opera ascetica. P. 181), плохое здоровье не позволило ему написать рукопись самому, так что пришлось прибегнуть к услугам переписчиков.

1. Объемная антология «Алфавитные изречения по главам из преподобных отцов наших, собранные на разные темы» (Fol. 1r – 306v). Содержит извлечения, обычно использовавшиеся в XIV в. для защиты афонского исихазма, из Макариевского корпуса, прп. Нила Синайского и прп. Симеона Нового Богослова, а также др. греч. отцов, особенно прп. Максима Исповедника. В сборник включен также полностью Апокалипсис Иоанна Богослова с толкованиями М. М., составленными с использованием комментариев *Андрея Кесарийского* и *Икумения* (Fol. 44v – 71v). Издана только небольшая часть (схолии на книгу Екклесиаст под именем Нил (Fol. 200r – 203r)): *Lucà S.* Nilo d'Ancira sull'Ecclesiaste: Dieci scolii sconosciuti // Biblica. 1979. Vol. 60. P. 237–246; ср.: *Idem.* Gli scolii sull'Ecclesiaste del Vallicelliano greco E 21 // Augustinianum. 1979. Vol. 19. P. 287–296, здесь: 288–289. По-видимому, антология, описанная М. Ришаром (*Richard M.* Florilegium patristicum secundum alphabeti litteras dispositum // DSAMDH. T. 5. Col. 507), включает выдержки из этого сочинения М. М.

2. Вторая, более краткая антология, составленная тематически (Fol. 307r – 331v). Изд.: *Marci monachi* Opera ascetica. P. 3–101.

3. Письмо Ирине с посвящением (Fol. 331v – 333r). Изд.: Ibid. P. 103–106.

4. «Слово к благороднейшей душе...» (Fol. 333r – 339v) – речь, повествующая вкратце о христ. жизни, также обращена к Ирине. Изд.: Ibid. P. 107–135.

5. «Краткое наставление как устав на весь год к мириняну, желающему спастись» (Fol. 339v – 343r). Аналогичное, но еще более короткое сочинение. Изд.: Ibid. P. 137–156.

6. «Из богодухновенных отцов наших [наставление], составленное как устав, к монахам и монахиням, стремящимся спастись» (Fol. 343v – 346r). Изд.: Ibid. P. 157–179.

7. Пасхалия на 1267–1294 гг. (Fol. 346v – 347r). Нижняя дата позволяет предположить время написания трактата и рукописи. В издание Ф. Рёлли не включена.

8. Краткое заключение ко всей рукописи, написанное самим автором. Изд.: Ibid. P. 181. Факсимильное воспроизведение: Ibid. P. XLIII.

Гипотеза Рёлли о том, что М. М. является автором *Марковых глав* Типикона (Ibid. P. XVI–XVII), не выдерживает критики (см.: *Дунаев А. Г.* [Рец.:] *Παναγιώτου Ἀ. Δ.* Ἡσυχαστικά, Α΄. Ἀθήνα, 2006. (Βυζαντινὴ Γραμματεία; 3) = *Панайоту А. Д.* Исихастские [исследования], 1. Афины, 2006. (Визант. письменность; 3) // БТ. 2012. Сб. 43/44. С. 571–593, здесь: 578–580).

Содержание сочинений М. М. следует основному руслу монашеской (прежде всего исихастской) лит-ры. Главными добродетелями как для монахов, так и для мирян являются обстоятельно регламентируемый пост, бдение и непрестанная молитва (*Молитва Иисусова* либо краткие библейские стихи), повторяемая в уме без особых технических (физиологических) приемов (подробнее см. в предисловии к изд. Рёлли, p. XVIII–XXIII).

Изд.: *Marci monachi* Opera ascetica: Florilegium et sermones tres / Ed. Ph. Roelli. Turnhout, 2009. P. 3–101. (CCSG; 72).

Лит.: *Desprez V., Rigo A.* L'exposition de la régle de Jean l'ermite et sa fortune sous le nom de Jean Chrysostome aux 11e–13e siècles // Manuscripta graeca et orientalia: Mélanges monastiques et patristiques en l'honneur de Paul Géhin / Ed. A. Binggeli, A. Boud'hors, M. Cassin. Leuven; P.; Bristol, 2016. P. 283–336 (здесь 332–336).

А. Г. Дунаев

МАРК ПА́СТЫРЬ, мч. (пам. 28 сент.) – см. в ст. *Александр, Алфей, Зосима, Марк Пастырь, Никон, Неон, Илиодор* и др. мученики.

МАРК ПУСТЫ́ННИК [греч. Μάρκος Ἐρημίτης] (Марк Подвижник, Марк Отшельник, Марк Монах, авва Марк) (1-я пол. V в.– после 430), прп. (пам. 5 марта), автор аскетических и догматико-полемических сочинений.

Житие. Биографические сведения о М. П. скудны и основываются на упоминаниях позднейших авторов. О егип. происхождении М. П. говорит заглавие его сочинений в древнейшей сир. рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 12175, датированной 533–534 гг., где М. П. именуется «Египетский». *Георгий Амартол* (IX в.) трижды упоминает М. П. в своей «Хронике» (*Georg. Mon.* Chron. Vol. 1. P. 103–104; Vol. 2. P. 593, 599), называя его учеником свт. *Иоанна Златоуста* наряду с другими персоналиями, жившими в нач. V в. *Никифор Каллист Ксанфопул* (нач. XIV в.) в «Церковной истории» (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. XIV 30 // PG. 146. Col. 1157A, 1256CD) также говорит о М. П. как об ученике свт. Иоанна Златоуста и приводит подробности, независимые от сообщения Георгия Амартола и, возможно, восходящие к не сохранившемуся до настоящего времени источнику (*Durand.* Introd. 1999. P. 22–23). Сир. писатель *Фома Маргский* (IX в.) в «Книге глав» сообщает о некоем Макарии, который противостоял ереси мелхиседекитов во

время управления Александрийской кафедрой архиеп. *Феофилом I* († 412) (*Budge E. A. W.* The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bischop of Margâ, AD 840. L., 1893. Vol. 1. P. 52–53). Ввиду схожести написания имен Макарий и Марк в сир. консонантном письме, а также наличия в корпусе сочинений М. П. Слова против мелхиседекитов О. Хессе предложил считать данное сообщение касающимся М. П. и относить деятельность преподобного к 385–412 гг. (*Hesse.* 1967). Поскольку в сочинениях М. П. присутствует антинесторианская полемика, принято датировать его кончину после 430 г.

М. П. в агиографии и гимнографии. В некоторых рукописях сочинения М. П. предваряются Житием, в к-ром он отождествляется с егип. аскетом Марком Келлиотом, упоминаемым в «Лавсаике» *Палладия,* еп. Еленопольского (*Pallad.* Lausiac. 20–21), и в «Церковной истории» *Созомена* (*Sozom.* Hist. eccl. VI 29 // PG. 67. Col. 1375), общавшимся с прп. *Макарием Александрийским.* Это Житие засвидетельствовано уже в *Василия II Минологии* (MenolGraec // PG. 117. Col. 337) под 4 марта и широко распространено в несколько отличной редакции как синаксарное чтение на 4 и 5 марта (SynCP. Col. 505–506, 509–510). В афонской рукописи Ath. Laur. Δ 34. F. 68r–v, содержащей службы Минеи за февр., под 29 февр. сохранились 4 первые песни канона в честь св. *Диадоха,* еп. Фотикийского, и М. П., который именуется пресвитером и великим подвижником. В каноне в поэтической форме упоминаются аскетические сочинения М. П. с акцентом на его учение о «духовном законе» (3-й тропарь 1-й песни канона). В груз. Синаксаре прп. Георгия Святогорца (Мтацминдели) (сер. XI в.) память М. П. указана под 5 марта и также связана с памятью Диадоха Фотикийского (*Челидзе Э.* О древнегрузинском переводе аскетических поучений св. Диадоха // Объединенный календарь Вселенской правосл. Церкви. Тб., 2001. С. 387 (на груз. яз.)).

Сочинения. Свт. *Фотий I,* патриарх К-польский (IX в.), в 200-м кодексе «Библиотеки» упоминает и цитирует 8 сочинений М. П. (число 8 сохранилось также в пинаксе «Библиотеки»; см.: *Martini E.* Studien zur Geschichte der Bibliotheke des Patriarchen Photios von Konstantinopel // Εὐγγραμμα περιοδικόν. Παράρτημα του 34 τ.: Πεντηκονταετηρίς 1861–1911 / Ελληνικός φιλολογικός σύλλογος. Κωνσταντινουπόλει, 1913–1921. Σ. 311). В сообщении, относящемся к более поздней редакции «Библиотеки», свт. Фотий добавляет сведения о 9-м сочинении М. П. (*Phot.* Bibl. 200. T. 3. P. 99), а также отмечает несовпадение в порядке текстов М. П. в известных ему рукописях. Патриарх также сравнивает язык творений М. П. с языком сочинений Диадоха Фотикийского и упрекает М. П. в отступлениях от аттического диалекта и в неясном стиле (Ibid. P. 101). Никифор Каллист Ксанфопул сообщает о том, что ему были знакомы 40 произведений М. П.; в связи с этим выдвигалась гипотеза о том, что Никифору встречалась рукопись Макариевского корпуса (см. ст. *Макарий Великий*) под именем М. П. (*Durand.* Introd. 1999. P. 22–25).

Печатные издания сочинений М. П. начали выходить с сер. XVI в. В 1531 г. В. Опсопоэус опубликовал с лат. переводом 2 произведения М. П.: «О духовном законе» и «О думающих оправдаться делами» (*Sancti Marci Heremitae* De lege spirituali capitula. Hagenoae, 1531). Первое претендующее на полноту собрание трудов М. П. было издано в Париже Ж. Пико; в него помимо уже изданных Опсопоэусом трактатов (перепечатанных без существенных изменений) вошли сочинения «О покаянии», «О крещении», «Советы ума своей душе», «Опровержение схоластику», «Послание Николаю» (*Sancti patris nostri Marci Eremitae* Opuscula quaedam theologica. Lutetiae, 1563). В XVII в. это издание и вышедший отдельно от него лат. перевод были переизданы с нек-рыми исправлениями и дополнительными примечаниями Ф. дю Дюком (см.: Auctarium Graeco-latinum bibliothecae veterum patrum. P., 1624). В XVIII в. Б. Ремондини опубликовал 2 ранее не издававшихся сочинения М. П., «О Мелхиседеке» и «О посте», которые затем были переизданы в составе нового собрания трудов М. П., подготовленного А. Галланом (Галланди) для серии «Библиотека древних отцов» (см.: Bibliotheca veterum patrum. Venetiis, 1772. T. 7–8). Независимо от западных исследователей прп. *Никодим Святогорец* в составе греческого «Добротолюбия», вышедшего в 1782 г. в Венеции, издал по афинской рукописи (Athen. Bibl. Nat. 547) 3 сочинения М. П.: «О духовном законе», «О думающих оправдаться делами» и «Послание Николаю». В 1864 г. сочинения М. П. были опубликованы в составе «Греческой патрологии» Ж. П. *Миня* на основе изданий Пико и Галлана (PG. 65. Col. 905–1140). В 1891 г. А. И. *Пападопуло-Керамевсом* был впервые издан ранее неизвестный трактат «Против несториан»; в 1905 г. он был переиздан Дж. Кощца-Луци с учетом новооткрытой рукописи (*Cozza-Luzi J.* Nova Patrum Bibliotheca. R., 1905. T. 10. P. 195–252). Критическое издание трудов М. П. было выпущено канадским исследователем Ж. М. де Дюраном (*Marc le Moine.* Traités. 1999–2000). Оно основано на всех известных греческих рукописях с учетом древнего сир. перевода; 2 тома этого издания впервые объединяют все аскетические и догматические сочинения М. П., изданные в разное время и в разных местах.

Сочинения М. П. уже в древности были переведены на сирийский, арабский и грузинский языки. Существует древний слав. перевод некоторых сочинений М. П. в рукописях XIV–XV вв., он остается неизученным. Поздний слав. перевод прп. *Паисия (Величковского)* входит в состав слав. *«Добротолюбия»* (М., 1793). На рус. язык нек-рые сочинения М. П. были переведены и опубликованы прот. Герасимом *Павским* в 1821–1834 гг. (ИАБ. 4. № 1334). В 1858 г. был издан подготовленный изд-вом Оптиной пустыни сб. «Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника нравственно-подвижнические слова». Слова 7 и 10 данного издания не принадлежат М. П.; в собрание не вошли сочинения М. П. «О Мелхиседеке» и «Против несториан» (Там же).

Подлинные. «О духовном законе» (Περὶ νόμου πνευματικοῦ; De lege spirituali; CPG, N 6090), собрание сентенций. Учение о «духовном законе» (ср.: Рим 7. 14), объединяющее все подлинные тексты М. П., наиболее полно излагается в этом сочинении. Духовный закон в понимании М. П.— это соблюдение христианских заповедей, среди к-рых он упоминает непрестанную молитву. Подлинное познание вещей возможно при условии деятельного очищения своего сердца (*Marc. Erem.* De lege spir. 88); память о Боге является критерием истинности знания (Ibid.

148). М. П. считает молитву и чтение Свящ. Писания элементами духовного подвига (Ibid. 5). В древнем сир. переводе (не издан, см. список рукописей: *Durand.* La tradition. 1999. P. 17–21) сохранилась особая сентенция (следует после *Marc. Erem.* De lege spir. 142), включенная также в древний араб. перевод (изд.: *Khalifé.* 1949/1950. P. 117–224). Существует неизданный груз. перевод, содержащий некоторые сокращения в сравнении с греч. текстом (ркп. Sinait. iber. 35; см.: *Garitte.* 1956. P. 109). В 1996 г. Б. Качински-Гамильтон идентифицировала латинский перевод фрагмента De lege spir. 1–2 в греко-лат. рукописи IX в. Dresd. A 145b (*Kaczynski.* 1996). В рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 12170 сохранился неизданный комментарий восточно-сир. автора *Бабая Великого* на сочинение М. П. «О духовном законе». В комментарии обобщается аскетическая антропология М. П. (*Krüger.* 1960). «О духовном законе» входит в состав слав. «Добротолюбия» (М., 1793. Л. 16 об.— 23 об.).

«О думающих оправдаться делами» (Περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι; De his qui putant se ex operibus justificari; CPG, N 6091), собрание сентенций, в к-рых М. П. говорит о необходимости возвышения над чувственным для достижения подлинного знания, т. е. познания Бога (*Marc. Erem.* De oper. just. 146). Затрагивая вопрос о *грехе первородном* и воздействии его на христианина, М. П. указывает на то, что признаком всеобщности первородного греха является смерть. После принятия таинства *Крещения* продолжает действовать сила греха, которую верующий ослабляет покаянием (Ibid. 112). При соблюдении заповедей в человеке действует благодать Божия, которую он получил в крещении. Благодать Божия помогает христианину в его духовном подвиге, питая его, словно «дождь землю» (Ibid. 109). Хессе установил параллели между фрагментами De oper. just. 135–136, 154 и 38-м Словом Макариевского корпуса (собрание типа II) (*Hesse.* 1973. S. 31–38). В древнем сирийском переводе (не издан, см. список рукописей: *Durand.* La tradition. 1999. P. 17–21) сохранилась особая сентенция (следует после De oper. just. 141), включенная также в древний арабский перевод (изд.: *Khalifé.* 1949/1950. P. 117–224). Существует неизданный груз. перевод, в котором сочинение разделено на 3 Слова (ркп. Sinait. iber. 35; см.: *Garitte.* 1956. P. 109–110). В сир. рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 12170 сохранился комментарий Бабая Великого. Древний славянский перевод сохранился в рукописях XIV–XV вв.; слав. перевод прп. Паисия Величковского входит в состав «Добротолюбия» (М., 1793. Л. 24–34 об.).

«О покаянии» (Περὶ μετανοίας; De paenitentia; CPG, N 6092), трактат носит полемический характер, среди своих оппонентов М. П. выделяет *новациан* (*Marc. Erem.* De paenit. VII 18). М. П. постулирует возможность и необходимость покаяния после крещения, поскольку само крещение является предпосылкой (προκείμενον) покаяния (Ibid. 7. 33). Покаяние необходимо всем, включая святых, т. к., «происходя от Адама, все родились под грехом преступления» (Ibid. 10. 19–22). Покаяние должно стать постоянным состоянием христианина и проявляться в 3 действиях ума: в очищении помыслов, непрестанной молитве и терпении скорбей (Ibid. 7. 1–4). Сочинение переведено на сирийский (перевод не издан, см. список рукописей: *Durand.* La tradition. 1999. P. 17–21), арабский (изд.: *Khalifé.* 1949/1950. P. 117–224) и частично на груз. языки (не изд., *Garitte.* 1956. P. 108).

«О Крещении» (Περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος; De baptismo; CPG, N 6093), догматический трактат, составленный в жанре вопросоответов. М. П. не называет своих противников; по сообщению Бабая Великого, М. П. полемизирует с *мессалианами* (*Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. B., 1912. S. 252–253. (AAWG. N. F.; Bd. 13. N 2)). К. Ранер (*Rahner.* 1937) установил, что одним из сочинений, к-рые опровергает М. П. в трактате, является мессалианское соч. «Труд, полезный всякому христианину», сохранившееся под именем блж. *Иеронима Стридонского* (изд.: *Jérôme le Grec.* Sur l'effet du baptême // *Marc le Moine.* 2000. T. 2. P. 327–349). Согласно мессалианскому учению, Крещение и *Евхаристия* имеют второстепенное значение в жизни христианина. Главное место занимает духовный подвиг, который является центром христ. жизни и условием действительности церковных таинств. В противоположность утилитарному пониманию таинств М. П. настаивает на том, что центром христианской жизни является единение с Христом, открывающееся через крещение и осуществляющееся в Евхаристии (*Marc. Erem.* De bapt. 5. 96–98). Посредством таинства Крещения человек освобождается от первородного греха вопреки мнению, что «древний грех отнимается через подвиги» (Ibid. 1. 7–8). М. П. говорит о парадоксе Крещения, которое «совершенно, но не делает совершенными», если не исполнять заповедей (Ibid. 2. 7–8). В понимании М. П. сила греха после крещения столь велика в человеке из-за любви к греху, а не потому, что грех остается внутри него. М. П. делает акцент на том, что соблюдение заповедей и духовные подвиги имеют вторичную роль как способ сохранить благодать крещения и достичь совершенства, дорога к которому открыта в крещении. Э. Петерсон (*Peterson.* 1932) и Хессе (*Hesse.* 1973) предположили, что др. возможным оппонентом М. П. являлся автор Макариевского корпуса. Эта гипотеза основывается на параллелях между «Посланием Николаю» М. П. и «Великим посланием», приписываемым Макарию Великому, однако авторство М. П. «Послания Николаю» ныне оспаривается. Отмечено, что аргументация в антимессалианской полемике М. П. отличается от доводов его позднего современника св. Диадоха Фотикийского (*Diad. Phot.* Cap. 75–89; см.: *Durand G.-M., de.* Analyse // *Marc le Moine.* 1999. T. 1. P. 288–294). «О Крещении» переведено на сирийский (перевод не издан, см. список рукописей: *Durand.* La tradition. 1999. P. 17–21) и арабский языки (изд.: *Khalifé.* 1949/1950. P. 117–224).

«Советы ума своей душе» (Συμβουλία νοὸς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν; Consultatio intellectus cum sua ipsius anima; CPG, N 6098), краткое сочинение М. П., посвященное теме действенности таинства Крещения и антимессалианской полемике. Существует предположение, что это произведение М. П. является ранним «эскизом» его трактата «О крещении», поскольку в последнем получили более уверенную трактовку нек-рые темы, слабо аргументированные в «Советах ума своей душе» (*Durand G.-M., de.* Analyse // *Marc le Moine.* 1999. T. 1. P. 268–270). М. П. упрекает своих оппонентов в тщетности мистических исканий буд. Небесного Иерусалима, к-рый как

Церковь уже дан каждому при крещении. Отрывок *Marc. Erem.* Consult. 3. 19–46, в к-ром дается аллегорическое толкование грехопадения Адама в применении к подвигу христианина, цитируется в экзегетических катенах под именем Оригена; этот же отрывок имеет точное соответствие в De bapt. 2. 19–29. М. П. говорит об Адаме и Еве в раю как об «образе» совр. христианина, к-рый поселяется в раю после «нового рождения» (ἀναγεννηθέντες), т. е. крещения (Consult. 3. 25–26), однако может потерять рай из-за нового преступления; соблюдение «духовного закона» (Ibid. 3. 45–46), т. е. заповедей, призвано сохранить христианина в «раю Церкви» (Ibid. 3. 25). Сочинение переведено на сирийский (перевод не издан, см. список рукописей: *Durand.* La tradition. 1999. P. 17–21), арабский (изд.: *Khalifé.* 1949/1950. P. 117–224) и грузинский языки (неизд., находится в 3 ркп.: Sinait. iber. 35, 36 (см.: *Garitte.* 1956. P. 110, 129); Iviron. georg. 9 (см.: *Blake R.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos // ROC. 1931/1932. T. 28. P. 332–333)).

«Опровержение схоластику» (Ἀντιβολὴ πρός τινα σχολαστικόν; Disputatio cum quodam causidico; CPG, N 6097), написано в жанре диалога. Состоит из 2 частей: в 1-й старец отвечает на вопросы юриста или адвоката (σχολαστικός, δικανικός; *Marc. Erem.* Disp. caus. 1–14. 11), во 2-й старец беседует с иноками, слушавшими предшествующую беседу (Ibid. 14. 12–21). Адвокат упрекает христиан в том, что они бездеятельны и устраняются от участия в работе общественных институций, в частности избегают судов (Ibid. 2–3). Де Дюран предположил, что в данном случае подразумевается практика мессалиан (*Durand G.-M., de.* Analyse // *Marc le Moine.* 2000. T. 2. P. 16–17). М. П. не отвергает справедливость фактической части этих обвинений, однако говорит об идеологической причине того, что христиане уклоняются от судов и бездействуют в восстановлении социальной справедливости: при решении спорных вопросов христиане руководствуются евангельским законом, а в Евангелии заповедано прощать обидчиков (*Marc. Erem.* Disp. caus. 3). Юрист также высказывает свое недоумение по поводу различия между философским познанием и христ. аскетической гносеологией. Старец в ответ указывает на принципиальный элемент христ. гносеологии, который заключается в том, что она построена на молитве как обращении к Источнику истинного знания, Богу (Ibid. 7). Во 2-й части сочинения М. П. сосредоточивает внимание на проблеме теодицеи, поднятой и оставленной незавершенной в 1-й части. М. П. подчеркивает, что Бог не является причиной страданий, ею является сам человек, если совершает беззаконие. Из этого правила исключаются страдания Христа, Который «воспринял страдания ради нас... через Свое непорочное тело» (Ibid. 20. 20, 23–24) для того, чтобы научить человека переносить страдания. В древнем сирийском (не издан, см. список рукописей: *Durand.* La tradition. 1999. P. 17–21) и арабском (изд.: *Khalifé.* 1949/1950. P. 117–224) переводах сохраняется заключительная часть сочинения, отсутствующая в греч. оригинале.

«О Мелхиседеке» (Εἰς τὸν Μελχισεδέκ; De Melchisedech; CPG, N 6100), полемический трактат, направленный против мелхиседекитов, приверженцев полугностической ереси, к-рые видели в ветхозаветном *Мелхиседеке* одно из воплощений Слова Божия и умаляли значение Христа. Свт. Фотий высказывает сомнения в чистоте православия автора трактата (*Phot.* Bibl. 200. T. 3. P. 99), хотя и не называет крайность, в к-рую, по его мнению, впадает М. П. при опровержении ереси мелхиседекитов. Высказывались предположения об аполинаристской и монархианистской терминологии трактата (*Durand G.-M., de.* Analyse // *Marc le Moine.* 2000. T. 2. P. 179–181). Действительно, терминология трактата сохраняет нек-рые архаичные черты, характерные для христологических сочинений кон. IV в., в частности, о Воплощении М. П. говорит как о единении Бога Слова и тела (σῶμα); в тексте трактата отсутствует выражение «Сын Божий» (Ibid. P. 180); упоминается, но не цитируется *Вселенский I Собор* 325 г. (*Marc. Erem.* De Melch. 8. 5–7). Сохранился древний сир. перевод (не издан, см. список рукописей: *Durand.* La tradition. 1999. P. 17–21). Имеются неизданные переводы на рус. язык (Преподобного отца нашего *Марка Подвижника* Слово о Мелхиседеке // НИОР РГБ. Ф. 172 К. 486. Ед. хр. 8. 1850-е — 1860-е. гг.— 14 л.; *Марк Подвижник, прп.* Слово о Мелхиседеке // *Ашмарин А. А.* Богословие прп. Марка Подвижника: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 2013. С. 204–244. Прил. 2).

«Против несториан» («О Воплощении») (Λόγος δογματικὸς πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἡνῶσθαι τὴν ἁγίαν σάρκα μετὰ τοῦ Λόγου, ἀλλ' ὡς ἱμάτιον μονομερῶς περικεῖσθαι καὶ διὰ τοῦτο ἄλλως μὲν ἔχειν περὶ τὸν φοροῦντα, ἄλλως δὲ περὶ τὸν φορούμενον; De incarnatione; CPG, N 6101), догматический трактат, в к-ром М. П. излагает христологическое учение в рамках антинесторианской полемики. Для богословской терминологии сочинения характерна определенная архаичность. В нем присутствуют элементы малоазийской христологии, напр. употребление термина σάρξ (плоть) для обозначения человеческой природы Христа. В трактате используются элементы вероучительной формулы Халкидонского Собора: «...неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (ἀσυγχύτως, неслитно — *Marc. Erem.* Adv. Nest. 51. 5; ἀτρέπτως, неизменно — Ibid. 48. 17). М. П. избегает употребления термина «Богородица» (*Durand G.-M., de.* Analyse // *Marc le Moine.* 2000. T. 2. P. 233–234). Избегая термина πρόσωπον (*лицо*), М. П. широко пользуется термином ὑπόστασις (*ипостась*), особенно в сочетании κατ' ὑπόστασιν (по ипостаси). М. П. свободно прибегает к термину φύσις (природа) для описания божественной и человеческой природ Христа; говорит об ипостасном (κατ' ὑπόστασιν) соединении двух природ во Христе (ἐξ ἀμφοῖν, из двух — Adv. Nest. 15. 10; 17. 11; 25. 13; 52. 6). Ипостасное разделение во Христе, по мнению М. П., ставит под сомнение действенность *искупления*. М. П. цитирует символ веры, близкий к символу Антиохийского Собора 341 г. (см. реконструкцию символа: *Künze.* 1895. S. 138–148). На рус. язык трактат был переведен дважды (*Юрьевский А.* Марк пустынник и его новооткрытое слово против Несториан // Сборник сочинений студентов Казанской Академии. Каз., 1900. Вып. 1. С. 1–66 (5-я паг.) (отд. изд.: Каз., 1900); *Марк Подвижник, прп.* Против несториан / Пер. с греч., коммент.: Б. Барчунова // БСб. 1999. Вып. 4. С. 129–152; 2000. Вып. 5. С. 118–182).

Спорные. «О посте» (Περὶ νηστείας; De jejunio; CPG, N 6099), включается в корпус произведений М. П. в большинстве греч. рукопи-

сей и упоминается как сочинение М. П. свт. Фотием (*Phot.* Bibl. 200). Сочинение существует также на сир. языке, но приписывается мон. Маркиану (*Durand.* Introd. 1999. P. 39); Ж. Лебон аргументированно переатрибуировал сочинение мон. Маркиану (*Lebon J.* Le moine saint Marcien: Étude critique des sources, édition de ses écrits. Leuven, 1968. P. 89–99. (SSL. EtDoc. N 36)).

«Послание Николаю» (Πρὸς Νικόλαον; Ad Nicolaum praecepta animae salutaria; CPG, N 6094). Часто встречается в греческих рукописях в составе корпуса М. П.; цитируется под именем М. П. свт. Фотием, однако отсутствует в древнем сир. переводе корпуса сочинений М. П. В тексте имеются стилистические и тематические отличия от других сочинений М. П. Де Дюран выдвинул гипотезу о позднем происхождении Послания (*Durand.* Introd. 1999. P. 39). В Послании упоминается чудесный случай спасения автора и адресата в морском путешествии из св. мест в К-поль; автор говорит о себе как об отшельнике, живущем рядом с Анкирой (ныне Анкара, Турция) (*Marc. Erem.* Ad Nic. 6. 30). Существует древнегруз. перевод Послания (см.: *Габидзашвили.* Переводные памятники. Т. 2. С. 209. № 540). Сочинение входит в состав слав. «Добротолюбия» (М., 1793. Л. 35–42 об.).

Влияние. М. П. оказал влияние на позднейших аскетических писателей. Прп. *Дорофей Газский* († кон. VI в.) дважды ссылается на «авву Марка» (*Doroth.* Doctrinae 1. 10, 11; 8. 90, 13) и цитирует сочинения «О духовном законе» и «К думающим оправдаться делами» (*Marc. Erem.* De lege spir. 14; *Idem.* De oper. just. 197). Эти же произведения М. П. обильно цитируются в сочинениях преподобных *Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита, Исихия Синаита.* Также отдельные сентенции из них помещались вкладчиками и переписчиками греч. рукописей НЗ в одном ряду с эпиграммами на евангелистов и мемориальными записями (напр., фрагмент De oper. just. 68 в ркп. Ath. Vatop. 900. F. 106v).

Восточносир. автор *Авраам Кашкарский* († 588) цитирует сочинения «О духовном законе» и «К думающим оправдаться делами» (*Marc. Erem.* De lege spir. 5; De oper. just. 33) в своем «Монашеском правиле» (*Vööbus A.* Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian asceticism. Stockh., 1960. P. 150. (Papers of the Estonian Theological Society in Exile; 11)). Ученик Авраама Кашкарского Бабай Великий составил комментарий на указанные произведения М. П. В комментарии на «Умозрительные главы» *Евагрия Понтийского* Бабай Великий говорит о М. П. как о борце против мессалиан, также он приравнивает сочинения М. П. к произведениям Евагрия по глубине мистического опыта (*Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. B., 1912. S. 252–253). Прп. *Исаак Сирин* (VII в.), ссылаясь на М. П., вольно передает его мысль, содержащуюся в De lege spir. 28–30 (*Bedjan P., ed.* Isaacus Ninevita: De perfectione religiosa. P.; Lpz., 1909. P. 532). Симеон Благодатный (VII в.) ссылается на сентенцию М. П., сохранившуюся только в сир. переводе соч. «О духовном законе» (*Mingana A., ed.* Mystical Works of Simon of Taibutheh // Woodbrooke Studies. Camb., 1934. Vol. 7. P. 41, 51). *Дадишо Катрая* (VII в.) говорит о М. П. как о втором из учителей монашеской жизни после Евагрия Понтийского, называет М. П. и Евагрия «предводителями отшельников и мудрецами», «философами и избранными наставниками иноков». В соч. «Об уединении» Дадишо цитирует места De lege spir. 135, 147, 199; De oper. just. 14, 24, 27–29, 68, 99, 162, 206; Disp. caus. 1, 6. В комментарии на «Аскетикон» аввы Исаии (Commentaire du livre d'Abba Isaïe par *Dadišo Qatraya* (VIIe siècle) / Éd. R. Draguet. Louvain, 1972. 2 t. (CSCO; 326–327. Syr.; 144–145)) Дадишо ссылается на De lege spir. 12, 68, 194 (а также на особую сир. сентенцию в составе этого сочинения М. П.); De oper. just. 78, 81, 92, 124; De paenit. 6; De bapt. 5; Disp. caus. 7, 16. Фома Маргский в «Книге глав» (*Budge E. A. W.* The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas of Margâ, AD 840. L., 1893. Vol. 1. P. 52–53) ссылается на De lege spir. 12; De oper. just. 88–90, 147–148, 157–158; De paenit. 7. Согласно сообщению Авдишо бар Брихи (*Assemani.* BO. 1725. T. 3. P. 1, 96, 194), в 720–730 гг. Авраам бар Дашандад написал комментарий на сочинения М. П. (не сохр.).

В грузинском алфавитном собрании апофтегм (*Двали М.* Древнегрузинские переводы средневековых новелл. Тб., 1974. Т. 2: Алфавитно-анонимные патерики. С. 152–153 (на груз. яз.)) в качестве апофтегмы Марка монаха последовательно приводятся сентенции из De oper. just. 77; De lege spir. 124, 127, 132; De oper. just. 15, 16, 17.

Соч.: CPG, N 6090–6102; PG. 1864. T. 65. Col. 905–1140; *Marc le Moine.* Traités / Ed. G.-M. de Durand. P., 1999. T. 1; 2000. T. 2. (SC; 445, 455); ***рус. пер.:*** Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника нравственно-подвижнические слова. М., 1858. Серг. П., 1911^{2}. М., 1995^{3};

Библиогр.: ИАБ. 4. № 1331–1369; *Kessel G., Pinggéra K.* A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature. Leuven, 2001. P. 172–173; *Габидзашвили.* Переводные памятники. Т. 2. С. 209–210 (№ 538, 540, 541) (на груз. яз.).

Лит.: *Künze J.* Marcus Eremita: Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Lpz., 1895; *Peterson E.* Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer // ZNW. 1932. Bd. 31. H. 1. S. 273–288; *Rahner K.* Ein messalianisches Fragment über der Taufe // ZKTh. 1937. Bd. 61. H. 2. S. 258–271; *Khalifé I. A.* Les traductions arabes de Marc l'Ermite // MUB. 1949/1950. Vol. 28. P. 117–224; *Garitte G.* Catalogue des manuscrit géorgiens littéraire du Mont Sinaï. Louvain, 1956. P. 108. (CSCO; 165. Subs.; 9); *Krüger P.* Zum theologischen Menschenbild Babais d. Gr. nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über das geistige Gesetz // Oriens Chr. 1960. Bd. 44. S. 46–74; *Hesse O.* Markus Eremita und seine Schrift «De Melchisedech» // Ibid. 1967. Bd. 51. S. 72–77; *idem.* Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien: Diss. Gött., 1973; *idem.* Der Streit über die Wirkung der Taufe im frühen Mönchtum. Die Taufe bei Makarios/Symeon, Markos Eremites und den Messalianern // Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Ed. D. Hellholm et al. B.; Boston, 2011. Vol. 2. P. 1305–1346; *Chadwick H.* The Identity and Date of Mark the Monk // ECR. 1972. Vol. 4. N 2. P. 125–130; *Gribomont J.* Marc le Moine // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 274–283; *idem.* Marc l'Ermite et la christologie évagrienne // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1982. T. 3. P. 73–81; *idem.* Encore Marc l'Ermite: l'union selon l'hypostase // Ibid. 1984. T. 5. P. 463–473; *Grillmeier A.* Marco Eremita e l'origenismo: Saggio di reinterpretazione di Op. XI // Ibid. 1980. T. 1. P. 9–58; *Durand G.-M., de.* Études sur Marc le Moine // BLE. 1984. T. 85. P. 259–278; 1985. T. 86. P. 5–23; 1986. T. 87. P. 163–188; 1988. T. 89. P. 23–40; *idem.* Introd. // *Marc le Moine.* Traités. P., 1999. T. 1. P. 13–58. (SC; 445); *idem.* La tradition des œuvres de Marc le Moine // RHT. 1999. T. 29. P. 1–37; *Kaczynski B. M.* A Ninth-Century Latin Translation of Mark the Hermit's Περὶ νόμου πνευματικοῦ // BZ. 1996. Bd. 89. S. 379–388.

С. С. Ким

МАРК САВВАЙТ [Марк Гидрунтский; греч. Μάρκος ὁ Σαββαΐτης] (IX–X вв.), визант. гимнограф. М. С. был монахом лавры прп. Саввы Освященного, затем экономом ц. св. Мокия в К-поле, позже епископом Отрантским (Гидрунтским). Византийские хронисты рассказывают, что 11 мая 903 г. в ц. св. Мокия на имп. *Льва VI Мудрого* было

совершено покушение. После этого Лев исключил церковь из имп. процессии, но вскоре «мудрейший монах Марк» убедил императора восстановить прежнюю церемонию, объяснив покушение Промыслом Божиим и предсказав, что царство Льва продлится еще 10 лет. По словам хронистов, этот монах «дополнил» четверопеснец прп. *Космы Маюмского* в Великую субботу. Эти сведения находят подтверждение в источниках XII в. По словам Феодора Продрома, М. С., к-рый назван «епископом Гидрунтским», принадлежат песни 1–5 канона в Великую субботу, а Косме Маюмскому — песни 6–9. Продром пишет, что, как гласит «устное предание», песни 1–5 принадлежат визант. поэтессе *Кассии* (IX в.), но затем сочли «недостойным примешивать» к творению прославленного гимнографа Космы «женские речи» и М. С. поручили переработать тропари, но оставить ирмосы неизменными, поэтому акростих Καὶ σήμερον δέ в этой части канона проходит только через тропари. Сходные сведения приводятся в совр. Постной Триоди. Свт. *Евстафий*, митр. Фессалоникийский, цитировал 3-й тропарь 5-й песни канона, называя его автора «блаженнейшим песнописцем», но не связывал его ни с лаврой прп. Саввы, ни с ц. св. Мокия, ни с кафедрой Отранто (*Eustathii Thessalonicensis*. 2014. P. 241). Большинство исследователей доверяют сведениям, к-рые сообщает Продром. Дж. Скиро, напротив, полагает, что канон принадлежит Косме Маюмскому целиком, а сообщения об авторстве Кассии и М. С. носят легендарный характер (*Schirò*. 1979). Хронологические данные не позволяют отождествить М. С. с Марком, еп. Отрантским, участвовавшим в К-польском Соборе 879–880 гг. (*Mansi*. T. 17. Col. 373). Не ранее XVI в. М. С. были приписаны богослужебные *Марковы главы*. В действительности их автор неизвестен.

Соч.: *Christ, Paranikas*. Anthologia. P. 196–198. Ист.: *Mich. Glyc.* Annales. P. 554–555; *Theoph. Contin.* P. 365–366; *Theodori Prodromi* Ex expositione in canonem Sabbati Sanctae // PG. 133. Col. 1235–1238; *Eustathii Thessalonicensis* Exegesis in canonem iambicum pentecostalem / Rec. P. Cesaretti, S. Ronchey. B.; München.; Boston, 2014. P. 161*–162*, 241. (Suppl. Byzantina; 10). Лит.: PMBZ, N 24995; *Émereau C.* Hymnographi Byzantini // EO. 1924. Vol. 23. N 136. P. 409; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 605; *Rochow I.* Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia. B., 1967. S. 30–41, 215–221; *Schirò G.* La seconda leggenda di Cassia // Δίπτυχα. Ἀθῆναι, 1979. Τ. 1. Σ. 300–315; *Cesaretti P.* Da «Marco d'Otranto» a Demetrio: Alcune note di lettura su poeti bizantini del Salento // RSBN. N. S. 2000. Vol. 37. P. 183–208; *Каждан А. П.* История византийской лит-ры (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 407 (совм. с *Ли Ф. Шерри, Х. Ангелиди*); *Papagiannis G.* Κύματι θαλάσσης... // BZ. 2006. Bd. 98. N 2. S. 465–472.

Л. В. Луховицкий

МАРК, СОТИ́РИХ И ВАЛЕНТИ́НА [греч. Μάρκος, Σωτήριχος καὶ Οὐαλεντῖνα], мученики Асийские (пам. греч. 24, 26 окт.). Краткие сведения о святых содержатся под 24 окт. в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), где говорится, что М., С. и В. жили в пров. Асия и были схвачены язычниками за исповедание Христа. Сначала мучеников долго побивали камнями, а затем волокли по земле, пока М., С. и В. не предали Богу души. В конце синаксарной заметки добавляется, что мощи святых были перенесены на о-в Фасос. В Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) сказание помещено под 26 окт., в нем повествуется, что М., С. и В. вели благочестивый образ жизни, многих обратили к вере и крестили. На допросе в их тела вонзали длинные гвозди, после чего мужчины, женщины и дети тащили мучеников по земле и попирали ногами, пока те не скончались. На Фасосе от мощей святых, которые привез туда некий благочестивый и богобоязненный муж по имени Терентиан, происходили многочисленные исцеления. В Патмосском списке Типикона Великой ц. (Patm. 266; кон. IX — нач. X в.) под 24 окт. имя Валентина передается в мужско́й форме — как Валентиан (Οὐαλεντιανός) (*Mateos*. Typicon. T. 1. P. 77; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 16). В современной греч. агиографической традиции В. названа Валентином.

Итал. исследователь Ж. М. Соже на основе сообщения о перенесении мощей М., С. и В. предположил, что изначально существовало их Мученичество, впосл. утраченное (BiblSS. Vol. 8. Col. 746).

В ВМЧ митр. Макария (XVI в.) память М., С. и В. под 24 или 26 окт. отсутствует, однако 27-го числа того же месяца здесь приводится краткое сказание, основанное на заметке из Минология имп. Василия II, но без упоминания М.; имя Валентина передается как Уалентин (ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1962). Свт. *Димитрий*, митр. Ростовский, напротив, внес память только М. под 27 окт. без к.-л. топографических указаний, но с добавлением «и иже с ним» (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 271 об.). В современном календаре РПЦ имена святых не обозначены.

Ист.: PG. 117. Col. 128–129 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 162, 164; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Τ. 1. Σ. 419; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 1: Сент.–Окт. С. 799.
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 332; *Sauget J.-M.* Marco, Soterico e Valentina // BiblSS. Vol. 8. Col. 746; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 301.

МАРК, ФЕОФИ́Л И ИОА́НН (2-я пол. XI — нач. XII в.), преподобные (пам. 29 дек., 28 сент.— в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских

Прп. Марк Гробокопатель, с клеймами чудес воскрешения иноков. Гравюра мон. Илии. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 217 об. (РГБ)

преподобных отцов и всех святых, в Малой России просиявших), Киево-Печерские, в Ближних пещерах почивающие. Постриженики Киево-Печерского монастыря (см. *Киево-Печерская лавра*). Рассказ о святых содержится в древнейшей части *Киево-Печерского патерика* (Слово 32 «О блаженем Марце Печернице»), составленной мон. *Поликарпом* (нач. 30-х гг. XIII в.) по просьбе киево-печерского архимандрита прп. *Акиндина*. Согласно рассказу из патерика, М. жил в пещере, день и ночь трудился над ее устройством, ко-

Преподобные Феофил и Иоанн Печерские. Фрагмент литографии «Собор Киево-Печерских святых». 1893 г. (ГЛМ)

пая и вынося на своих плечах землю. В числе прочего его обязанностью было копать могилы для погребения усопших монахов (отсюда прозвище Гробокопатель). За работу святой никогда не требовал мзды, если же что-то и получал не по своей воле, то раздавал убогим. Молитвой и воздержанием он стяжал дар чудотворения, его повелений слушались даже мертвые. Однажды в монастыре преставился болевший инок. Студийский устав требовал скорого погребения усопшего, но подготовленного места для захоронения на тот момент не нашлось: святой не успел закончить работу вовремя. Локула (погребальная ниша, расположенная в стене подземной галереи), над к-рой он трудился, была еще слишком тесна для совершения обряда погребения. Братия начала роптать, обвиняя М. в нерадении. Тогда преподобный смиренно попросил умершего инока самостоятельно возлить на себя елей, что тот и исполнил. Спустя нек-рое время ситуация повторилась: после долгой болезни преставился брат, хоронить которого оказалось негде. М. повелел душе умершего вернуться в тело, а утром, когда место для погребения было приготовлено,— вновь покинуть его. По просьбе 2 иноков, Ф. и И., к-рые пожелали быть похороненными вместе, святой выкопал общую могилу (она представляла собой т. н. однолежанковую крипту; см.: *Бобровський*. 2002. С. 46–47). Младший из иноков И. преставился раньше и был погребен, когда старшего не было в монастыре. Когда Ф. вернулся в обитель и посетил пещеру, он стал укорять М. за то, что И. положили «на вышнем месте», которое принадлежало ему по праву старшинства. Тогда по слову святого на глазах Ф. и пришедших с ним монахов мертвый поднялся и лег ниже, освободив место. Это чудо, а также обращенные к Ф. слова М. о необходимости покаяния привели того к глубокому раскаянию. Ф. раздал все свое имущество, оставив только свитку и мантию, и с того времени проводил время в постоянном пощении, молитве и плаче, так что тело его сильно иссохло, а очи ослепли.

О времени своей кончины М. узнал заранее и сообщил о скорой смерти Ф., который просил забрать его с собой или даровать ему прозрение. М. отвечал, чтобы тот прежде всего просил у Господа виде́ния Его славы и жизни вечной. Тело М. было погребено в том месте, которое он сам для себя ископал в пещере.

После кончины духовного наставника Ф. много лет провел в слезной молитве, сокрушаясь о своих грехах. Слезы он собирал в сосуд, который наполнил доверху. Перед кончиной Ф. явился ангел («некто красен») со словами, что Господу особенно угодна та молитва монаха, во время которой его слезы упали на

Прп. Феофил Печерский. Гравюра Леонтия Тарасевича. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1702. Л. 225 (РГБ)

землю или были стерты с лица, и указал на другой сосуд с благоухающим как миро содержимым. После этого ангел возвестил Ф. о скорой кончине и исчез. Монах же поведал о явлении игумену, показав оба сосуда. На 3-й день Ф. преставился и был положен в пещере близ М.

Время жизни М. следует относить ко 2-й пол. XI — нач. XII в. На это указывают слова мон. Поликарпа, что «при сем (М.— *Ю. А.*) изнесен бысть святый отець нашь Феодосие от печеры в святую и великую церковь»; перенесение мощей печерского игумена прп. *Феодосия* в Успенский собор обители в ПВЛ датируется 14 авг. 1091 г. Встречающаяся в лит-ре датировка преставления М. 1102 г. источниками не подтверждается. Согласно данным проведенных в 80–90-х гг. XX в. комплексных медико-антропологических исследований мощей киево-печерских свя-

Крест прп. Марка Гробокопателя. Посл. четв. XI в. (НКПИКЗ)

тых, М. преставился в возрасте 35–40 лет, время его жизни относится к XII–XIII вв. (Дива. 1997. С. 91, 92), что подтверждает данные агиографии. При этом исследования показали, что останки, к-рые считаются мощами Ф. и И., принадлежат людям, жившим в XIII–XIV вв. (Там же. С. 91). Мощи Ф. и И. почивают в одной раке рядом с гробницей М.

Мощи М. были прославлены чудотворением. Особая чудотворная сила приписывалась кресту, к-рый, по монастырскому преданию, принадлежал святому. Крест (место хранения — НКПИКЗ) изготовлен из меди (размер — 23,3×14,8×2,77 см) и представляет собой реликварий, от которого сохранилась лишь корпусная часть креста (с боковыми стенками). Оригинальная верхняя часть креста, представлявшая собой пластину, до наст. времени не сохранилась (существующая ныне была

изготовлена в XVII в.). Корпусная часть креста украшена изображениями, выполненными в технике гравировки с чернением. В центре — Иисус Христос, вверху — св. Феодор, внизу — св. Георгий (практически полностью утрачен); слева и справа от фигуры Спасителя на рукавах перекладины — 12 апостолов, по 6 с каждой стороны; все фигуры представлены фронтально, в рост; сохранились надписи. По мнению В. Г. Пуцко, эта часть креста является «памятником константинопольской металлопластики», она датируется посл. четв. XI в. Именно в этот период заметно активизируются связи Киево-Печерского монастыря с К-полем, откуда в обитель прибывали греч. зодчие, мозаичисты, иконописцы. Поскольку крест являлся реликварием, можно полагать, что он находился в монастырском храме (возможно, приобретен на средства или при участии М.). Но тот факт, что крест является полым, способствовал возникновению легенды о его использовании святым в качестве сосуда для питья, к-рый одновременно служил ему мерой употребления воды. В 1629 г. настоятель Киево-Печерского мон-ря архим. св. *Петр* (*Могила;* впосл. митрополит Киевский) записал со слов исцеленного кн. П. Курцевича, что в 1621 г. к нему вернулось зрение после того, как он омыл глаза водою из креста М. и приложился к мощам святого. В 1-м славянском печатном издании Киево-Печерского патерика дается следующее описание этой священной реликвии: «...Крест медяный, из негоже (М.— *Ю. А.*) воду пияше: его же устами своими сице освяти, яко чудотворну тому быти. Ибо елице верующии с постом пришедше испиют от креста того честнаго воду святую, паче всех вод врачебных, неотложное врачевание выше естественное, на недуги своя приемлют» (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 210 об.). О сохранявшейся богомольцами традиции пить воду из креста М. еще в 1-й пол. XIX в. сообщал митр. *Евгений (Болховитинов)* (Описание Киево-Печерской лавры. С. 292). В кон. XIX в. крест предлагали для целования на выходе из Введенской ц., что в Ближних пещерах.

Афанасий Кальнофойский в «Театургиме» упоминает М. и Ф. как преподобных среди святых, мощи которых находятся в Ближних пещерах (К., 1638; Описание Киево-Печерской лавры. С. 290). Ок. 1643 г. по благословению Киевского митр. свт. Петра (Могилы) протосинкелл и экзарх К-польского Патриарха *Мелетий Сириг* составил «Канон печерским святым»; М., Ф. и И. прославляются соответственно в 1, 2 и 3-м тропарях 5-й песни канона (Дива. 1997. С. 147).

Прп. Марк Гробокопатель. Гравюра мон. Илии. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Титульный лист (РГБ)

Общецерковное почитание установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Киево-Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших.

Ист.: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1991р. С. 155–161; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 56–60.

Лит.: *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 14, 16; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Дек. С. 210–211; *Пуцко В. Г.* Крест Марка Пещерника // Сов. Арх. 1987. № 1. С. 217–230; *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 2. С. 168, 469; Дива печерських. К., 1997 (по указ.); The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A. D. 843–1261. N. Y., 1997. P. 302–303; *Бобровський Т. А.* Поховальні споруди давньокиївських печерників за даними письмових джерел та археологічгих досліджень // Могилянські читання, 2001. К., 2002. С. 43–50; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 729–731.

Ю. А. Артамонов

Иконография. Описание облика М. содержится в неск. иконописных подлинниках кон. XVIII–XIX в. Без указания памяти в Соборе Киево-Печерских святых он представлен в Строгановском толковом иконописном подлиннике (т. н. Клинцовском подлиннике) со следующей характеристикой: «Сед, брада Феодосиева, на главе клобук черн, руки молебны, персты вверх, ризы преподобнически, испод празелень, левой ногой стоит впрям» (кон. XVIII в.; БАН. Строг. № 66. Л. 319 — «левыя страны» 54-й). В подлиннике из собрания М. П. Погодина в описании М. под 29 дек. тип его лика (или уподобление) отсутствует, но к характеристике святого помимо указания на преподобнические ризы добавлено, что клобук лежит на плечах и он бос (20-е гг. XIX в.; РНБ. Погод. № 1931. Л. 210 об.). Упоминание атрибутов, связанных с подвигом святого, появляется только в позднее время в пространном описании облика М. в пособии для иконописцев 1910 г., составленном акад. В. Д. Фартусовым: «...старец русскаго типа, с бородой средней величины и с большой проседью; лицом, как и костями тела, широковат, но очень худ от поста и трудов; одежда: подпоясанная ремнем власяница и короткая мантия, на голове куколь. В руках лопата, на груди, на тяжелой железной цепи, большой медный крест, устроенный как коробка крестообразной формы. Можно писать ему хартию с изречениями...» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 123; под 29 дек.).

На ксилографии из цикла гравюр для 1-го издания Киево-Печерского патерика мастера мон. Илии (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661; *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 629; Кн. 4. № 1519. С. 763–764) М. посвящены 3 изображения на листовой гравюре (Л. 217 об.). Центральным является образ святого в трудах — он (подпись: «Прп(д)б Маркѡ Гробокопатель Печерникъ») представлен с лопатой в руках копающим пещеру (локулы обозначены схематически и по виду напоминают места погребений на схеме пещер в том же издании), рядом стоит свеча и лежит лопатка — орудие, которым расширялся лаз в пещере (см. подобный инструмент в экспозиции НКПИКЗ). Святой облачен в рясу, мантию, в схиме, клобук лежит на плечах, босой. Два клейма под центральным изображением иллюстрируют историю о воскрешении М. 2 иноков, чьи погребения были не готовы; клейма снабжены пояснительными надписями: «Повеле: Марка. ме(р)твый масло возлі: нася» и «Втории мер(т)вый воста ждаше до утра»; в надписи под гравюрой даны характеристики М. и Ф.: «Марко гласъ есть Архаг҃г(е)лскъ мр҃твых возбѹ́ж(д)ающъ, Феѡфилъ снимъ потокъ слезъ ада оугащающъ.». Автор гравюр на меди в Патерике 1702 г. Леонтий Тарасевич несколько изменил композицию, предваряющую Житие М. (Л. 219 об.). Он изобразил святого не условно возле пещеры, а внутри;

Прп. Марк Гробокопатель, с клеймами чудес. Гравюра Леонтия Тарасевича. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1702. Л. 219 об. (РГБ)

в глубине реалистично показаны 3 локулы, одну из которых М. расширяет лопатой, рядом свеча и кирка; М. представлен обутым. Клейма с чудесами воскрешения не сокращены, но так же выполнены в стилистике, отражающей барочные вкусы новой эпохи с ее стремлением к «живоподобию» и размещению в пространстве прямой перспективы. Близкие варианты этой гравюры воспроизводились в последующих изданиях Патерика (напр.: К., 1768. Л. 169 об.; 1791. Л. 135), а также в старопечатных изданиях «Службы преподобным отцем

Прп. Феофил Печерский. Гравюра мон. Илии. Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 223 (РГБ)

Печерским» (напр.: К., 1785. Л. 42). В Патерике Житие М. дополнено повествованием о Ф. Его в свою очередь предваряет изображение, иллюстрирующее назидательный эпизод из Жития этого святого — явление ему ангела, к-рый возвестил о доброй молитве Ф. и о тщетности собирания им пролитых слез. На гравюре мастера мон. Илии (К., 1661. Л. 223) Ф. показан плачущим, он сидит в келье, подпирая рукой опущенную голову (куколь на плечах), перед ним малый сосуд, в к-рый стекают его слезы; справа — ангел, указывающий на др., большой сосуд с благоухающими как миро слезами Ф., к-рые он «в молитве к Богу излиял еси от сердца, и отер рукою, или убрусцем, или ризою, или еже на земли от очес... спаде». Под центральным изображением — клеймо с образом Ф., к-рый призвал игумена, чтобы поведать о чуде; в центре — оба сосуда: малый и большой, оставленный ангелом. На гравюре работы Тарасевича в основной композиции ангел помещен слева; кроме того, художник привнес элементы, свойственные западноевроп. гравюре,— из глаз Ф. уже не льются потоки слез, а он меланхолично взирает на лежащий рядом череп (К., 1702. Л. 225). Для ксилографии в первых изданиях и гравюр в изданиях после дек. 1702 г. характерны те же приведенные выше стилистические характеристики.

Прп. Марк Гробокопатель. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 1-я треть XIX в. (КБМЗ)

Образ М. есть в ранних композициях Собора Киево-Печерских святых, в т. ч. краткого их состава, обусловленного текстом Житий, входящих в Патерик нач. XVII в. Среди наиболее почитаемых чудотворцев М. представлен на фронтисписе Патерика 1661 г. работы мастера мон. Илии — в правой части заставки во 2-м сверху медальоне, образованном листьями виноградной лозы. Он изображен в развороте влево (к центру), в монашеской мантии, в схиме, в клобуке, с бородой средней величины, руки молитвенно вытянуты вперед. На фронтисписе Патерика 1702 г. и последующих изданий, воспроизводящих гравюру Тарасевича (напр.: К., 1762, 1768), несмотря на то же место, занимаемое в композиции, облик М. изменен (и не согласуется с гравюрой перед его Житием): преподобный изображен в развороте вправо (от центра), голова не покрыта, волосы кудрявые, борода окладистая, кудрявая, руки сложены на груди крестообразно, голова наклонена, взор направлен вниз.

В изводе композиции Собора «Древо Киево-Печерского монастыря» его образ представлен на киевской гравюре мастера Акима (монограмма «АК») (1643–1676, ДМКДУ), а также на ее иконописных повторениях: на иконах 60-х гг. XVII в. из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ; см.: *Горстка.* 2006. Ил. 110) и 1686 г. из ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери Рождественского мон-ря в Ростове (ГМЗРК) — полуфигура М. (в повороте влево) в чаше, образованной листьями лозы в правой части композиции вверху (2-й сверху, крайняя ветвь лозы); на голове куколь, руки протянуты в молении.

На происходящей из Ризоположенского мон-ря в Суздале иконе «Богоматерь Печерская, с Киево-Печерскими святыми» письма игум. Корнилия (Уланова) (1724, ГВСМЗ) рядом с М. представлен Ф. Их образы входят в Собор вместе с «преподобными отцы, яже обретаются напечатаны в патерике киевопечерском» в молении Пресв. Богородице; помещены в 5-м ряду в левой группе: М.— 2-й, за ним — Ф. Оба с окладистыми бородами, головы не покрыты, в схиме, у М. мантия коричневая и черный клобук, у Ф.— мантия черная, клобук коричневый, руки в молении, у М.— левая приложена к груди; надписи в нимбах: «прп(д). Маръко» и «прп(д) Феофилъ» (см.: Иконы Владимира и Суздаля / ГВСМЗ. М., 2008². С. 528–533. Кат. 111). Вариант подобного извода с меньшим количеством святых представлен на иконе «Богоматерь Печерская, с избранными Печерскими святыми» (1786, собрание Ф. Р. Комарова) — М. изображен в левой группе святых, 1-м в 5-м ряду, голова не покрыта.

В Выговской пуст. появился особый извод композиции «Собор русских святых». Погрудный образ М. включен в левую группу преподобных на иконах: кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма П. Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА (2-й ряд, 4-й от центра) (ГРМ; см.: Образы и символы. 2008. С. 82–85. Кат. 70; прорись см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 452–453) и сер.— 2-й пол. XIX в. из моленной в дер. М. Горка (ныне Концегорье) Виноградовского р-на Архангельской обл.) (ГРМ; см.: Образы и символы. 2008. С. 72–73. Кат. 62).

Наиболее распространенным вариантом композиции «Собор Киево-Печерских святых», известным в гравюрах, в иконописи, а также во множестве литографий, является извод, в котором

представлены 2 группы святых, почивающих в Ближних и Дальних пещерах, которые фланкируют изображения в центре Киево-Печерской иконы Успения Пресв. Богородицы и Великой лаврской церкви. М. представлен в левой группе чудотворцев Ближних пещер, стоящих за прп. Антонием Киево-Печерским. На гравюрах, начиная с произведений Иосифа Гошемского (кон. XVII — нач. XVIII в.), В. Белецкого (1751), М. Н. Нехорошевского (XVIII в.), Иоанна Кончаковского (1771, 1774), Герасима Проценко (1821) и др. (РНБ, ГМИИ и др.), М., как правило, изображается в центре 4-го ряда старцем, в куколе или клобуке. Так же и на иконах, напр.: 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ; см.: Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117); посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИркОХМ; см.: Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28); 1-й трети XIX в. (КБМЗ); 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР; см.: *Алёхина и др.* 2006. С. 33. Кат. № 61); сер. XIX в. из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского жен. монастыря в Александрове); посл. четв. XIX в. (ц. Воздвижения Креста в Женеве, Швейцария); на большом эмалевом образе 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии) и др. Примеры изображения М. того же извода в печатной графике: раскрашенные гравюры 1-й четв. XIX в. (РГБ; см.: *Алёхина и др.* 2006. С. 63. Кат. № 121) и 1-й трети XIX в. (ГЛМ), цветные литографии мастерской Киево-Печерской лавры 1893 г. (ГЛМ) и 1894 г. (РГБ; см.: *Алёхина и др.* 2006. С. 64. Кат. № 135).

В данной композиции встречаются изменения в группах святых относительно их традиц. извода: напр., фигура М. оказывается смещенной на др. место. Не поддается объяснению кажущееся произвольным перемещение святых из соответствующих групп на иконе 2-й пол. XIX в. (Москва, частное собрание В. А. Бондаренко; см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]), в результате чего полуфигура М. оказывается справа (4-й ряд, в центре, обращена к полю иконы), среди образов, к-рые должны соответствовать размещению преподобных Дальних пещер. Изменения, но в пределах своей группы святых, коснулись образа М., напр., на раскрашенной литографии 1883 г. московской мастерской А. Абрамова (ГРМ; см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169), он предпоследний во 2-м ряду и на хромолитографии 1903 г. московской мастерской И. Д. Сытина (ц. вмц. Варвары в Казани).

Над ракой со св. мощами М. в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры находится выполненный в нач. XXI в. единоличный образ святого, изображенного со скрещенными на груди руками.

Прп. Феофил Печерский, плачущий над сосудом. Картина. XIX в. (Ближние пещеры Киево-Печерской лавры)

Этот образ заменил прежний, написанный в лаврской иконописной мастерской под рук. иером. *Иринарха* в 40-х гг. XIX в. (местонахождение неизв.): святой представлен в $^{3}/_{4}$-ном повороте влево, в правой руке — черенок лопаты, левой указывает на орудие труда; борода средней длины, темно-каштановая; облачен в рясу, мантию, куколь на голове,

Прп. Марк Гробокопатель. Роспись ц. преподобных Антония и Феодосия Печерских Киево-Печерской лавры. 1903 г. Худож. И. С. Ижакевич

высоко на груди — крупный крест. Там же, в крипте у раки с мощами Ф. и И., находится написанная по гравюре Тарасевича картина (сер. XIX в.) с изображением плачущего Ф. и явлением ему ангела с сосудом; в композицию слева включена фигура седобородого монаха с куколем на голове (игумен?, М.?).

В монументальной живописи примеры изображения М. сохранились с XVII в. В росписи ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Мокрого) в Ярославле (1673–1675) он представлен в сонме Киево-Печерских святых на стене юж. апсиды. Образ святого представлен также в росписи Успенского собора Троице-Сергиевой лавры (см.: *Никитина Т. Л.* Русские церк. стенные росписи 1670–1680-х гг. М., 2015. С. 251, 318). Ко 2-й пол. XIX — нач. XX в. относятся неск. образов М., выполненных в академической или близкой к ней манере. В росписи интерьера храма Христа Спасителя изображение М. в ряду Киево-Печерских святых представлено на стене лестницы, ведущей из нижнего коридора на хоры юж. части зап. крыла,— в нижнем ряду (70-е гг. XIX в., худож. К. А. Горбунов, см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996[n]. С. 85–86). Изображение М. введено в группу преподобных XII в. в росписи иеродиаконов Паисия и Анатолия (кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновлена в 70-х гг. XX в., ок. 2010) в галерее, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре. К образу М. обращался народный художник Украины И. С. Ижакевич; в 1903 г. была выполнена роспись Трапезной палаты при ц. преподобных Антония и Феодосия Печерских в Киево-Печерской лавре, куда вошло изображение святого, обеими руками опирающегося на черенок лопаты (на основе эскиза Ижакевича была создана хромолитография, тиражированная в киевской типографии П. Плахова, 1903; собрание Комарова). В росписи Всехсвятской ц. Киево-Печерской лавры, выполненной в 1906 г. учениками лаврской иконописной школы под рук. Ижакевича, парные ростовые образы М. с прп. Авраамием Трудолюбивым и Ф. с И. помещены друг напротив друга на откосах 2 оконных проемов.

В станковой живописи в XIX в. по образцу гравюры Тарасевича с изображением М. из Патерика 1702 г. были созданы 2 иконы (обе в НКПИКЗ). На иконе-тондо (в экспозиции Музея истории Киево-Печерской лавры, НКПИКЗ) художник использовал композиционную схему гравюры как универсальную для изображения труда монаха-пещерника. Согласс-

но надписи, на ней представлен прп. Антоний Печерский, копающий пещеру. На аналогичной иконе, но прямоугольного формата, надписью удостоверяется изображение М. («преп. Марк Гробокопатель»).

В композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианией (Соколовой)* под рук. свт. *Афанасия (Сахарова)*, на иконах 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (2 в ризнице ТСЛ, СДМ) и на списках иконописцев кон. XX — нач. XXI в. (храм Христа Спасителя, ц. свт. Николая в Клённиках и др.) М. показан в нижней части композиции в группе чудотворцев Ближних пещер во главе 3-го ряда святых.

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Кн. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 453; Т. 2. С. 164–165; *Іончарук В. М., Кабанець Є. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословне древо Києво-Печерського монастиря» як джерело з історії Печерської канонизації // Могилянські читання. К., 2000. С. 56–63; *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 300–314; *он же.* Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. С. 130–131, 190. Кат. 67; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский. М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87; *Алёхина Л. И. и др., сост.* Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.]. М., 2006; Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008.

Э. В. Шевченко

МА́РКА АПО́СТОЛА БАЗИ́ЛИКА [итал. Basilica di San Marco], кафедральный собор Венеции, памятник визант. архитектуры и монументальной живописи, расположена на пл. Сан-Марко. Ныне существующее здание базилики возведено во 2-й пол. XI в. Помимо него в архитектурный ансамбль Сан-Марко входят Дворец дожей, соединенный с базиликой внутренними переходами; пл. Сан-Марко с колокольней; здания старой и новой прокуратории; небольшая площадь (пьяцетта) с южной стороны базилики, обращенная к морю.

В основании базилики запечатлена традиция почитания ап. и евангелиста Марка, к-рая сформировалась в обл. Венето, возможно, в VIII в. и связала распространение христианства на этих территориях с г. Аквилеей, а также с ап. Марком. В соответствии с поздней венецианской традицией во время путешествия ап. Марка и его ученика Эрмагоры по водам Венецианской лагуны ветер заставил их пристать к острову. Там Марку во сне явился ангел и сказал: «Мир тебе, Марк. Здесь будет покоиться твое тело. Истинные и верные народы возведут в этом месте дивный город и удостоятся чести хранить твое тело, которое будут почитать с благоговением». Согласно венецианским хроникам, в 828 г. купцы Бон из Маламокко и Рустик из Торчелло отправились поклониться мощам ап. Марка в посвященную ему церковь в Александрии Египетской. От хранителей храма, мон. Ставракия и свящ. Феодора, они узнали, что мусульмане собираются разрушить христ. церкви. Купцы убедили служителей церкви отдать им мощи св. Марка, чтобы спасти их от осквернения. После того как морское путешествие благополучно завершилось благодаря чудесному вмешательству святого, мощи св. Марка с почестями встретил в Венеции дож Юстиниан Партичипацио. По его инициативе было начато строительство 1-й базилики Сан-Марко, которая была задумана как храм-реликварий для мощей святого. Завершил строительство дож Джованни Партичипацио, брат и последователь Юстиниана.

Площадь Сан-Марко с базиликой. 1730 г. Худож. Каналетто (Художественный музей Фогга, Кеймбридж, шт. Массачусетс, США)

С IX в. до 1797 г. (период существования Венецианской республики) базилика Сан-Марко представляла собой дворцовую церковь-капеллу венецианских дожей (*Sinding-Larsen.* 2001. P. 54–82), часть Дворца дожей. Здесь совершались офиц. гос. церемонии Венецианской республики. После выборов, к-рые происходили во Дворце, новоизбранный дож (обладавший высшей гражданской властью и носивший также титул «глава и истинный правитель церкви и капеллы св. Марка» (Patronus et verus gubernator ecclesiae et capellae nostrae Sancti Marci)) направлялся в Сан-Марко, чтобы получить офиц. подтверждение своего назначения перед главным алтарем базилики. Затем его представляли жителям города и сообщали об избрании с большого амвона (pergolo grande). После этого дож выходил на площадь перед храмом и совершал соответствующие данному случаю публичные ритуалы и церемонии. Дож принимал активное участие в главных богослужениях, совершавшихся в базилике, назначал главу церкви Венеции (primicerio) в епископском сане и других священнослужителей храма (*Miele.* 2010). В Сан-Марко совершались и другие церемонии: благословение участников военных походов, представление флагов и воинских штандартов, захваченных у врагов, молитвенные собрания по случаю избавления от бедствий, в частности от эпидемий чумы 1575 и 1630 гг.

В 1177 г. в Сан-Марко был заключен т. н. Венецианский мир между императором Свящ. Римской империи Фридрихом I Барбароссой и папой Римским Александром III. В память об этом событии на мраморном полу в нартексе базилики были выгравированы имена главных участников — папы Александра, имп. Фридриха и дожа Себастьяно Дзиани, который вел мирные переговоры.

Управление базиликой венецианская Синьория доверила одной из своих магистратур — прокураторам Сан-Марко (Procuratori di San Marco di supra). Строительными работами в базилике занимались лучшие архитекторы Венеции, которым присваивали титул «главный архитектор Сан-Марко» (самые известные среди них — Якопо Сансовино (XVI в.) и Бальдассаре Лонгена (XVII в.)).

Базилика Сан-Марко знаменита своими музыкальной и вокальной традициями (*Bryant.* 2001. P. 184–187). Для управления хоровой капеллой Сан-Марко приглашали известных музыкантов своего времени, напр. Адриана Вилларта (ок. 1480–1562), Клаудио Меруло (1533–1604), Андреа Габриели (1510–1586) и Джованни Габриели (1557–1612), Клаудио Монтеверди (1567–1643), Джованни

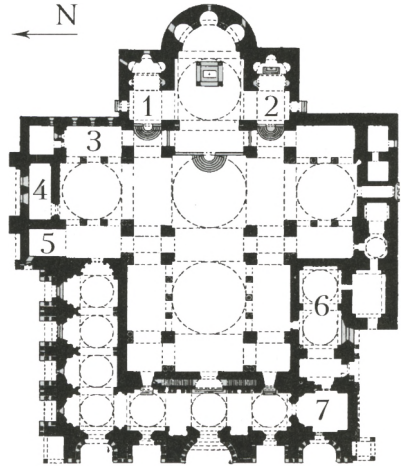
Легренци (1626–1690). Особенностью музыкального исполнения в Сан-Марко было одновременное звучание музыки и хора в нескольких пространствах базилики (в 2 певницах по сторонам алтаря, где находились орга́ны, а также с 2 небольших возвышений (tribune), которые упоминает Сансовино, с амвонов перед иконостасом и др. мест). Т. о., для создания сложной музыкальной картины использовались все возможности архитектурного пространства базилики.

После падения Венецианской республики (1797) в 1807 г. по приказу имп. Наполеона, во власти к-рого находилась Венеция, в базилику Сан-Марко из ц. Сан-Пьетро-ди-Кастелло была перенесена кафедра патриарха. С тех пор базилика приобрела новый статус и стала главным городским собором Венеции.

Архитектура. Документов, позволяющих определить план и размеры здания 1-й базилики, возведенной Юстинианом, не сохранилось. В XIX и XX вв. было выдвинуто несколько гипотез о ее формах. Согласно одной из них, храм представлял базилику римского (латинского) или равеннского типа, по размеру совпадающую с центральным не-

Базилика ап. Марка

фом совр. церкви. По др. версии, базилика имела форму лат. креста с 2 короткими рукавами трансепта. В соответствии еще с одной версией, древнее здание представляло собой центрическую постройку с куполом, устроенным непосредственно над местом погребения ап. Марка (оно существовало в границах совр. крипты и архитектурного пространства перед ней (retrocripta), к-рое с 1807 стало местом упокоения Венецианских патриархов). Последнее предположение получило наибольшее распространение, особенно после того, как во время последней реставрации (90-е гг. XX в.) появилась возможность изучить древние сте-



План базилики ап. Марка:
1. Капелла Сан-Пьетро;
2. Капелла Сан-Клементе;
3. Капелла иконы Божией Матери «Никопея»;
4. Капелла Сант-Изидоро;
5. Капелла Масколи;
6. Баптистерий;
7. Капелла Дзен

ны крипты. Подтверждением этой гипотезы может служить известное по старым хроникам сопоставление ранней ц. Сан-Марко с храмом Гроба Господня (*Dorigo*. 2003. P. 167–169).

Считается, что 2-я базилика Сан-Марко перестроена дожем Петром Орсеоло I после того, как здания Дворца дожей и самой базилики пострадали при пожаре во время дворцового переворота в 976 г., когда был убит дож Петр Кандиано IV. В XI в. было возведено значительно более крупное по размерам здание 3-й базилики, включившее остатки предшествующей постройки и части ее стен. Импульсом к его сооружению послужило то, что к этому моменту Венеция стала одной из крупнейших морских держав мира. Документы относят начало строительства новой церкви к 1063 г., при доже Доменико Контарини. В 1071 г. в еще недостроенной церкви получил инвеституру дож Доменико Сельво. Базилика была освящена 8 окт. 1094 г., при доже Витале Фальере (похоронен в нартексе), когда мощи ап. Марка было окончательно положено в крипте. В кон. XI в. устройство храма в основном было завершено, однако в течение следующих веков его архитектура изменялась и дополнялась. Напр., в XII в. к основной части базилики с западной и северной сторон был пристроен нартекс.

Крестообразная в плане 5-купольная базилика повторяет по форме ц. св. Апостолов в К-поле (VI в.), разрушенную турками после взятия города (1453), но известную по письменным источникам. Между этими постройками, однако, есть отличия: напр., северный и южный рукава трансепта в Сан-Марко, включающие остатки предшествующей постройки, намного короче, чем восточный и западный рукава центрального нефа. Кроме того, в ц. св. Апостолов престол был расположен в центре, под средокрестьем (*Dorigo*. 2003. P. 169–181), в то время как в Сан-Марко он смещен на восток и поставлен над криптой. Располагаясь под вост. куполом базилики, он подчеркивает ее протяженность с запада на восток, типичную для романских церквей.

Внешний облик базилики завершают купола, выполненные из дерева в XVI в., поставленные поверх первоначальных (XIII в.), сложенных из кирпича. Их появление было вызвано необходи-

Интерьер базилики ап. Марка. Вид на центральный неф и апсиду

мостью увеличить размер здания после реконструкции дворца и площади, происшедшей в период правления дожа Себастьяно Дзиани. Сложная деревянная конструкция куполов состоит из горизонтальных и вертикальных элементов, покрытых сверху свинцовыми листами, она является шедев-

ром инженерного искусства венецианских плотников. Купола завершаются небольшими зонтичными куполками различной формы, увенчанными объемными крестами, развернутыми по странам света; рукава крестов оканчиваются золотыми сферами. Каждый из 5 куполов базилики формирует в интерьере собственную пространственную крестообразную ячейку из 4 цилиндрических сводов и купола, опирающегося на 4 опоры; т. о., крестово-купольная система воспроизведена в базилике неск. раз. Несмотря на наличие самостоятельных пространственных ячеек, внутреннее пространство базилики зрительно воспринимается как цельное.

Первоначально территория перед базиликой была занята огородом и садом (brolo), к-рый принадлежал монахиням мон-ря Сан-Дзаккария и включал виноградник и фруктовые деревья. Сад доходил до середины совр. пл. Сан-Марко и был ограничен каналом Ватарио. Во 2-й пол. XII в. венецианский дож Дзиани приобрел сад, засыпал канал и снес ц. Сан-Джиминьяно, стоявшую на зап. границе новой площади, увеличив размер территории вдвое. Также был ликвидирован ведущий к пристани канал. В результате появилась система 2 площадей, одна из к-рых располагалась перед зап. фасадом базилики, 2-я — между Дворцом дожей и колокольней (ее основание восходит к IX в.).

В XIX в. для проживания венецианских патриархов на сев. стороне площади Сан-Марко, на месте домов епископа и каноников (клириков Сан-Марко), было возведено здание Патриархии в неоклассическом стиле. Его фасад выполнен по проекту архит. Лоренцо Санти между 1835 и 1850 гг.

Декор фасадов. Восточные апсиды Сан-Марко в основном включены в структуру Дворца дожей и домов клириков Сан-Марко. Стена юж. трансепта, примыкающая к внутреннему дворику Дворца дожей, лишена мраморной облицовки. Ее кладка была открыта в XIX в., во время реставрации базилики, когда под облицовкой было обнаружено неск. ниш и стали видны уложенные ровными рядами кирпичи со скругленными краями (в соответствии с первоначальным замыслом кладка стен должна была оставаться открытой). Также здесь были обнаружены не-

Центральный портал базилики ап. Марка

большие фрагменты древних мозаик. После завоевания К-поля (1204) в распоряжении венецианцев оказалось большое количество драгоценных мраморов, происходящих из Византии. Это позволило выполнить облицовку 3 фасадов Сан-Марко и украсить базилику колоннами и капителями. Мраморная отделка Сан-Марко выполнена в XIII в. венецианскими мастерами из привозных, частично переделанных раннехристианских и византийских материалов с добавлением новых рельефов.

Главная тема как внутренних, так и наружных мозаик базилики — спасение, дарованное людям через Иисуса Христа и проповеданное евангелистом Марком в Венецианской лагуне. Наибольшее количество мозаичных композиций находится на главном, зап. фасаде Сан-Марко, в люнетах над входами, где развивается тема пребывания мощей св. Марка в Венеции. Облик базилики XIII в. известен по картине худож. Джентиле Беллини «Процессия на площади Сан-Марко». От древних мозаик в наст. время сохранилась только композиция над входом Сант-Алипио с изображением процессии перенесения мощей святого в базилику. Остальные представляют собой поздние (XVII и XVIII вв.) реконструкции древних мозаик, воспроизводящие первоначальную иконографию. В соответствии с распоряжением прокураторов Сан-Марко мозаики на месте утраченных или поврежденных должны были полностью соответствовать древним по сюжету, иконографии и воспроизводить первоначальные надписи. В крайнем правом люнете находится сцена «Обретение мощей ап. Марка венецианцами Боном из Маламокко и Рустиком из Торчелло в 828 г. в Александрии Египетской» (неизв. мастер по картону Пьетро делла Веккьи, ок. 1660), далее следуют композиции «Мощи св. Марка пребывают в Венецию» (неизв. мастер по картону Пьетро делла Веккьи, ок. 1660), «Дож и венецианская Синьория встречают мощи» (мозаичист Леопольдо даль Поццо по картону Себастьяно Риччи, 1728–1729), «Процессия перенесения мощей святого в базилику» (XIII в.).

Духовное послание, воплощенное в декорации главного фасада, представлено в мозаиках 4 закомар. Слева направо здесь изображены последние события жизни Христа: «Снятие с креста», «Сошествие во ад», «Воскресение», «Вознесение» (худож. Луиджи Гаэтано по картонам Маффео Вероны, 1617–1618). В люнете над главным входом помещена эсхатологическая сцена «Второе пришествие Христа Судии» — самая поздняя среди фасадных мозаик (худож. Либорио Саландри по картону Латтанцио Кверены, 1836–1838).

На главном, западном, и боковых, южном и северном, фасадах Сан-Марко расположены многочисленные мозаики меньших размеров. Под изображением св. Христофора (апотропический образ) на юж. фасаде находился древний и очень важный вход в базилику (porta da mar), ближайший ко Дворцу дожей и к пристани, к древним воротам города, через которые осуществлялась прямая связь с морем. Резные фигуры пророков на внутренней поверхности арки и изображение орла, символа воскресения, в ее навершии подчеркивают символическое значение входа. На юж. фасаде находятся рельефы вторичного использования (почти все привезены из К-поля), среди которых — порфировая скульптурная группа тетрархов на углу сокровищницы Сан-Марко, и т. н. акританские столпы, к-рые, согласно последним данным, происходят из Византии, а не из Акры, как считалось ранее.

Рельефы на зап. фасаде Сан-Марко можно объединить в 3 группы. В 1-ю входят панели из проконнесского мрамора, помещенные на фасаде Сан-Марко в XIII в. и образующие 3 пары (*Tigler.* Cat. delle sculture... P. 225–227). По сторонам главного входа в базилику — образы св. воинов, великомучеников Георгия (XIII в.) и Димитрия Солунского

(XI–XII вв.), сидящих на походных креслах, с полуобнаженными мечами в руках. Симметрично по сторонам от них представлены Богоматерь (XIII в.) и арх. Гавриил (?), составляющие сцену «Благовещение»; они напоминают не только о тайне Боговоплощения, но и о дне основания Венеции (25 марта 421). На 2 боковых панелях — изображения подвигов Геракла (слева «Охота на немейского льва», V в.; справа рельеф позднего XIII в., в к-ром объединены 2 сюжета: «Охота на керинейскую лань» и «Геракл, убивающий лернейскую гидру»). Хотя рельефы принадлежат к языческим изображениям, они получили в средневек. искусстве новое христ. содержание: изображение Геракла воспринималось как аллегорический образ Христа — разрушителя зла, а сам мифологический сюжет — как аллегория спасения (*Niero.* 1993. P. 125–148).

Вторую группу образуют скульптуры на 3 перспективных арках главного портала, созданные ок. сер. XIII в. венецианскими мастерами, принадлежавшими к визант. школе, но открытыми влиянию французских и североитал. художников. Выделяются скульптурные изображения 2-й арки с персонификациями месяцев и зодиакальными знаками (на внутренней части арки) и 17 жен. фигур на постаментах в окружении виноградных лоз и листьев граната, воплощающих христ. добродетели и блаженства (на фронтальной части арки). На внутренней поверхности 3-й арки представлены земные труды и аллегории ремесел (мясники и бочары), среди к-рых — типичные для Венеции занятия (рыболовство и плотничество — строительство лодок). На фронтальной стороне арки образ Христа Еммануила (в центре), 7 пророков и жен. фигура, предположительно сивилла, свидетельствующие о главенстве Христа в жизни человека в целом и венецианцев в частности (*Tigler.* Il portale maggiore... 1995).

В 3-ю группу входят многочисленные статуи под киворией (edicole) и растительные орнаменты (т. н. готический венец базилики), исполненные в XIV–XV вв. мастерами, в большинстве случаев происходящими из обл. Тоскана. В документах упоминается о присутствии в Венеции в это время Никколо ди Пьетро Ламберти из Флоренции и Джованни ди Мартино из Фьезоле. В 2 крайних

Тетрархи.
Скульптурная группа фасада.
Нач. IV в.

боковых киориях помещены коленопреклоненные фигуры арх. Гавриила (слева) и Богоматери (справа), образующие еще одну сцену «Благовещение». Эти фигуры находятся в основании воображаемой арки, на вершине к-рой — статуя ап. Марка, благословляющего город; внутри воображаемой арки — скульптуры 4 евангелистов с их символами, под ними — водостоки в виде муж. фигур с сосудами в руках. Вместе они формируют символический образ живой воды христ. учения, которая нисходит на землю через евангелистов. Др. 4 водостока расположены наверху сев. фасада базилики, под скульптурами отцов Зап. Церкви: Амвросия, еп. Медиоланского, Августина, еп. Гиппонского, Иеронима, еп. Стридонского, и Григория Великого, папы Римского. Они представляют Предание Церкви, вместившее евангельское слово, сохранившее его и передавшее следующим поколениям.

В скульптурном декоре сев. фасада выделяется рельеф с изображением «Рождества Христова» (сер. XIII в.), помещенный в тимпане т. н. двери Цветов (porta dei Fiori). Сцена трактована в соответствии с визант. иконографией; она окружена рамой с остроконечным завершением, поверхность которой украшена орнаментом в виде виноградной лозы с гроздьями, напоминающей о таинстве Евхаристии. В верхней части арки, повторяющей форму рамы, представлены 11 ангелов.

В т. н. готической короне главного фасада внешний край верхних арок украшен растительными мотивами в виде бутонов, из центра которых появляются полуфигуры пророков, иллюстрирующие Пс 91.13 («Праведник цветет как пальма...»); в навершии каждой арки помещены скульптуры 4 св. воинов.

На лоджии Сан-Марко помещена квадрига из позолоченной бронзы (ныне — копия, оригинал находится в музее базилики). Квадрига стояла на к-польском ипподроме и была привезена в Венецию по желанию дожа Энрико Дандоло после взятия К-поля крестоносцами. Она была установлена на лоджии в правление дожа Реньеро Дзена (1252–1268). Т. о., Венеция желала продемонстрировать свое преемство от Др. Рима и Нов. Рима — К-поля. Это единственный сохранившийся в мире пример античной многофигурной скульптуры.

Мозаичная декорация базилики создавалась в течение 8 веков. Самые ранние ее части относятся к XI в. или к нач. XII в. (в нишах над главным входом из нартекса в наос базилики), самые поздние — к XIX в. (на фасаде, в люнете над главным входом; воспроизводят сюжет древней, не сохр. мозаики). В общей сложности они занимают 8 тыс. кв. м и расположены в куполах, на сводах, стенах, в интерьере базилики и снаружи

Обретение мощей ап. Марка венецианцами Боном из Маламокко и Рустиком из Торчелло в 828 г. в Александрии. Мозаика. 1-я пол. XII в.

в разных зонах. Обширный сюжетный репертуар мозаик Сан-Марко включает ветхозаветные и новозаветные сцены, христологический, Богородичный, апостольский циклы, житийные циклы ап. Марка, ап. Иоанна Богослова, ап. Петра, сщмч. Климента, мч. Исидо-

ра Хиосского, св. Иоанна Крестителя, св. Леонарда, аллегорические фигуры и многочисленные единоличные изображения святых. Вместе они образуют стройную программу, главная тема к-рой — воплощение Христа и дело спасения человечества. Ветхозаветные сюжеты расположены преимущественно вне основного пространства базилики, в ее нартексе, в то время как новозаветные помещены внутри храма. Т. о., история до прихода в мир воплотившегося Бога визуально предваряет новозаветную историю спасения.

Древнейшие части мозаичной декорации базилики — изображения Богоматери с Младенцем, 8 апостолов (Петр, Павел, Иаков, Андрей, Симон, Фома, Филипп, Варфоломей) и 4 евангелистов в узких нишах по сторонам главного входа в храм. Все — ростовые; Богоматерь и евангелисты представлены фронтально, апостолы — в $^3/_4$-ном развороте обращены к Пресв. Богородице. Богоматерь дана в типе «Воплощение» с Младенцем на лоне; Христос благословляет правой рукой, в левой держит свернутый свиток. О времени создания этих мозаик нет единого мнения: одни исследователи (О. М. Далтон, Г. Милле, Ш. Диль, О. Демус) считали их произведением посл. четв.— кон. XI в. (1071–1096), другие, напр. В. Н. Лазарев, относили их к нач. XII в. В нише над входом помещена полуфигура ап. Марка в священническом облачении (мозаика 1545 г., по картону Лоренцо Лотто или Тициана), заменившая, очевидно, предшествующее древнее изображение Христа Пантократора. Иконография апостолов традиционна для визант. памятников. Исключением является изображение ап. Петра с тонзурой на голове, с ключами в руках; эти детали характерны скорее для произведений итало-визант. круга. Стиль мозаик находит параллели в визант. искусстве сер. XI–XII в. (напр., мозаики и фрески кафоликона мон-ря Осиос Лукас в Греции). Вероятно, они выполнены греч. мастерами, приглашенными из К-поля.

Одновременно с мозаиками центрального портала (в 1093 или сразу после пожара 1106 г., по версии Демуса) или несколько позднее (в 1-й трети XII в., по версии Лазарева) возникли мозаики в центральной апсиде (пострадали в XV в., частично переложены). В конхе — восседающий на престоле Пантократор (1506; в оригинальном виде предположительно Богоматерь на троне или поясной образ Христа Пантократора). Ниже в апсиде, в простенках между окнами, представлены монументальные фигуры в рост 4 святых, апостолов Петра и Марка (в центре в апостольских одеждах) и свт. Николая Чудотворца и Эрмагоры, еп. Аквилеи (по бокам; в священническом облачении). Выбор этих святых для декорации главного алтаря обусловлен их особым почитанием в Венеции, присутствием здесь их мощей, а также местной традицией, в соответствии с к-рой они считались покровителями города и республики.

К 1-й пол. XII в., т. е. к раннему этапу украшения базилики, также относятся мозаики в нише над входом в капеллу Дзен (Богоматерь с Младенцем с 2 поклоняющимися ангелами; фигура Пресв. Богородицы полностью переложена в XIX в., за основу была взята визант. модель). В классической системе визант. храмовой декорации изображение Богоматери (на престоле или в рост) с фланкирующими ее ангелами (ростовыми или коленопреклоненными) часто занимало место в конхе алтарной апсиды.

Основная часть мозаик в интерьере и в нартексе базилики (за исключением мозаик в капеллах Сант-Изидоро и Масколи, в баптистерии и сокровищнице) выполнена в XII–XIII вв. К XII в. относятся мозаики в 5 куполах, боковых капеллах — Сан-Пьетро и Сан-Клементе (сщмч. Климента, папы Римского), на сводах и стенах южного и северного трансептов, к XIII в.— мозаики в зап. рукаве базилики, в нартексе и капелле Дзен (цикл ап. Марка).

В восточном куполе («купол Пророков») в центре в медальоне Христос Еммануил (отреставрирован в XIX в.), вокруг него на золотом поле — ростовые фигуры Богоматери «Оранта», пророков Исаии, Иеремии, Даниила, Авдия, Аввакума, Осии, Ионы, Софония, Аггея, Захарии, Малахии, Соломона, Давида с развернутыми свитками в руках; символы евангелистов в парусах (результат поздней реставрации); в центральном куполе («купол Вознесения») — сцена «Вознесение Господне»: медальон с Христом, восседающим на радуге, к-рый поднимают вверх 4 летящих ангела, окружен фигурами 12 апостолов, Богоматери «Оранта» (XIX в.) и 2 архангелов в белых одеждах, под ними в нижней части купола между окнами — 16 женских фигур, персонификации христ. добродетелей и блаженств; в парусах — евангелисты, сидящие за столиками, под ними — аллегории 4 райских рек в виде муж. фигур с кувшинами в руках; в зап. куполе

Мозаичные своды и купол базилики ап. Марка

(«купол Пятидесятницы») — сцена «Сошествие Св. Духа на апостолов» (мозаики сильно пострадали во время пожара в XV в., последний раз отреставрированы в 50-х гг. XX в.): Этимасия в центральном медальоне, с расходящимися в стороны лучами, каждый из которых опускается на голову одного из апостолов, сидящих на золотых тронах с кодексами и со свитками в руках; между окнами барабана — парные фигуры (юноши и старца — персонификации народов, получивших через апостолов евангельскую весть); в парусах — ростовые образы архангелов. Изображения в куполах, расположенных на оси «восток—запад», образуют единую смысловую группу — главные события в деле спасения: ветхозаветное пророчество о пришествии Мессии, исполненное во Христе, и установление Св. Духом Церкви на земле. Эту группу сцен логически завершает пространная композиция «Страшный Суд» (полностью переложена в XIX в.), помещенная на зап. своде непосредственно над главным входом в базилику.

Иконографические программы мозаик в северном и южном боковых куполах не имеют аналогов среди визант. памятников. В сев. куполе, посвященном ап. Иоанну Богослову, представлены сам святой в позе оранта (вост. склон) и его житийный цикл из 5 сцен: «Воскрешение Друзианы», «Воскрешение

Статусы», «Разрушение храма богини Дианы», «Иоанн Богослов выпивает яд», «Воскрешение двух юношей, отравленных ядом, и обращение Аристодема и жителей Эфеса». Это самый ранний иллюстрированный цикл Жития ап. Иоанна Богослова (1-я четв. XII в.). В юж. куполе — ростовые изображения свт. Николая, папы Римского сщмч. Климента, мч. Леонарда Прованского и сщмч. Власия Севастийского. Образ св. Леонарда, главный в алтаре, расположен на вост. склоне купола; ему посвящен юж. придел базилики. В парусах юж. купола — 4 жен. образа: мученицы Доротея, Еразма, Евфимия и Фекла (все фигуры, кроме фигуры св. Доротеи, поздние), особо чтимые на севере Италии, и в частности в Градо.

Христологический цикл доминирует в мозаичном декоре базилики; он расположен в разных ее частях, преимущественно на склонах арок центрального купола. На восточном склоне — сцены «Благовещение», «Поклонение волхвов», «Сретение», «Крещение», «Преображение» (все переложены в кон. XVI в. по картонам Якопо Тинторетто); на сев. склоне (чудеса и исцеления) — «Брак в Кане», «Изгнание торгующих из храма», «Десять прокаженных, Христос и блудница», «Усмирение Христом бури», «Исцеление хромого», «Исцеление слуги сотника», «Исцеление кровоточивой жены», «Исцеление больного водянкой», «Исцеление прокаженного», «Чудесный улов рыбы», «Воскрешение сына наинской вдовы», «Христос и хананеянка»; на юж. склоне (начало Страстного цикла) — «Искушение Христа», «Вход в Иерусалим», «Тайная вечеря», «Омовение ног»; на зап. склоне (Страсти Господни и Воскресение) — «Поцелуй Иуды», «Христос перед Пилатом», «Распятие», «Жены-мироносицы у Гроба Господня», «Сошествие во ад», «Явление Христа по Воскресении мироносицам», «Уверение Фомы».

Достаточно обширный Богородичный, или протоевангельский, цикл разделен на 2 части и занимает своды и торцевые стены южного и северного трансептов. Аналогичные циклы встречались в это время в монументальной живописи Др. Руси и Грузии и, очевидно, имели какие-то несохранившиеся к-польские прототипы. Сцена «Успение Богоматери» исключена из общего цикла и находится в нартексе. Мозаики в юж. трансепте полностью переделаны в XVII в.; в сев. трансепте они сохранились лучше, но также пострадали от позднейших вмешательств. Демус предлагает датировать мозаики трансепта ок. 1200 г. или нач. XIII в. (*Demus.* 1988. P. 53).

Цикл апостольских деяний и страстей занимает южный и северный склоны, справа и слева от западного ку-

Поцелуй Иуды. Мозаика. XII в.

пола; включает 12 композиций страданий апостолов. Он является продолжением темы Страстей Христа (на зап. арке центрального купола).

Житийный цикл небесного покровителя Венеции и патронального святого базилики ап. Марка находится одновременно в неск. пространственных зонах внутри церкви (в капеллах Сан-Пьетро и Сан-Клементе по сторонам главного алтаря, 1-я пол. XII в.) и снаружи (в капелле Дзен, на западном фасаде, ок. 1215–1280); он разбит на 3 части: деяния апостола, его страсти; история обретения и перенесения его мощей; посмертные чудеса. Отдельные сюжеты Жития (страсти и смерть святого в Александрии, перенесение мощей из Египта в Венецию) в мозаиках алтарной части и капеллы Дзен повторяются; в таких случаях художники используют разные иконографические схемы одной и той же сцены. На мозаиках в интерьере подчеркиваются прославление святого, его апостольское служение, миссия в распространении евангельской вести, в т. ч. в Сев. Италии и на венецианских землях. В капеллах Сан-Пьетро и Сан-Клементе большое место занимают сцены деяния апостола: путешествие в Александрию и Египет по завещанию ап. Петра, проповедь Христа, обращение и крещение египтян, мучения и смерть. Др. часть житийного цикла (12 композиций) находится на своде в юго-зап. углу нартекса, в том месте, где до нач. XVI в. был вход в базилику (porta da mar), ближайший ко Дворцу дожей и к морской пристани. После того как в этом месте была устроена погребальная капелла кард. Джованни Баттиста Дзена, мозаики стали частью декора этого пространства. Их центральная тема — предвосхищение буд. славы ап. Марка в Венеции и особого почитания здесь его реликвий (напр., «Явление ап. Марку во сне ангела, возвестившего о том, что тело апостола будет покоиться в Венеции»). Еще один эпизод из истории мощей святого находится на зап. своде юж. рукава трансепта, рядом с входом в сокровищницу Сан-Марко (первоначально юж. вход в базилику и выход к Дворцу дожей). Это большая композиция, представляющая молитву венецианцев ко Христу в 1094 г. с просьбой обрести потерянные в базилике мощи ап. Марка. Согласно легенде, молитва была услышана и рука ап. Марка появилась из столба, справа от капеллы Сан-Клементе. Мозаика выполнена в кон. XII в., очевидно, венецианскими мастерами. Она представляет ценный документ по истории Венеции и базилики; содержит множество реальных исторических деталей (изображение престола Сан-Марко, 2 порфировых кафедр, священнических облачений; портреты венецианского дожа Доменико Контарини, дожа Витале Фальера, прокураторов базилики, местной знати и горожан; внутренний и внешний вид базилики с первоначальными деревянными куполами, облицованными свинцовыми пластинами). Последние эпизоды истории обретения и перенесения мощей ап. Марка украшают зап. фасад базилики Сан-Марко. Это мозаичные композиции «Обретение мощей ап. Марка венецианцами Боном из Маламокко и Рустиком из Торчелло в 828 г. в Александрии Египетской» (ок. 1660), «Мощи ап. Марка прибывают в Венецию» (ок. 1660), «Дож и венецианская Синьория встречают мощи» (1728–1729), «Процессия перенесения мощей святого в базилику» (XIII в.).

Сцены Житий ап. Петра и сщмч. Климента (мозаики 1-й пол. XII в.) занимают сев. стены одноименных капелл и сочетаются с монументальными ростовыми образами этих святых в апсидах.

Мозаики нартекса базилики (в малых и больших куполах, на сводах, стенах и в люнетах) выполнены венецианскими мозаичистами, работы велись в течение неск. десятилетий (ок. 1215–1280). Главная тема мозаичной декорации нартекса — ожидание пришествия в мир во плоти Спасителя мира (сюжеты от Сотворения мира и грехопадения до Воплощения). Повествование начинается в юго-зап. углу с иллюстрации событий ВЗ, взятых из книг Бытие и Исход, затем переходит на западную и северную стороны. В качестве иконографических образцов для мозаик нартекса (всего 110 композиций), вероятно, были использованы миниатюры из *Коттоновского Генезиса* (Lond. Brit. Lib. Cotton Otho B. VI, кон. V в.).

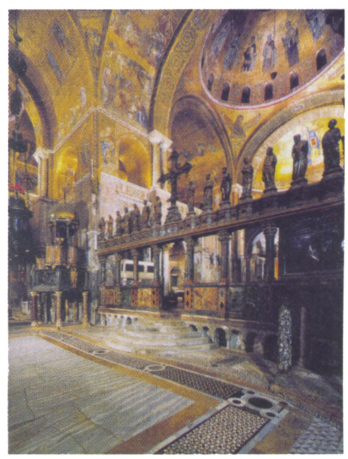
В 11 куполах нартекса представлены сцены «Сотворение мира» (юго-зап. купол), истории праотца Авраама (зап. сторона), праотца Иосифа (в 3 куполах на сев. стороне) и пророка Моисея (сев. сторона). На сводах, стенах и в люнетах — подробные, полные деталей сцены ВЗ: в частности, в арках и люнетах двери, ведущей в капеллу Сан-Клементе,— истории Каина и Авеля, Ноя и изображение Всемирного потопа.

Сотворение мира. Мозаика юго-зап. купола. Ок. 1215–1280 гг.

Мраморное убранство интерьера. Мраморный мозаичный пол Сан-Марко, лучший из сохранившихся в Средиземноморском регионе, выполнен в XII в. Его неоднократно ремонтировали, немногочисленные оригинальные фрагменты сохранились в разных частях здания в виде вкраплений в более поздние участки. Мозаичный пол покрывает всю площадь здания, подчеркивая идею единого архитектурного пространства. Он выполнен в технике opus sectile — рисунок сложен из небольших мраморных пластинок различных форм и размеров. Реже применялась техника opus tessellatum, при которой используются мраморные плитки одинакового размера. Иногда обе техники применялись одновременно. Для пола базилики было использовано ок. 80 оттенков мрамора (*Lazzarini.* 2012. P. 51–107). Пол сочетает западноевропейские и византийские черты, что характерно для мн. памятников адриатического побережья. К зап. мотивам относятся геометрические узоры, а также изображения животных, соответствующие средневек. христианской символике. В византийских мотивах выполнены 8 крупных плит из проконнесского мрамора в зап. части базилики (в основании креста) и 12 плит из того же материала в центральной части под куполом с композицией «Вознесение». С работой худож. Паоло Уччелло связывают трехмерные интарсии под дверью капеллы Сан-Пьетро перед правым амвоном и в других пространствах базилики. Присутствие мастера в Венеции в 1425 г. зафиксировано в документах. Первый рисунок, воспроизводящий напольные мозаики, относится к 1-й пол. XVIII в.; выполнен Антонио Визентини.

В центральном пространстве базилики (на стенах, на столпах), в капеллах Дзен, Богоматери «Никопея» и в баптистерии находятся мраморные рельефные иконы Божией Матери, апостолов, евангелистов, избранных святых. Как правило, они большого размера, вертикального формата, иногда сохраняют следы полихромной раскраски (предположительно первоначальной). Среди наиболее известных мраморных икон в интерьере Сан-Марко — трехфигурный Деисус (XII в.), вставленный в облицовку юж. стены юж. нефа базилики. Часть икон выполнена греческими мастерами и, по-видимому, представляет собой трофеи, привезенные в Венецию из К-поля. Часть — работы зап. художников, ориентировавшихся на визант. образцы; они могли быть сделаны в Венеции местными мастерами. Все рельефные образы относятся к XII–XIII вв.

Большинство колонн в интерьере использованы вторично и представляют собой образцы позднеантичных колонн из проконнесского мрамора. Все приспособлены к определенному месту, подобраны по размеру и цвету, при необходимости обрезаны или дополнены, поставлены на новые основания (*Minguzzi.* 2000. P. 41). Ограждения и балюстрады из проконнесского мрамора в большинстве случаев являются визант. сполиями; они украшены растительными и животными орнаментами, а также символическими мотивами. К XIII в. относятся киворий над главным престолом и амвоны по сторонам главного иконостаса. Крестовый свод кивория высечен из цельного куска зеленого мрамора и опирается на 4 резные колонны из греческого мрамора, украшенные рельефами со сценами из жизни Божией Матери и с евангельскими сюжетами. Эти колонны, предположительно 1-й пол. VI в., были привезены в Венецию после завоевания К-поля (1204). Киворий венчают статуи евангелистов (работа Сансовино) и 4 учителей Церкви (работа Джироламо Пальяри). За престолом установлен т. н. Золотой алтарь (Пала д'Оро) X–XII вв. Справа и слева перед иконостасом установлены амвоны. Северный имеет 8-угольное основание и 2 яруса, он используется для чтения богослужебных текстов; южный, называемый большим амвоном (pergolo grande), также октагональный по форме, предназначался для представления нового венецианского дожа после его избрания; оба амвона поставлены на колонны.



Интерьер базилики ап. Марка. Вид на алтарную преграду

Центральный и 2 боковых иконостаса в капеллах Сан-Пьетро и Сан-Клементе (оба кон. XIII в., в готическом стиле) — произведения братьев Якобелло и Пьерпаоло далле Мазенье. Алтарная преграда главного

алтаря из темно-красного веронского мрамора увенчана большим Распятием, по сторонам которого установлены статуи 12 апостолов, Пресв. Богородицы и ап. Марка. Алтари св. Павла и св. Иакова в северной и южной частях трансепта, по сторонам амвонов, устроены в пандан друг к другу; они имеют аналогичные форму, размер и местоположение в пространстве базилики. Статуи святых помещены на престолах, в нишах ренессансных табернаклей. Они стилистически отличаются: статуя св. Петра выполнена позже статуи св. Иакова. Оба алтаря заказаны венецианским дожем Кристофоро Моро (1462–1471) и являются произведениями скульптора Антонио Риццо, работавшего в Венеции в XV–XVI вв. Самые поздние по времени скульптурные работы внутри базилики проведены Сансовино (1527–1570). Это двери ризницы, дверца алтаря Св. Даров за Пала д'Оро, статуи 4 евангелистов на балюстраде алтарной преграды главного престола, рельефы с историей ап. Марка, украшающие 2 маленькие певницы (cantorie) по сторонам иконостаса.

Крипта базилики расположена под центральной и боковыми частями алтаря (капеллами Сан-Пьетро и Сан-Клементе). В нее можно спуститься по 2 лестницам, расположенным по сторонам центрального алтаря. Крипта представляет собой древнейшую часть базилики. Неизвестно, было ли это помещение криптой уже во время существования 1-й базилики или являлось 1-й церковью, построенной, чтобы вместить мощи ап. Марка, привезенные в 828 г. Второе предположение в настоящее время считается историками более вероятным. Покоившиеся здесь с 8 окт. 1094 г. мощи ап. Марка в 1835 г. были перенесены в центральную апсиду под совр. престол. На центральном своде крипты непосредственно над гробницей святого и в парусах сохранились фрагменты фресковой росписи с изображениями 4 неизвестных святых, по сторонам центрального образа Божией Матери с Младенцем. Эта живопись не имеет точной атрибуции, чаще всего ее относят к XV в. С левой стороны в алтаре помещен мраморный рельеф «Богоматерь с Младенцем и со святыми Петром, Марком, Екатериной и Урсулой» (1494), находившийся на главном престоле. Это вкладной алтарный образ братства Масколи (основано в 1222), к-рое собиралось здесь для совместной молитвы до тех пор, пока в 80-х гг. XVI в. крипта не была закрыта из-за ее затопления во время наводнения. Проблема подтопления крипты оставалась нерешенной несколько веков и была частично снята после работ, проведенных в XIX в. В 90-х гг. XX в. в крипте была выполнена гидроизоляция.

Крипта базилики ап. Марка

Баптистерий базилики был построен и украшен мозаиками по заказу дожа (1343–1354) Андреа Дандоло ок. сер. XIV в. Во время археологических работ на северной стене было открыто изображение «Вознесение Господне», к-рое предположительно могло относиться к декорации открытого портика базилики, обращенного в сторону моря и располагавшегося на месте совр. баптистерия. Крестильная купель, следы которой обнаружены в зоне пресбитерия, может свидетельствовать о существовании предшествующего баптистерия в зоне алтаря. В наст. время вход в баптистерий осуществляется через базилику; первоначально было 3 входа со стороны площади, в каждой из 3 пространственных зон: антибаптистерии (нартексе), откуда заходили катехумены, основном пространстве баптистерия и алтарной части. Мозаики украшают верхнюю зону 3 компартиментов баптистерия; они расположены в куполах, на сводах, на подкупольных арках и на стенах. Стены заняты пространным житийным циклом св. Иоанна Крестителя — от «Благовестия Захарии» (правый от престола люнет) до «Усекновения главы Иоанна Крестителя» (левый от престола люнет). На стенах антибаптистерия сцены Жития соединяются с евангельскими сюжетами. В особом месте помещена сцена «Крещение Господне», она также выделена светом, проникающим внутрь через окна юж. стены стены. Иконография сцены восходит к лучшим визант. образцам: обнаженная фигура Христа окружена водами Иордана и словно обернута в погребальные пелены, что напоминает о Крестной Жертве; справа — фигура св. Иоанна Крестителя, возлагающего на голову Христу руку; слева — 3 поклоняющихся ангела; сверху — белый голубь, символ Св. Духа. Фигуры 12 пророков со свитками представлены на своде антибаптистерия. В центральном куполе над каменной купелью (бронзовые рельефы на ее крышке выполнены по проекту Сансовино в сер. XVI в.) помещена мозаика, представляющая 12 апостолов, совершающих крещение народов. В центре купола — Иисус Христос, сидящий на радуге, со свитком в левой руке с текстом Мк 15. 15–16: «И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет». В восточном куполе — изображение райских кущей, в к-рых 9 ангельских чинов окружают мандорлу со Христом, поддерживаемую серафимами. В качестве алтарного образа на вост. стене в люнете над престолом помещена композиция «Распятие с предстоящими Богоматерью, ап. Марком, ап.

Баптистерий базилики ап. Марка

Иоанном Богословом и св. Иоанном Крестителем» (напоминает о Крестной Жертве Христа, через к-рую человечество получает спасение по Воскресении). В 2 готических гробницах погребены тела дожей Джованни Соранцо († 1329) и Андреа Дандоло († 1354; он стал последним дожем, похороненным в Сан-Марко).

Капелла Сант-Изидоро (La cappella di Sant'Isidoro) примыкает к сев. трансепту базилики и была возведе-

Капелла Сант-Изидоро

на одновременно с баптистерием дожем Андреа Дандоло, который возродил в Венеции почитание мч. Исидора Хиосского. Лит. основой для мозаик капеллы, к-рые украшают циркульный свод и стены, стала хроника свящ. Чербано Чербани о переносе в Венецию в 1125 г. мощей мч. Исидора дожем Доменико Микьелем. Здесь представлены приезд мч. Исидора на Хиос, его страда-

Сцены Жития св. Исидора в капелле Сант-Изидоро. Мозаика. Сер. XIV в.

ния и смерть (юж. склон), обретение мощей и перенесение их в Венецию (сев. склон). На восточной и западной стенах капеллы друг против друга помещены 2 парных репрезентативных образа: Христос на престоле с предстоящими святыми Марком (слева) и Исидором (справа) и Богоматерь на престоле с предстоящими св. Иоанном Крестителем и свт. Николаем Чудотворцем. Мозаичные ансамбли в баптистерии и в капелле св. Исидора, созданные в сер. XIV в., представляют собой последние образцы живописи, с одной стороны принадлежащие визант. традиции, с другой — ориентированные на новшества мастеров, работавших в обл. Венето. Стены капеллы св. Исидора облицованы мраморными пластинами вост. происхождения. У вост. стены над престолом — саркофаг с мощами святого. Его лежащая фигура, арх. Гавриил и Богоматерь из композиции «Благовещение» выполнены в сер. XIV в. неизвестными скульпторами, вероятно венецианского происхождения, принадлежавшими к кругу Марко Романо. В пространной лат. надписи, помещенной над саркофагом, упоминается дата окончания работ над убранством капеллы — 10 июля 1355 г.

Капелла Масколи (La cappella dei Mascoli), т. н. новая капелла, посвященная Божией Матери, находится в сев. части трансепта, рядом с капеллой Сант-Изидоро. Это небольшое пространство полностью объединено с основным объемом базилики. Название она получила от братства деи Масколи, члены к-рого собирались здесь с 1618 г. для совместного богослужения. До наводнения 1580 г. они совершали службы в крипте, а затем на престоле ап. Иоанна Богослова до тех пор, пока над ним не была установлена икона Божией Матери «Никопея» (1618). Украшение капеллы было заказано венецианским дожем Франческо Фоскари (1423–1457). Престол (1430) со скульптурами Божией Матери с Младенцем, ап. Марка и ап. Иоанна в нишах и 2 ангелов с кадильницами на фронтальной стороне является готической работой венецианских мастеров, находившихся под влиянием тосканского искусства. Свод капеллы покрывают мозаики; сюжеты изображений взяты из канонических и апокрифических источников, сообщающих о жизни Божией Матери: «Рождество Богоматери», «Введение во храм Пресв. Богородицы», «Благовещение» — на левом склоне, «Встреча Марии и Елисаветы», «Успение Пресв. Богородицы» — на правом. В сценах «Рождество» и «Введение во храм Пресв. Богородицы» доминируют изображения готических построек, внутрь к-рых словно вставлены фигуры нежных оттенков. Работа вы-

Капелла Масколи

полнена венецианским худож. Микеле Джамбоно. Характерное для готики изящество присутствует и в изображении «Благовещения». Архитектура в сценах «Встреча Марии и Елисаветы» и «Успение Пресв. Богородицы» ренессансная; фигуры, задрапированные в роскошные одежды, свидетельствуют о приходе нового стиля. Стилистический язык этого искусства напоминает произведения тосканского худож. Андреа дель Кастаньо, работавшего в это время в Венеции в ц. Сан-Дзаккария.

Капелла Дзен (La cappella Zen) получила название по имени Джованни Баттиста Дзена (Дзено) (1442–1501), кардинала и епископа Виченцы, после смерти в 1501 г. оставившего Венецианской республике богатое наследство и завещание похоронить его в базилике Сан-Марко. Собираясь исполнить завещание и одновременно желая избежать в дальнейшем устройства гробниц в базилике, прокураторы выбрали юго-зап. угол нартекса, изначально открытый и предназначавшийся для парадного входа в базилику со стороны площади и моря. Торцевую сторону и вход в капеллу заложили, превратив образовавшееся закрытое с 3 сторон пространство в капеллу. Вход в нее расположен в нартексе с правой стороны. Внутри сохранился портал, в полукруглой нише над которым — византийская мозаика с изображением Божией Матери и 2 поклоняющихся ангелов (XII в., сильно отреставрированные в XIX в.); ниже в узких нишах — ростовые фигуры

8 пророков (4 романские скульптуры и 4 чередующиеся между собой мозаики). По сторонам престола на вост. и зап. стенах — византийские мраморные иконы «Мадонна Аникетос» (слева), «Арх. Гавриил» (?) и рельеф «Рождество Христово» (справа). Своды украшены мозаиками XIII в. с житийным циклом ап. Марка (12 эпизодов). Именно их первыми видели верующие, входившие в базилику через парадный вход со стороны моря. Между 1504 и 1521 гг. были выполнены престол

Капелла Дзен

с киворием, примыкающий к юж. стене, и саркофаг со скульптурным изображением лежащей фигуры кардинала в центре капеллы. В соответствии с указаниями кард. Дж. Б. Дзена киворий напоминает киворий главного престола базилики, под ним, у юж. стены,— скульптурная группа в натуральную величину: Богоматерь на престоле с Младенцем, предстоящими ап. Петром и св. Иоанном Крестителем. В работе над украшением капеллы принимали участие несколько скульпторов и мастеров-литейщиков. Среди сохранившихся имен — скульпторы Антонио Ломбардо, Паоло Савин, Джамбаттиста Бруньо и литейщик Пьетро ди Цуанно.

Ризница (La Sacrestia) базилики — образец венецианской ренессансной архитектуры, пристроена к алтарной части во времена дожа Агостино Барбариго, в 1486–1493 гг., по проекту Джорджио Спавенто. Вход в нее осуществляется через капеллу Сан-Пьетро. Потолок украшают мозаики (1524–1530), стены — деревянные панели, проход в алтарь оформлен бронзовыми дверями работы Сансовино. Ризница использовалась как место, где происходила подготовка светских церемоний и церковных богослужений, в частности связанных со службами Страстной недели, а также для приготовления Св. Даров. С этой функцией связана иконографическая программа мозаик на своде и стенах. На своде на золотом беспредметном фоне, представлены большой лат. крест с полуфигурой Христа (в центре) и 4 евангелистов (на рукавах креста) в медальонах; свободные от фигуративных изображений рукава креста заполнены растительным орнаментом, напоминающим цветочный ковер. Вокруг креста на склонах свода и в люнетах по периметру стен расположены медальоны с 12 пророками со свитками в руках (свод) и ростовые фигуры 12 апостолов (люнеты). Эскизы мозаик нек-рые исследователи приписывают Тициану; мозаичная декорация выполнена художниками Альберто Дзио, Марко Лучано Риццо, Франческо Дзуккато (1524–1530).

Сокровищница Сан-Марко расположена в помещениях между базиликой и Дворцом дожей. Вход в нее в юж. рукаве трансепта через дверь, над которой в люнете помещена мозаика XIII в. с изображением 2 ангелов, держащих реликварий с частицей Животворящего Креста Господня, чудесным образом уцелевший во время пожара 1231 г. Здесь хранятся многочисленные реликвии, полученные Венецией в дар от Римских понтификов и светских правителей и происходящие из Византии, со Св. земли и из др. мест. Древнейшая часть этого собрания привезена в Венецию из К-поля, после его взятия крестоносцами в 1204 г. Сохранившиеся предметы уцелели после разорения сокровищницы имп. Наполеоном после падения Венецианской республики (1797), а также после вынужденной продажи драгоценностей в период между 1815 и 1819 гг. в связи с необходимостью реставрации базилики. В сокровищнице хранятся литургические предметы, 2 переносные иконы арх. Михаила с визант. перегородчатыми эмалями, произведения христианского и исламского (IX–X вв.) ювелирного искусства, 2 тканевые завесы для престолов (paliotti) — кон. XIII в. из базилики Сан-Марко с изображением патрона церкви (в великие праздники ею украшают главный престол базилики) и XV в. из ц. Сан-Пьетро-ди-Кастелло, переданная туда Римским папой Григорием XII. К сокровищам собора принадлежит епископский трон, т. н. кафедра евангелиста Марка (VI в.?), в наст. время установленный в алтарной части на Патриаршем месте. Он был выполнен александрийскими мастерами из проконнесского мрамора, привезен в Венецию из Градо, принадлежал патриарху Градо Примигению (630–648), к-рому был подарен имп. Ираклием в 630 г. На внешних стенках трона помещены символы евангелистов, на внутренней стороне спинки изображен агнец под деревом, из-под корней к-рого вытекают 4 райские реки, в соответствии с текстом Откровения ап. Иоанна Богослова. Часть сокровищницы Сан-Марко также представляют Пала д'Оро и икона Божией Матери «Никопея».

Икона Божией Матери «Никопея» (с таким именем образ впервые упоминается в 1645) занимает особое место в истории базилики Сан-Марко и Венеции в целом. Это небольшого размера (48×36 см) образ, написанный на доске из тополя. Икона относится к иконографическому типу «Воплощение»: Богоматерь представлена фронтально, по пояс, держащей двумя руками строго перед Собой Младенца Христа. Одно из наиболее ранних изображений данной иконографии в монументальной живописи находится в базилике Санта-Мария-Антиква в Риме (VIII в.), где фигура Богоматери помещена в нише, по сторонам от Нее — 2 жен. фигуры. Кроме того, этот образ известен по печатям визант. имп. Маврикия (582–602), на которых Богоматерь представлена с Младенцем в медальоне на груди. Аналогичное венецианской иконе мозаичное изображение (VIII–IX вв.) находилось в апсиде ц. Успения Пресв. Богородицы в Никее. Документальных сведений о происхождении образа вплоть до XVI в. не сохранилось. Не исключено, что икона происходит из К-поля и оказалась в Венеции в XIII в., в период лат. господства в визант. столице (1204–1261). Икона находилась в сокровищнице базилики Сан-Марко с XIV в.; именно тогда, при доже Андреа Дандоло (1343–1354), для нее был выполнен золотой оклад с драгоценными камнями и византийскими эмалями XI–XII вв., близкими по стилю к пластинам Пала д'Оро (отреставрирован-

Икона Божией Матери «Никопея». Нач. XII в.

ным при Дандоло в знак благодарности за спасение во время шторма 1363 г.). С XIV в. икону, вероятно, уже выносили во время городских крестных ходов; она участвовала в молитвенных шествиях и литаниях; к ней обращались в случаях опасности, болезней, эпидемий, засух. Однако она не была объектом широкого поклонения. Во 2-й пол. XVI в. в Венеции появился итал. перевод соч. «Завоевание Константинополя» Жоффруа де Виллардуэна, выполненный итал. историком, географом и гос. деятелем Венеции Дж. Б. Рамузио; сокращенный вариант текста был опубликован в Венеции в 1559 г. В текст Виллардуэна Рамузио сделал важную вставку (в оригинале эти сведения отсутствуют) о том, что икона Божией Матери «Никопея», принадлежавшая ранее визант. императорам, была захвачена венецианцами при взятии К-поля. Именно этот фрагмент лег в основу местной венецианской легенды о том, что образ написан ап. Лукой, принадлежал визант. императорам, к-рых он сопровождал во время военных походов (отсюда название «Никопея», т. е. «приносящая победу»); был захвачен крестоносцами и привезен в Венецию по указанию дожа Энрико Дандоло. Т. о., икону начали считать покровительницей Венецианской республики, после захвата К-поля турками (1453) претендовавшей на роль наследника Византийской империи; почитание образа приобрело гос. статус. 24 авг. 1589 г. икона была перенесена из ризницы собора в основное пространство. Сначала ее установили в капелле Сант-Изидоро над престолом, а затем переместили в капеллу ап. Иоанна Богослова, которая была в 1618 г. переосвящена в ее честь. В XVI–XVII вв. документы неоднократно фиксировали особое публичное почитание иконы: ее носили в процессиях, по случаю больших праздников размещали над главным алтарем базилики, совершали пред ней молитвы и пение гимнов. После спасения Венеции от эпидемии чумы (1630), к-рое приписывали заступничеству Божией Матери, икону начали почитать как целительницу от чумы. Предметом научных исследований и реставрации икона впервые стала в 1968–1969 гг. С нее сняли драгоценный оклад; авторская живопись была открыта из-под записей и укреплена; изучены материалы и техника исполнения. Стилистический анализ живописи, выполненный М. Хадзидакисом, позволил отнести создание иконы ко времени правления династии Комнинов и датировать ее нач. XII в.

Музей Сан-Марко (вход в него справа от главного входа в базилику) расположен на галерее-матронеуме, в зоне, изначально предназначавшейся для присутствия женщин во время богослужения. Музей был задуман в кон. XIX в. Пьетро Саккардо, чтобы собрать воедино различные произведения искусства, происходящие из Сан-Марко и связанные с историей базилики. В течение XX в. коллекция увеличивалась; пространство музея расширилось до 1 тыс. кв. м. Новая музейная экспозиция была открыта 8 окт. 2003 г. В коллекции хранятся: бронзовая позолоченная квадрига, перенесенная сюда в 1982 г. после реставрации, в течение более 700 лет находившаяся над главным порталом базилики; терракотовая скульптура Божией Матери с Младенцем худож. Сансовино (сер. XVI в.); произведения живописи (в частности, алтарь худож. Паоло Венециано с сыновьями, заказ дожа Андреа Дандоло (сер. XIV в.), представлявший своего рода чехол для Пала д'Оро); иллюстрированные рукописи XV–XVI вв.; драгоценные ткани (византийские XIII в., фламандские нач. XV в., иранские нач. XVII в.). В отдельном зале музея экспонируются фрагменты мраморных плит и капителей (V–XII вв.), дающие представление о многообразии материалов, использованных при украшении базилики; в них античная классическая традиция соединена с христ. символикой.

Лит.: *Magno A.* De mineralibus et rebus metallicis. Coloniae, 1569; *Sansovino F.* Venetia città nobilissima et singolare. Venetia, 1581; *Tiepolo G.* Trattato della Immagine della Gloriosa Vergine dipinta da S. Luca: Conservata già molti secoli nella Ducal Chiesa de San Marco della città di Venetia. Venetia, 1618; *Demus O.* The Church of San Marco in Venice: History Architecture, and Sculpture. Wash., 1960; *idem.* The Mosaic Decoration of S. Marco, Venice. Chicago; L., 1988; *Chatzidakis M.* Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la collection de l'Institut [Hellénique de Venise]. Venise, 1962; *Gallo R.* Il Tesoro di S. Marco e la sua storia. Venezia, 1967; Il Tesoro e il Museo di S. Marco / A cura di H. Hahnloser. Firenze, 1971; *Jestaz B.* La Chapelle Zen à S. Marc de Venise: D'Antonio à Tullio Lombardo. Stuttg., 1986; *Cattin G.* Musica e Liturgia a S. Marco. Venezia, 1990–1992. 4 vol.; *Bertoli B.* Le storie di S. Marco nei mosaici e le ragioni dell'agiografia // La basilica di S. Marco: Arte e simbologia. Venezia, 1993. P. 89–124; *Dorigo W.* Lo stato della discussione storico-archeologica dopo i nuovi lavori nella cripta di S. Marco // *Vio E. e. a.* Basilica patriarcale in Venezia: S. Marco: la cripta e il restauro. Mil., 1993. P. 25–41; *idem.* Venezia Romanica: La formazione della città medioevale fino all'età gotica. Verona, 2003. Vol. 1; *Niero A.* Simbologia dotta e popolare nelle sculture esterne // La basilica di S. Marco. Venezia, 1993. P. 125–148; *idem.* Le figure del coronamento gotico: un programma iconografico // Quaderni della Procuratoria. Venezia, 2009. Vol. 4: Il coronamento gotico. P. 10–28; *Verdon T.* Il battistero: Arte e teologia // La basilica di S. Marco. Venezia, 1993. P. 73–88; *Vio E.* Dalle volte ulteriori notizie sulla fabbrica marciana // *Idem e. a.* Basilica patriarcale in Venezia: S. Marco: La cripta e il restauro. Mil., 1993. P. 43–72; *Tigler G.* Cat. delle sculture // Le sculture esterne di S. Marco. Mil., 1995. P. 25–228; *idem.* Il portale maggiore di S. Marco a Venezia: Aspetti iconografici e stilistici dei rilievi duecenteschi. Venezia, 1995; *Pincus D.* Geografia e politica nel battistero di S. Marco: La cupola degli apostoli // S. Marco: Aspetti storici e agiografici: Atti del convegno di studi, Venezia 26–29 apr. 1994 / A cura di A. Niero. Venezia, 1996. P. 459–473; *Daniele U. e. a.* Le tarsie lignee della Basilica di S. Marco. Mil., 1998; *Minguzzi S.* Aspetti della decorazione marmorea e architettonica della basilica di San Marco // Marmi della basilica di S. Marco. Torino, 2000. P. 29–121; *Bryant D.* La tradizione musicale marciana // Lo splendore di S. Marco / A cura di E. Vio. Rimini, 2001. P. 184–187; *Sinding-Larsen S.* San Marco: Il rituale di stato // Ibid.; Il Museo di S. Marco / A cura di I. Favaretto, M. Da Villa Urbani. Venezia, 2003; Quaderni della Procuratoria: Arte, Storia, Restauri della basilica di S. Marco a Venezia. Venezia, 2006–2015. 10 vol.; *Hamlett L.* The Sacristy of S. Marco, Venice: Form and Function Illuminated // Art History. Oxf., 2009. Vol. 32. N 3. P. 458–484; *Miele M.* Il primiceriato marciano al tramonto della Repubblica di Venezia. Padova, 2010; *Cavazzana Romanelli F.* La basilica da cappella ducale a cattedrale di Venezia // Quaderni della Procuratoria. Venezia, 2011. Vol. 6: S. Marco tra liturgia e turismo. P. 20–31; *Lazzarini L.* I marmi e le pietre del pavimento marciano // Il manto di pietra della basilica di San Marco / A cura di E. Vio. Venezia, 2012. P. 57–107; *Somerski S.* La Nikopeia: Immagine di culto, palladio, mito veneziano. R., 2012.

Мария да Вилла Урбани, С. П. Заиграйкина

МА́РКА ТА́ЙНОЕ ЕВА́НГЕЛИЕ, апокриф — см. *«Тайное Евангелие Марка»*.

МАРКЕ́Л [груз. მარკელაოს] (IX в.), прп. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 5 окт.), отшельник, ученик прп. *Михаила Парехели*. Сведения о нем сохранились в Житии прп. Серапиона Зарзмского (НЦРГ. А 69, XVI в.), составленном прп. *Василием Зарзмским* в X в. В источнике сказано, что у прп. Михаила были ученики — прп. Василий и М., подобно тому как у прп. *Антония Великого* — прп. *Иларион Великий* и прп. *Макарий Великий* (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 322). В месяцеслов ГПЦ имя М. было внесено в сер.— 2-й пол. XX в. вместе с именами других святых, упоминаемых в древних житиях груз. преподобных; канонизация была осуществлена в 2003 г.

Э. Габидзашвили

МАРКЕ́ЛЛ († 22.03.1663, Вологда), свт. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых, 9 авг.— в Соборе Соловецких святых), архиеп. Вологодский и Великопермский (1645–1663; с 1658 архиепископ Вологодский и Белозерский). Происхождение и мирское имя М. неизвестны. В нач. 30-х гг. XVII в. М. был иноком *Соловецкого*

Свт. Маркелл, архиеп. Вологодский. Икона. 2004 г. (ц. свт. Филиппа, митр. Московского, Соловецкого мон-ря)

в честь Преображения Господня мужского монастыря. В 1634–1635 гг.— в вологодской службе мон-ря под началом старца Илариона, впосл. создавшего Сказание о чудесах игумена Соловецкого мон-ря прп. *Иринарха*. В Сказании со ссылкой на рассказ самого М. сообщается, что у него было видение, в котором прп. Иринарх взял посох у действующего соловецкого игум. Варфоломея и «даде ему (М.— *И. У.*)... и благослови его рукою» (*Панченко*. 2010. С. 573). В 1640 г. М. стал игуменом Соловецкого мон-ря. Спустя 3 года, в мае 1643 г., прп. Иринарх явился монастырскому труднику Ивану. Преподобный велел сказать игумену, что «старцы живут неподобно и будет им Божие наказание» — сильный снегопад и мороз. М. сам расспросил о явлении очевидца и по наказу прп. Иринарха организовал крестный ход и молебны.

В игуменство М. в Соловецком мон-ре была возведена каменная Портная палата («швальня») с 2 нижними жилыми этажами. В 1643 г. в Вологде М. построил (в т. ч. на личные вложения) 1-е каменное подворье мон-ря.

М. активно участвовал в общецерковных и гос. делах. В 1642 г. он был на церковном Соборе, на к-ром избрали патриарха, там он в первый раз стал одним из кандидатов на Патриаршество.

16 янв. 1645 г. М. был поставлен архиепископом Вологодским и Великопермским, хиротонию возглавил патриарх *Иосиф* (Дворцовые разряды. СПб., 1851. Т. 2. Стб. 748). После учреждения Вятской епархии в 1658 г. к ней отошли Пермь и ряд др. городов, а к Вологодской кафедре — Белозерский и Чарондский уезды. В связи с этим М. стал именоваться архиепископом Вологодским и Белозерским.

28 сент. 1645 г. М. участвовал в чине венчания на царство *Алексея Михайловича*, в 1648–1649 гг. был участником Земского собора, его подпись стоит под Соборным уложением. 11 марта 1649 г. М. участвовал в поставлении на Новгородскую кафедру митр. *Никона* (буд. патриарха) (*Макарий*. История РЦ. Кн. 6. Т. 11. С. 613. Примеч. 103).

9 февр. 1651 г. М. был на Соборе, на к-ром обсуждался вопрос о введении единогласия. 6 июля 1652 г. вместе с Казанским митр. *Корнилием*, архимандритами и игуменами, боярином кн. А. Н. Трубецким и др. встречал в подмосковном с. Воздвиженском Новгородского митр. Никона с мощами св. митр. *Филиппа II (Колычева)* (Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 320–321). М. участвовал в чине положения мощей святителя в Успенском соборе 17 июля 1652 г., в день памяти прп. Иринарха Соловецкого. В честь этого события М. на свои средства «устроил» в местном ряду иконостаса вологодского Софийского собора «против архиепископля места» икону свт. Филиппа, обложенную «серебром басманным; венец и цата серебряные, резные, позолочены» (*Суворов*. 1863. С. 15). На церковном Соборе в июле 1652 г. М. во 2-й раз был выдвинут кандидатом на Патриарший престол, участвовал в поставлении на Патриаршество Никона.

М. присутствовал на церковных Соборах: принявшем реформу об исправлении богослужебных книг и обрядов (1654); рассматривавшем вопрос об одобрении книги «Скрижаль»; принявшем решение об анафематствовании Иоанна *Неронова* и его единомышленников (1656). Хотя М. имел близкое знакомство с Нероновым, нет оснований утверждать, что он выступал против церковной реформы. Так, в июне 1653 г. Неронов в письме М. просил отправить в столицу его сына Петра, заболевшего в Вологде. А. С. Лавров предположил, что М. оказывал Неронову и близким ему людям из Москвы «поддержку в их начинаниях, когда они касались Вологодчины». В этих условиях Неронов начал активное строительство в Ломской Игнатиевой пуст. (Спасский мон-рь) на Саре (*Лавров*. 2009. С. 103). Автор «Винограда Российского» Симеон Денисов (см. *Денисовы*) также отметил, что М. «в своем граде никаковыя нужды, ниже гонения, ни насилия никакова о древлецерковном благочестии людем содела» (*Каптерев*. 1909. С. 492). Еще до начала реформы М. показал себя довольно строгим пастырем, блюстителем чистоты веры. Сохранилось немало свидетельств его нетерпимости к пьянству и другим злоупотреблениям в среде духовенства (см.: ААЭ. Т. 4. С. 485–486. № 325; *Черкасова*. 2012. С. 354–365 и др.). В 1649 г. М. установил жесткие требования к иконописцам и штрафы за их нарушение: «...иконы на Вологде в... иконном ряду выменивать и променивать письма добрых мастеров... а плохих мастеров иконников... не меняти, и в лавках... не держати... с собою на ярманки не возити» (Старая Вологда. 2004. С. 88–89. № 103). В 50-х гг. XVII в. М. исправно проводил все церковные реформы, предписанные Соборами и патриархом.

Бо́льшую часть 1660 г. М. также провел в Москве. С 16 февр. по 14 авг. проходил Собор, где решался вопрос об оставлении Патриаршего престола Никоном; в нем участвовал М. (Дело о патр. Никоне. 1897. С. 109. № 27). По указанию Собора М. вместе с митр. *Иларионом* Рязанским и архиеп. *Макарием* Псковским, архимандритом чудовским Павлом и игуменом Александрова мон-ря Симоном подготовил выписку из правил св. апостолов и св. отцов с целью рассмотрения вопроса «об отшествии бывшего патриарха Никона» (*Макарий*. История РЦ. Кн. 7. Т. 12. С. 178). Собор принял решение о правомерности избрания нового патриарха.

Одновременно в марте—авг. 1660 г. проходили заседания по делу Суздальского архиеп. *Стефана,* обвиненного свящ. Никитой *Добрыниным* в нарушении церковных правил. Подписи М. стоят на 2 сохранившихся приговорах Собора по делу Стефана (ГИМ. Син. грам. № 1082, 1083). Еще в марте 1663 г., накануне кончины, М. готовил ответ на царский запрос по этому делу (РНБ. Ф. 532. № 4533).

М. был одним из наиболее активных епархиальных архиереев своего времени. В 1649 г., во время строительства соборной каменной церкви в *Кирилловом Новоезерском в честь Воскресения Христова монастыре,* были открыты мощи прп. *Кирилла* Новоезерского. По царскому и патриаршему указам М. лично отправился в обитель для их освидетельствования. Сохранился дневник, который вел М. во время своего путешествия в Новоезерскую обитель (Вологодские ЕВ. 1865. № 22. Ч. неофиц. С. 860–861). М. выехал из Вологды 1 нояб., посетил *Сямский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь* и *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь* и 7 нояб. был в Новоезерском мон-ре. В записке патриарху Иосифу он сообщил, что в присутствии старцев монастыря велел «с гроба... землю очистить и тот гроб роскрыти и мощей и одежд досмотря перенести в древяную церковь и устроить, покаместа новая каменная церковь совершится» (Там же. С. 858–860). 13 нояб., возвращаясь в Вологду, М. посетил *Спасо-Каменный в честь Преображения Господня мужской монастырь,* в котором спустя несколько месяцев (10 июня 1650) по благословению М. часть мощей прп. *Иоасафа* Каменского была перенесена в гробницу у юж. ворот соборной ц. в честь Преображения Господня (ИРИ. Т. 4. С. 332). Сам М. на церемонии не присутствовал, поскольку в мае—июле 1650 г. совершал с царского разрешения путешествие по обету из Вологды в Усть-Вымь для поклонения мощам Пермских святителей Герасима, Питирима и Ионы (Вологодские ЕВ. 1865. № 22. Ч. неофиц. С. 862). Н. И. Суворов связывал с этим путешествием постройку М. в 1649–1653 гг. над св. вратами Вологодского архиерейского дома ц. во имя Пермских святителей.

Панагия свт. Маркелла, архиеп. Вологодского. Сер. XVII в. (Соловецкий мон-рь)

В окт. 1649 г. М. по царской грамоте «в соборной церкви, со всем освященным собором, и на посаде, и во всей своей архиепископии в городах и в уездах, и в монастырях, и по всем церквам, велел праздновать Пречистой Богородице, явлению чудотворной иконы Казанской» (ААЭ. Т. 4. С. 61. № 40).

Осенью 1654 г. до Вологды докатилась эпидемия чумы, уже охватившая другие регионы страны. 18 окт. 1654 г. жители Вологды «обыденно» (за один день) поставили деревянную ц. во имя Всемилостивого Спаса, «от того дни мор на Вологде престал бысть» (ПСРЛ. Т. 37. С. 177). Церковь освящал сам М. В память об этом событии установилась традиция совершения 18 окт. крестного хода из Софийского собора в Спасскую ц. (*Суворов*. 1860. С. 35–40). В своей обетной грамоте М. предписал священнику и диакону Спасской ц. «давать из софейских и ис своих архиепископлих житных анбаров хлебную ругу» навечно (Старая Вологда. 2004. С. 136–137. № 155).

Иждивением М. в 1657–1658 гг. был построен 1-й каменный 2-этажный архиерейский дом с кладовыми и погребами. В 1654–1659 гг. М. занимался строительством новой 8-гранной шатровой каменной колокольни вологодского Софийского собора (*Суворов*. 1863. С. 99, 127). В 1657 г. по челобитной М. был списан его долг в Костромской четверти (600 р.) в счет строительства новой крыши Софийского собора (*Черкасова*. 2012. С. 361).

В 1654 г. на пожертвованные царем Алексеем Михайловичем средства в *вологодском в честь Сошествия Святого Духа на апостолов мужском монастыре* (Галактионова Знаменская пуст.) были построены каменные ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов, колокольня и теплая трапезная ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» над мощами прмч. *Галактиона* (взамен деревянной). В 1655 г. М. организовал крестный ход, впосл. ставший ежегодным, к мощам прмч. Галактиона с целью избавления города от затяжных дождей.

8 февр. 1650 г. к Вологодскому архиерейскому дому была приписана Княгинина пуст. (бывш. Капитонова), к-рую предстояло «построить софейскою домовою казной». Основанием послужило челобитье М., в котором он описывал плачевное состояние обители: «...попа черного нет... братья многие... помирают без даров и без покаяния... церкви стоят без пения впусте, и у тех де церквей кровли и паперти обвалились», а в запустении пустынь «тому десять лет» (АИ. Т. 4. С. 127–128. № 37).

Много внимания М. уделял и владениям кафедры. Так, 31 марта 1647 г. М. подтвердил у царя жалованную грамоту вологодскому Софийскому собору на Никольский мон-рь (Мокрой в честь свт. Николая Чудотворца пуст.) от 20 июля 1620 г. (Там же. Т. 3. С. 84. № 84). В дек. 1647 г. М. продал свой двор в Китай-городе в Москве патриарху Иосифу (*Черкасова*. 2012. С. 355). В 1649 г. указом царя Алексея Михайловича в ведение архиерейского дома была передана Богословская Кохтышская пуст. (Там же. С. 328).

В 1658–1659 гг. произошел спор между Вятской и Вологодской епархиями по поводу принадлежности к одной из них г. Яренска с уездом, который патриархом был передан

Вятской кафедре при ее учреждении. Причиной затруднений стал, по мнению Вятского еп. Александра, поступок патриаршего дьяка Ивана Калитина, который, «норовя вологодскому архиепископу... учинил выписку неправо» (*Покровский*. 1897. С. 301). Две челобитные еп. Александра заставили М. действовать

Свт. Маркелл, архиеп. Вологодский, преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, свт. Филипп, митр. Московский. Фрагмент иконы «Собор преподобных отец Соловецких чудотворцев». Нач. XXI в. (подворье Соловецкого мон-ря в Москве)

в защиту интересов своей епархии — он обратился к царю с просьбой не отнимать у Вологодской епархии Яренский у. В 1659 г., согласно царскому указу, спорная территория отошла к Вологодской епархии. Спор возобновился в конце 60-х гг. XVII в., когда Вологодским архиепископом был *Симон*. В 1645–1652 гг. М. обращался к патриарху Иосифу с просьбой о размежевании границ с Ростовской митрополией. Одной из претензий М. была выдача перехожих грамот священникам в Вологодскую епархию Ростовским митр. *Ионой* (*Черкасова*. 2012. С. 354, 358).

М. часто делал вклады в вологодские мон-ри. Напр., в завещании его преемника архиеп. Симона упомянуты «понагия золотая в ней образ вырезан на кости Воплощение... что взята из Корнильева монастыря, а дача была Маркела архиепископа... да книга в десть Никонская чиновная, взята из Корнильева ж монастыря, а дал ея Маркел же архиепископ» (АЮБДР. Т. 3. Стб. 184. № 319). В РНБ в собрании бывш. б-ки Соловецкого мон-ря хранятся 6 книг с владельческими записями М.

Сохранилось 2 завещания М. Первое было написано в нояб. 1661 г., почти за полтора года до смерти, «часа ради смертного» (Вологодские ЕВ. 1865. № 22. Ч. неофиц. С. 865–872). В «Изустной росписи» имущества М. перечислены его иконы, книги, деньги, «рухлядь». Мн. вещи М. завещал соловецкому старцу Иосифу, иером. Александру, своим приказным людям, позаботился о вдове и дочери некоего Ивана Свищева. Дал указание сделать большие вклады келейными деньгами в Соловецкий и *Димитриев Прилуцкий в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня мужской монастырь*.

Основную же часть «рухляди» М. наказывал «продать, а деньги роздать нищим», «денги мои келейные достальные серебряные, что за вкладами и за росходом в остатке будут, роздать все нищим же на погребенье, и в тюрмы, и в богаделни» (Там же. С. 872). За неделю до смерти, 15 марта 1663 г., М. призвал к себе близких людей духовного и светского звания и «приказал все в кельях пересмотреть налицо». Было составлено 2-е завещание М., при этом основные распоряжения остались прежними.

Незадолго до смерти М. послал гонца к царю за разрешением принять схиму. Дозволение было получено уже после кончины святителя, к-рый 19 марта, за 3 дня до смерти, принял схиму.

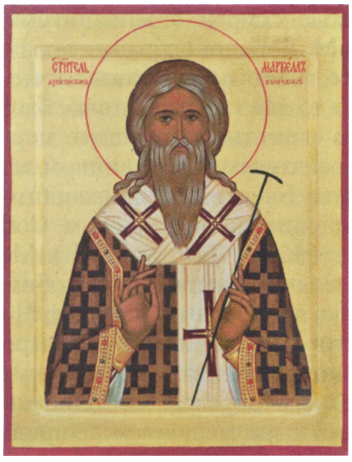
Отпевание М. 2 мая 1663 г. совершил Ростовский митр. Иона, после чего тело было переправлено на судне в Соловецкий мон-рь (очевидно, погребение в этой обители соответствовало предсмертной воле М.). По сообщению соловецкого архим. Варфоломея, они с братией 5 июня 1663 г. «вышед встретили на морской пристани и принесли в соборную церковь и надгробная над ним совершили и погребли в часовне, где опочивает чудотворец Герман. А от преставления его до того времени, как ныне привезен к нам в монастырь одиннадцать недель, а тело его ничим же рушимо и лице светло, дух же исходит от тела его добровонен» (Там же. С. 873).

М. канонизирован в лике святителей, точное время начала почитания неизвестно. В июле 2003 г. во время раскопок в ц. во имя прп. Германа Соловецкого произошло обретение мощей М., на к-рое ранее было получено благословение патриарха *Алексия II* (*Буров*. 2005. С. 84–86). 19 авг. 2003 г. мощи были перенесены в домовую ц. в честь Собора Соловецких святых. Вскоре были составлены тропарь и кондак святителю, в 2004 г. была создана служба М. и написана 1-я его икона. В 2007 г. мощи свт. М. были перенесены в Спасо-Преображенский собор, где хранились в алтаре на горнем месте, а в 2008 г. ковчег с мощами был перенесен в теплую ц. во имя свт. Филиппа Московского.

Арх.: ГАВО. Ф. 1260; РГАДА. Ф. 1201.
Ист.: ДРВ. 1788². Ч. 6. С. 230; ААЭ. 1836. Т. 4. С. 145–146. № 105; С. 163–164. № 118; С. 189–190. № 140; АИ. Т. 3. С. 84. № 84; Т. 4. С. 127–128. № 37; Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 320–321; 1854. Доп. к т. 3. Стб. 213, 214, 241; АЮБДР. Т. 1. Стб. 274, 278–279; Т. 3. Стб. 82–84. № 84; Стб. 182–185. № 319; Стб. 490. № 320; Т. 4. С. 127–128. № 37; Изустная роспись образов, келейных книг, рухляди и денег серебряных Вологодскаго архиеп. Маркелла // ЛЗАК. 1865. Вып. 3. Прил. С. 37–42; Вологодские ЕВ. 1865. № 22. Ч. неофиц. С. 858–860, 865–872, 873–875; Там же. 1900. № 16. С. 414–415; *[Белокуров С. А.]* Список с настольной грамоты патриарху Московскому Никону // ХЧ. 1882. Ч. 2. Кн. 7/8. С. 318–320; Дело о патр. Никоне. СПб., 1897. С. 58–63. № 18; С. 109–111. № 27; Сб. актов Северного края. Вологда, 1926. Вып. 2: XVII–XVIII вв. / Сост.: Н. И. Суворов; ПСРЛ. Т. 37. С. 195, 199, 202; Старая Вологда, XII — нач. XX в.: Сб. док-тов и мат-лов. Вологда, 2004. С. 90. № 90; С. 88–89. № 103; С. 123–126. № 143; С. 135–136. № 153; С. 136–137. № 155; *Панченко О. В.* Соловецкий книжник Иларион, создатель «Сказания о чудесах игумена Иринарха» // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 546–582.
Лит.: ИРИ. Т. 1. С. 351–354; 1812. Т. 4. С. 332; *Досифей (Немчинов), архим.* Летописец Соловецкий на четыре столетия, от основания Соловецкого монастыря до настоящего времени, то есть с 1429 по 1833 г. М., 1833³. С. 64–65; *Суворов Н. И.* Описание Спасообыденной Всеградской, что в Вологде, церкви. Вологда, 1860; *он же.* Описание Вологодского кафедрального Софийского собора. М., 1863; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 731, 816; *Покровский И.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Каз., 1897. Т. 1. С. 301–302; *Каптерев Н. Ф.* Патр. Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909. Т. 1. С. 492; *Макарий.* История РЦ. 1996. Кн. 6. Т. 11; Кн. 7. Т. 12 (по указ.); *Буров В. А.* Церковь прп. Германа Соловецкого XIX в.: История и археология // Соловецкое море. Архангельск, 2005. Вып. 4. С. 75–92; *Лавров А. С.* Письмо и челобитная Ивана Неронова // ДРВМ. 2009. № 1(35). С. 101–106; *Черкасова М. С.* Архивы вологодских монастырей и церквей XV–XVII вв.: Исслед. и опыт реконструкции. Вологда, 2012.

И. А. Устинова

Иконография святителя складывалась в нач. XXI в. в связи с возобновлением его почитания после обретения в 2003 г. его св. мощей. Первая икона М. была написана в 2004 г. и в наст. время находится в ц. свт. Филиппа, митр. Московского, у ковчега с мощами М. Образ святителя на этой иконе стал основой для



Свт. Маркелл Вологодский. Икона. 2005 г. (Преображенский собор Соловецкого мон-ря)

последующих его изображений. Если иметь в виду систему подобий, принятую в рус. иконописных подлинниках, облик М. напоминает образ сщмч. Власия Севастийского. Святитель представлен в преклонном возрасте, седым, длинные волосы лежат по плечам, узкая, клиновидная борода (на конце разделена на 3 прядки) опускается до середины груди. Облачен в крещатый саккос, с омофором, на голове митра. В левой руке — жезл (в виде посоха), правой благословляет. Поясная прямоличная фигура святителя показана на фоне бухты Благополучия и стоящего на ее берегу Соловецкого мон-ря, среди построек к-рого угадывается Спасо-Преображенский собор. Прямолично, по пояс, на сплошном золотом фоне святитель представлен на иконе, написанной в 2005 г. (Спасо-Преображенский собор Соловецкого монастыря). Он облачен в крещатый саккос, с омофором, голова не покрыта; волосы, расчесанные на прямой пробор, спускаются волнистыми прядями на плечи.

На иконах Собора Соловецких святых образ М. соотнесен с образом свт. Филиппа, митр. Московского (иконы нач. XXI в. в Соловецком мон-ре и на его подворьях в Москве, С.-Петербурге и др.). Так, напр., на иконе «Собор преподобных отец Соловецких чудотворцев» (подворье Соловецкого мон-ря в Москве) Соловецкие святые предстоят иконе Преображения Господня; М. показан в рост в левой группе святых в 1-м ряду, между преподобными Германом и Зосимой Соловецкими, симметрично образу свт. Филиппа, митр. Московского, изображенного между преподобными Савватием Соловецким и Елеазаром Анзерским. М.— в крещатом саккосе, с омофором, в митре, в руках держит Евангелие. Одежды М. совершенно идентичны одеждам свт. Филиппа, что делает фигуру М. зеркальным отображением фигуры святителя и, т. о., ставит М. в один ряд с ним. Др. композицию имеет находящаяся там же икона Собора Соловецких чудотворцев, предстоящих Божией Матери «Одигитрия» в небесном сегменте и перед поклонным крестом. М.— в левой группе святых, 1-й во 2-м ряду, диагонально к свт. Филиппу, который изображен в той же группе в 1-м ряду.

О. А. З.

МАРКЕ́ЛЛ [греч. Μαρκέλλος] (ок. 400 — ок. 484/5), прп. (пам. 29 дек.), игум. к-польской обители «неусыпающих» (*акимитов* (ἀκοίμητοι)). Управлял монастырем в течение 40 лет, привел его к процветанию и сделал одним из важнейших духовных центров Византийской империи. В период острых богословских споров сохранил верность своей общины Православию.

Источники. Сохранились 2 Жития М.: анонимное, т. н. древнее (BHG, N 1027z; изд.: *Dagron.* 1968. P. 287–321), и составленное прп. Симеоном Метафрастом на основе предыдущего (BHG, N 1028; изд.: PG. T. 116. Col. 705–745). Древнее Житие является 2-м по значению (после Жития прп. Александра К-польского, основателя общины акимитов — BHG, N 47; *Stoop E., de.* Vie d'Alexandre l'Acémète // PO. 1911. T. 6. Fasc. 5. Col. 645–657, 658–702 [греч. текст с лат. переводом]) источником сведений по истории к-польского монашества и истории обители «неусыпающих», сыгравшей важную роль в церковной и культурной жизни Византии. Самая ранняя сохранившаяся рукопись (X в.) происходит из Студийского мон-ря, к-рый являлся прямым наследником духовного и культурного значения обители акимитов. По предположению Ж. Дагрона, Житие составлено в сер. VI в. монахом этой обители. Исследователь объясняет такое позднее время создания Жития М. в основном тем, что автор по каким-то причинам умалчивает о роли М. в начале монофизитского кризиса в сер. V в., о его участии в *Эфесском Соборе* 449 г., об отношении к ересиарху *Евтихию,* а также к Феодориту, еп. Кирскому, и к папе свт. Льву I Великому. Дагрон полагал, что Житие было написано во время полемики с несторианами и попыток имп. Юстиниана I (527–565) достичь компромисса с монофизитами. Однако наиболее выраженная политика компромисса и стремление отказаться от полемики с еретиками были свойственны имп. Анастасию I (491–518) и еще раньше — имп. Зинону (474–475, 476–491). В 36-й гл. Жития сказано, что М. жил не так давно, «при наших отцах», т. е. анонимный автор имеет в виду, что его духовные отцы в мон-ре акимитов были духовными детьми М. Т. о., создание текста можно также предположительно отнести к последним годам правления Анастасия; автор не знал лично М. и не был свидетелем событий, о к-рых повествует. Есть и еще одна гипотетическая причина замалчивания богословских моментов: возможно, автор хотел исключить любой повод для обвинения М. в ереси, как это случилось с основателем обители прп. *Александром Константинопольским,* обвиненным в мессалианстве. Несмотря на то что текст был написан уже после смерти преподобного и никакие спорные богословские моменты не могли угрожать автору, как это произошло с прп. Александром (был отправлен в ссылку), автор тем не менее опасался каким-то образом скомпрометировать память великого игумена или вызвать нестроения, способные помешать растущему процветанию обители.

Прп. Маркелл, игум. мон-ря акимитов. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 282)

При отсутствии сведений о религиозно-политических вопросах и при наличии стандартных для агиографического памятника жанровых признаков (перечисление добродетелей святого, описание его подвигов и чудес) этот текст служит ценным источником

Прп. Маркелл, игум. мон-ря акимитов, и Вифлеемские младенцы. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 93)

информации об особенностях монашеской жизни в V в. и о жизни К-поля в то же время: о голоде, о пожаре 465 г., об обострениях в отношениях между православными и арианами, о соперничестве имп. Льва I (457–474) с магистром армии Аспаром и. т. п.

Житие. М. происходил из сир. г. Апамеи (в календаре РПЦ назван Маркеллом Апамейским), из знатной богатой семьи, имел старшего брата. Рано лишившись родителей, он отправился в Антиохию, где получил хорошее образование. Не удовлетворившись светскими науками, М. решил постичь духовный смысл Свящ. Писания и отправился на поиски наставника. Он не знал, куда именно ему идти, и вдохновлялся словами: «...пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе» (Быт 12. 1). Странствия привели его в г. Эфес, где он нашел пристанище в доме некоего благочестивого христианина. Слуга хозяина дома по имени Промот вел добродетельный и аскетичный образ жизни, он и стал духовном наставником М. Необходимые средства для пропитания М. добывал искусством каллиграфии. Днем он работал, а ночи проводил в непрестанной молитве и размышлении над Свящ. Писанием, к-рое он тоже переписывал своим прекрасным почерком.

Однажды он услышал, что в К-поле живет некий подвижник по имени Александр, человек необычайно мудрый, способный толковать Библию. Желая сделаться учеником аввы Александра, М. покинул Эфес и отправился в столицу Византийской империи. В это время прп. Александр и его братия пребывали при ц. св. Мины. М. познакомился с одним из иноков общины акимитов, и тот привел его к наставнику. Прп. Александр совершил над М. монашеский постриг и предсказал ему получение мн. духовных даров. Поступление М. в общину прп. Александра К-польского произошло ок. 420 (*Janin.* Églises et monastères. P. 16) или ок. 425 г. (*Dagron.* 1968. P. 272), после того как прп. Александр с братией пришли в К-поль из Сирии. М. долго подвизался под руководством прп. Александра, проводил время в посте и молитве, а также занимался благотворительностью, помогая нищим и убогим.

Между 420/5 и 430 (год смерти прп. Александра) гг. община покинула К-поль и перешла на новое место под названием Гомон (азиат. берег Босфора); возможно, это произошло после кончины основателя. В Гомоне сохранился необычный устав обители, из-за к-рого она получила свое название (обитель «неусыпающих» — иноки практиковали круглосуточное молитвословие, состоявшее из 24 частей, которое делилось на 12 ночных и 12 дневных служб с небольшими перерывами для отдыха).

Усердно подвизавшийся М. получил от Господа дар прозорливости и предвидел кончину прп. Александра, а также то, что руководство обителью будет предложено ему. Стремясь избежать этого, он тайно ушел из мон-ря и отправился странствовать, разыскивая монахов и отшельников, чтобы получить от них наставление в духовной жизни. Некий отшельник Македоний, с к-рым М. много беседовал, предсказал, что обитель, к-рой будет руководить М., получит бесчисленные духовные дары.

Горюя об исчезновении М., к-рому они собирались вручить свое окормление, иноки-акимиты избрали игуменом брата Иоанна. Узнав о том, что наставник назначен, М. вернулся в обитель к радости братии и нового игумена, к-рый посвятил М. в сан диакона. Игум. Иоанн очень почитал М. и поручил ему наблюдение за строительными работами, после того как перенес мон-рь на новое место — в Иринеон (ныне Чубуклу, Турция), видимо, стремясь находиться поближе к К-полю (между 430 и 448).

После смерти Иоанна игуменом стал М. Дата его избрания неизвестна, но точно можно сказать, что это было до 448 г., когда он уже был хорошо известным в К-поле церковным деятелем, противником монофизита Евтихия, подписавшим его осуждение на К-польском Соборе 448 г. (*Mansi.* T. 6. Col. 753). М. сохранил молитвенный устав обители, однако несколько смягчил его. Число братии мон-ря в это время стремительно увеличивалось, тем не менее чудесным образом обитель справлялась с размещением и пропитанием не только все возрастающего количества иноков, но и многочисленных нищих. Вскоре все же потребовалось расширить территорию и перестроить храм, в к-рый не помещались насельники, и стало понятно, что средств обители на задуманную реконструкцию не хватает. В это самое время по Промыслу Божию к М. пришел богатый и знатный человек по имени Фратерий с 2 сыновьями. Он принял в мон-ре «неусыпающих» постриг, пожертвовав обители все свое имущество. На его средства были построены не только каменный храм и кельи для братии, но и странноприимный дом с больницей.

Деятельность М. пришлась на правление неск. императоров: Феодосия II (408–450), Маркиана (450–457), Льва I, Зинона; преподобный был хорошо известен при дворе и среди столичной знати. В Житии особенно подробно рассказывается о времени правления Льва I. Взаимодействие М. с властью явилось примером благоразумия и бескомпромиссной твердости как в этических вопросах, так и в приверженности Православию. М. участвовал в народном возмущении, вызванном тем, что имп. Лев I обручил свою младшую дочь Леонтию (в Житии, составленном Метафрастом, ошибочно указана Ариадна, старшая дочь) с Патрикием, сыном военачальника Аспара, гота по происхождению и арианина по вероисповеданию. Толпа, возглавляемая патриархом К-польским свт. Геннадием I, с участием клириков, в числе к-рых был и специально призванный М., явилась на ипподром с требованием не возводить на имп. трон буд. зятя Льва I, являвшегося еретиком. Император пообещал сделать все возможное, чтобы обратить Патрикия в Православие.

В описании отношений Льва и Аспара наглядно проявляется тенденциозность автора, стремившегося противопоставить безупречный образ правосл. правителя жестоким и коварным еретикам — членам семьи Аспара. Образы успешного военачальника и гос. деятеля Аспара и его старшего сына Ардабурия представлены в негативном свете. Ардабурий несправедливо преследовал некоего вельможу Иоанна, к-рый укрылся в мон-ре М., и тот отказался выдать его, несмотря на угрозы. Тогда Аспар послал вооруженный отряд, приказав убивать всех, кто будет мешать захватить Иоанна. Воины начали осаду мон-ря; иноки в ужасе ждали кровопролития, однако М. распорядился вынести за ворота пищу для осаждающих. На рассвете, когда солдаты приготовились ворваться в обитель, на небе появилось знамение сияющего креста, и воины в страхе бежали. М. было также видение о символической борьбе правосл. имп. Льва, представшего в образе льва, с арианином Аспаром, имевшим облик змея. После тяжелой борьбы лев одолел и убил змея. В действительности Лев обвинил Аспара и Ардабурия в заговоре, заманил их во дворец и приказал убить.

Особое внимание в Житии уделяется дару прозорливости М. Однажды в мон-рь зашли путники — 3 епископа, освободившиеся из плена варваров. М. призвал эконома мон-ря Иулиана (впосл. епископ Эфесский) и велел отдать им все деньги, к-рые есть в обители. Однако тот отдал лишь часть, а остальные средства, к-рых было немного, тайно от М. удержал для раздачи нищим. Вскоре после этого некий богатый и благочестивый человек пожертвовал в мон-рь 90 талантов золота. М. призвал Иулиана и сказал, что если бы тот выполнил его повеление отдать путникам все до последнего сребреника, а не экономил на малом, то мон-рь не потерял бы большее, т. к. пожертвование составило бы 100 талантов.

М. имел также дары целительства и изгнания бесов. Он исцелял болящих своим прикосновением. Однажды к нему пришел тяжелобольной еврей. М. согласился исцелить его, если тот примет христианство. Страждущий согласился и был исцелен. Однако через неск. дней он снова пришел в обитель, мучимый той же болезнью (зловонными язвами). Оказалось, что он вернулся к иудаизму, приняв крещение только для вида. М. вновь исцелил его, но возвращения лукавого человека повторялись неск. раз. М. сказал ему, что так происходит потому, что он обманывает не его, а Самого Христа, Который на самом деле и есть Податель исцеления через М. Однако еврей не раскаялся и умер. Верным же во Христе М. часто являл чудеса исцеления самых разных болезней (неоднократно встречаются случаи врачевания язв). Однажды инок из др. обители, находясь при смерти, послал к М. человека с просьбой прийти к нему и вылечить. Но М. в это время вел важную беседу с епископом Халкидонским и не мог тотчас выполнить просьбу. Когда он освободился и пришел к больному, то уже не застал его в живых, над ним были совершены погребальные молитвы, и тело собирались выносить для захоронения. Тогда М. положил руку на грудь покойного и горячо помолился, после чего тот воскрес.

Узнав, что в К-поле бушует сильнейший пожар и нет шансов, что город уцелеет, М. немедленно встал на молитву; огненная стихия стала ослабевать, и половина города уцелела.

Откровения о М. часто посылались благочестивым подвижникам, к-рые слышали о нем или приходили к нему. Игумену по имени Гавдиол было открыто, что благодать, данная М., равна благодати, данной законодателю Моисею, о чем он сообщил ученику М. по имени Талассий (в Житии упом. имена мн. близких учеников М., вероятно, именно с кем-то из них был знаком автор Жития). Некий игумен видел 2 ангелов, к-рые поддерживали преподобного под руки во время коленопреклоненной молитвы. Сопровождающие М. ангелы неоднократно упоминаются в Житии.

Много говорится в тексте о важной роли обители «неусыпающих» в социальной жизни К-поля. Благотворительность, забота о нищих и лечение нуждающихся были важнейшей сферой деятельности монахов. Однажды в К-поле был голод и монастырские запасы зерна начали стремительно оскудевать. Однако М. приказал начальнику житницы раздавать хлеб нищим по мере надобности, как обычно. Вскоре тот доложил, что зерна осталось на неск. дней, но М. не отменил распоряжение. Затем инок принес весть, что в житнице не осталось ни зернышка, но, когда М. приказал открыть ее, оказалось, что она доверху заполнена зерном, запасы к-рого не уменьшались до прекращения голода.

Преподобный прожил в иноческом образе 60 лет. На одре смертельной болезни, он всем приходящим к нему, а это были не только простые люди, но и игумены окрестных обителей, епископы и знатные столичные вельможи, давал последние наставления. Некий инок Лукиан, сын влиятельного сенатора, так скорбел о приближающейся кончине М., что умолял взять его с собой. М. исполнил его желание, и Лукиан скончался на 8-й день после мирного преставления ко Господу М. Сведений о мощах преподобного нет. Архим. Сергий (Спасский) (Месяцеслов. Т. 3. С. 526) приводит ошибочное свидетельство рус. паломника Антония Новгородца (1200), побывавшего в К-поле, который видел гроб с телом М. в к-польском храме Воскресения (Книга Паломник. С. 139–140), однако ни к М., ни к прп. *Маркиану,* пресв. к-польскому, как это предполагается в комментариях к указанному источнику, свидетельство Антония не имеет отношения.

М. несомненно участвовал в христологических спорах сер. V в. вместе с монахами и главными духовными лидерами, однако о конкретном вкладе М. в полемику с монофизитами автор Жития ничего не сообщает. В 450 г. М. подписал петицию против Евтихия, адресованную имп. Маркиану (*Mansi.* T. 7. Col. 61, 76). Он принял участие в IV Вселенском Соборе (Халкидонском (451)). В 450–451 гг. *Феодоритом,* еп. Кирским, ему были отправлены 2 письма, в к-рых содержатся призывы защищать Православие от монофизитства (*Theodoret.* Ep. 141, 141). М. обращался с письмом к папе свт. Льву I Великому.

Составитель Жития ничего не говорит и об основании в 463 г. (во время игуменства М.) консулом Студием монастыря во имя св. Иоанна Крестителя (впосл. Студийский мон-рь), хотя туда вскоре переселилась бóльшая часть общины акимитов. Вероятно, эта преемственность, сыгравшая огромную роль в религиозном и культурном аспекте, не очень интересовала автора, сосредоточенного на истории обители в Ириneоне. Из текста Жития можно почерпнуть сведения о широких

связях акимитов со многими, в т. ч. отдаленными, провинциями империи; во мн. мон-рях игуменами были иноки, вышедшие из этой обители, нек-рые из них впосл. заняли архиерейские кафедры. В обители при жизни М. было от неск. сот до 1 тыс. насельников из всех областей империи, к-рые говорили на греч., лат., сир. языках; туда стремились поступить люди самого знатного происхождения. В числе братии во время игуменства М. был прп. *Иоанн Кущник*. В качестве центра паломничества обитель акимитов упомянута в Житии прп. Даниила Столпника: ученик прп. Симеона Столпника Сергий вез куколь (одеяние) своего наставника в дар имп. Льву I, однако по дороге в К-поль Сергий захотел посетить мон-рь «неусыпающих», и на пути туда повстречался с подвизающимся в этой области прп. Даниилом Столпником, к-рому и отдал куколь в знак духовной преемственности подвига от почившего Симеона.

Помимо социальной деятельности акимиты занимались миссионерством: авторитет мон-ря, где подвизались насельники, известные своей добродетелью (как сказано в Житии, монахи отмечали праздники не вкушением хорошей еды, а служением литургии), помог мн. жителям империи, пребывающим в языческом заблуждении, обратиться в христ. веру. М. уделял особое внимание сбору реликвий и мощей святых со всех концов христ. мира. В Житии есть рассказ о мощах мч. Урсикия Иллирийского. В монастыре был организован известный впосл. скрипторий, где переписывали библейские и богослужебные книги. Вероятно, инициатива создания скриптория принадлежала М., который в юности был каллиграфом и переписчиком. Т. о., можно говорить о том, что во 2-й пол. V в. почти вся церковная деятельность совершалась под покровительством и непосредственным влиянием мон-ря акимитов и его игумена М.

Ист.: SynCP. Col. 353–354; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 434–435; PG. 117. Col. 233 [Минологий Василия II]; MartRom. Comment. P. 606. Not. 7; *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 273; ЖСв. Дек. С. 811–826. Лит.: *Mathon G.* Marcello l'Acemita, santo // BiblSS. Vol. 8. Col. 661–663; *Dagron G.* La vie ancienne de Marcel l'Acémète // AnBoll. 1968. Vol. 86. N 3/4. P. 271–321; *Baguenard J. M.* Les moines Acémètes: Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite. Bégrolles-en-Mauges, 1988. P. 121–193; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 298; *Hatlie P.* The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850. Camb. etc., 2007. P. 74, 86–88, 90, 102–104, 106–108, 112–114, 245.

О. Н. Афиногенова

МАРКЕ́ЛЛ († ок. 389), сщмч. (пам. 14 авг.; пам. визант. 25 февр.), еп. Апамейский.

Источники. Сохранились 2 Жития М.: одно пространное (BHG, N 1026), а другое более краткое в составе Императорского Минология 1034–1041 гг. (BHG, N 10267–1027b). Первое из этих агиографических произведений по жанру представляет собой не Житие, как обозначено в заглавии, а Похвальное слово, где лишь в общих чертах описана биография, в т. ч. пастырская деятельность (отсутствуют реальные факты: имена родителей, должность до пострига, название мон-ря и т. д.). Описание разрушения храма Зевса в Апамее заимствовано из «Церковной истории» Феодорита Кирского, к-рый посвятил этому событию 21-ю гл. 5-й кн. (*Theodoret.* Hist. eccl. V 21). В. В. Латышев предположил, что данное Житие и Житие из Императорского Минология восходят к утраченному древнему Житию М. (*Латышев.* 1914. С. XLV). Подробности мученической кончины М. описаны в «Церковной истории» Созомена (*Sozom.* Hist. eccl. VII 15).

Сщмч. Маркелл Апамейский. Роспись наоса ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

В сжатом виде сведения о М. изложены в кратких синаксарных Житиях. Они приурочены к 14 авг. (напр., Синаксарь К-польской ц.— SynCP. Col. 891; Минологий Василия II — PG. 117. Col. 584). Единственной новой деталью в этом тексте является упоминание в заглавии о 70 учениках М. (SynCP. Col. 891). Под 25 февр. в Типиконе Великой ц., Синаксаре К-польской ц. и большинстве визант. календарей отмечена только память М., к-рый назван епископом Апамеи Кипрской (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 51; SynCP. Col. 490; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 240). В служебной Минее с синаксарными Житиями из Базельского ун-та (A.III.16, XV в.) М. ошибочно назван епископом Апакутии Кипрской (Ἀπακουτίας τῆς Κύπρου) (SynCP. Col. 489–490). В стишных Синаксарях под 25 февр. указана память с двустишием без Жития. Из двустишия можно понять, что М. был обезглавлен (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 320).

Житие. М. род. на Кипре в знатной и богатой семье. Он получил прекрасное образование и поступил на гражданскую службу. М. отличался праведной жизнью, кротостью, милосердием, был красноречив. Желая посвятить свою жизнь Богу, он оставил жену и удалился в один из сир. мон-рей. Жители г. Апамея после кончины своего еп. Иоанна (участника II Вселенского Собора 381 г.) хотели, чтобы кафедру непременно занял М. Под вымышленным предлогом они пригласили его в город и почти насильно заставили принять сан. Став епископом, М. прилагал особенное усердие к утверждению христ. веры, т. к. в этом регионе оставалось еще много язычников. Когда имп. *Феодосий I Великий* приказал уничтожать языческие святилища на территории империи, М. велел разорить неск. капищ в Апамее, но ни он, ни прибывший в Апамею префект не знали, как разрушить величественный и прочный храм Зевса. М. послал префекта в др. город, а сам стал усердно молиться. Вскоре к епископу явился христианин, к-рый сказал, что знает, как уничтожить святилище. Храм Зевса был обнесен с 4 сторон пристроенным к нему портиком, состоящим из высоких и мощных колонн. Вместе с 2 помощниками христианин стал подрывать колонны вокруг и подкладывать под них древесину. Но каждый раз, когда он поджигал дрова, появлялся черный демон и не

давал огню разгораться. Когда о происходящем узнал М., он послал в храм освященную воду, чтобы работники окропили древесину. Живший в храме демон не вынес водоосвящения и покинул святилище, а мокрые дрова загорелись лучше сухих, в результате 3 подкопанные колонны упали и увлекли за собой еще 12 и часть стены. Вскоре после этого разъяренные идолослужители схватили М. и бросили в огонь. Это произошло, когда епископ отправился с небольшой свитой к древнему капищу Авлоны. Пока спутники М. были заняты осадой святилища, на престарелого епископа, к-рый остался один на нек-ром расстоянии от храма, напали язычники и сожгли его на костре (*Sozom.* Hist. eccl. VII 15). По расчету болландиста И. Пиния, это произошло ок. 389 г. Феодорит также отмечает, что М. переписывался со многими, кто впосл. пострадали за веру в Христа (*Theodoret.* Hist. eccl. V 21).

В славяно-рус. агиографической традиции пространные Жития М. неизвестны, переведены были только краткие Жития в составе нестишного (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С. 319) и стишного Прологов (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2014. Т. 12. С. 41). В ВМЧ вошло только Житие из стишного Пролога (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 410–411 (2-я паг.)), в Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского этот святой не упомянут, в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» под 14 авг. указана только память М. (ЖСв. Авг. С. 235).

Ист.: BHG, N 1026–1027b; ActaSS. Aug. T. 3. P. 151–156; *Latyšev.* Menol. T. 2. P. 276–278; *он же. (Латышев В. В).* Неизданные греч. агиографические тексты. СПб., 1914. С. 119–125. (ЗИАН. ИФО; 12/2); *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 211.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 55, 245; *Латышев В. В.* Неизданные греч. агиографические тексты СПб., 1914. С. XLI–XLV; *Janin R.* Marcello, vescovo di Apamea, santo, martire // BiblSS. Vol. 8. Col. 663–664; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 298–299; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2009. Т. 12. Σ. 144–145.

О. В. Л.

МАРКЕ́ЛЛ († I в.), сщмч., еп. Сикелийский (пам. 9 февр.). В Синаксаре К-польской ц. объединены памяти и краткие биографические сведения о 3 разных святых: М., *Филагрии,* еп. Кипрском, и *Панкратии,* еп. Тавроменийском, поскольку все трое были учениками ап. *Петра.* Под этой датой в Синаксарях сообщается, что ап. Петр рукоположил М. во епископа Сицилии, тот обратил ко Христу мн. язычников и принял мученическую кончину (SynCP. Col. 454). Синаксари семейства В, главным представителем к-рого является Минологий имп. Василия II, называют М. Маркианом (PG. 117. Col. 305). Этот факт, как и сведения Жития, позволяет отождествить М. со сщмч. *Маркианом,* еп. Сиракузским (пам. 30 окт.). Однако под 9 февр. М. сохраняет самостоятельную позицию в совр. календарях РПЦ и Греч. Церквей.

В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца М. ошибочно отождествлен с отцом сщмч. Панкратия Тавроменийского, что противоречит пространному Житию сщмч. Панкратия (BHG, N 1410a), где говорится, что его отец, хотя и был последователем Христа, скончался до начала его сыном апостольской проповеди (*Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. СПб., 1886. Вып. 1: Греко-византийский период. С. 73–74 (СбОРЯС; Т. 40. № 2.). Однако это ложное представление вошло и в современные агиографические своды, в т. ч. в «Новый Синаксарист» иером. Макария Симонопетрита.

Ист.: *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2002. Т. 3. Σ. 242–243; ЖСв. Февр. С. 186.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 38–39; *Amore A.* Marciano, vescovo di Siracusa, santo, martire // BiblSS. Vol. 8. 693–695; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 298; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2006. Т. 6. Σ. 106–107.

МАРКЕ́ЛЛ, прмч., Угличский — см. в ст. *Иов,* прмч., и др. мученики Угличские.

МАРКЕ́ЛЛ (Шаврин Михаил Луппович; 1871, Глазовский у. Вятской губ.— 1918, Пермская губ.), прмч. (пам. 12 авг., в Соборе Пермских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), мон. Из крестьянской семьи. Овдовев, 10 окт. 1913 г. поступил послушником в *Белогорский во имя святителя. Николая Чудотворца мужской монастырь* в Пермской губ. 29 окт. 1916 г. был пострижен в монашество с именем Маркелл. 14 окт. 1918 г. арестован большевиками вместе с др. монахами Белогорского мон-ря и отправлен в Пермь на принудительные работы. За отказ от работ (по другим данным — за отказ идти на воинскую службу) был подвергнут пыткам и расстрелян. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАПО. Ф. 37. Оп. 7. Д. 20.

Лит.: Пермские ЕВ. 1919. № 1. С. 18; *Агафонов П.* Духовенство Пермской епархии 1918–1928 гг. Пермь, 1997. С. 132; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 116; *Балмасов С. С.* Красный террор на востоке России в 1918–1922 гг. М., 2006. С. 148–150.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАРКЕ́ЛЛ [греч. Μαρκέλλος], мч. (пам. греч. 22 мая). Место и время мученической кончины неизвестны; Житие не сохранилось. В ряде визант. Синаксарей (напр., в Синаксаре К-польской ц.— SynCP. Col. 702) указана только память М. вместе с мч. Кодратом или *Кодром* — без к.-л. дополнительных сведений. В визант. стишных Синаксарях (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.) уточняется, что М. священномученик и скончался, когда палачи напоили его кипящим оловом (SynCP. Col. 701–702). В некоторых греч. рукописях память М. встречается под 20 мая (Ibid. Col. 697).

Из стишных Синаксарей сведения о М. попали в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 125), а также в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 58) и впосл. в ВМЧ митр. Макария (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 178 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Лит.: ActaSS. 1865. Mai. T. 5. P. 143; SynCP. Col. 697, 702; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 151, 153; *Sauget J.-M.* Marcello e Codrato (Codro), santi, martiri // BiblSS. Vol. 8. Col. 678; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 299; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2007. Т. 9: Μάϊος. Σ. 258.

О. В. Л.

МАРКЕ́ЛЛ, мч. (пам. 24 мая) — см. в ст. *Мелетий Стратилат, Стефан, Иоанн, Серапион Египтянин, Каллиник волхв, Феодор, Фавст* и др. мученики.

МАРКЕ́ЛЛ, мч. или сщмч. (пам. греч. 18 июля). Время и место жизни неизвестны. В большинстве визант. Синаксарей содержится память М. (напр., в Синаксаре К-польской ц.— SynCP. Col. 830). Только в стишных Синаксарях (напр., Paris. Coisl. gr. 223, 1301 г.) приводится уточняющая информация о том, что священномученик М., скончался на раскаленном ложе (SynCP. Col. 829–830). В визант. источниках имеется расхождение относительно чина святости М.: в Синаксаре К-польской ц.

он назван мучеником (SynCP. Col. 830), в Типиконе Великой ц.— священномучеником (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 94; *Mateos.* Typicon. T. 1. P. 344). Однако в агиографических сводах прп. Никодима Святогорца, архиеп. Сергия (Спасского), митр. Софрония (Евстратиадиса), иером. Макария Симонопетрита М. упомянут как мученик.

Славяно-рус. нестишные Прологи содержат только память М. (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Велико Търново, 1999. С. 297), а стишные — память и посвященное святому двустишие (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Пловдив, 2013. Т. 11. С. 40). Эти сведения впоследствии были включены в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 318–319 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память М. отсутствует.

Ист.: SynCP. Col. 829–830; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 1998[4]. Т. 6. Σ. 81.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 217; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 299; *Μακάρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2008. Т. 11: Ἰούλιος. Σ. 195.

О. В. Л.

МАРКЕ́ЛЛ, мч. (пам. 15 нояб.) — см. в ст. *Елпидий, Маркелл, Евстохий,* мученики Кармельские.

МАРКЕ́ЛЛ († 21.08.1698, Казань), митр. Казанский и Свияжский (1690–1698). Происхождение и мирское имя М. неизвестны. Как предполагает ряд исследователей, М. до принятия пострига в 1674 г. долгое время служил в Посольском приказе переводчиком (*Липаков.* 2007. С. 98). Из материалов Посольского приказа, однако, следует, что «чернец Маркелл» 19 июня 1672 г. приступил к переписыванию вновь переведенных Николаем Спафарием и Петром Долговым «Книги избраной вкратце о девятих мусах и седмих свободных художествах» (ГИМ. Син. № 527) и «Хрисмологиона» (*Белоброва.* 1993. С. 335–336; РНБ. Эрм. № 27; И. А. Шляпкин ошибочно считал, что М. сам переводил эти книги — *Шляпкин.* 1991. С. 167). М. обладал навыками каллиграфии (писал «большим письмом») и владел техникой письма на высоком уровне, поскольку меньше чем за месяц (к 6 июля 1672) подготовил 8 тетрадей «в полдесть» кн. «Мусы» и 20 тетрадей в лист «Хрисмологиона» (ДАИ. Т. 6. № 43. IX. С. 191). Вероятно, к тому времени М. недолго служил в приказе, поскольку в июне 1672 г. он обратился к царю *Алексею Михайловичу* с челобитной о назначении ему поденного корма «против моей братьи старцов иноземцов». Спустя неск. дней ему был назначен корм по пять алтын в день, как и др. иноземным писцам приказа (Там же. VI–VII. С. 190–191). На основании этих сведений исследователи считали, что М. имел западнорус. (белорус.) (*Леонид (Кавелин).* 1889. С. 304; *Харлампович.* 1914. С. 256) или южнорус. (укр.) происхождение (*Шляпкин.* 1891. С. 167. Примеч. 1).

В своей челобитной М. также просил царя обратить внимание на его знание лат. и польск. языков, готовность «не толко на письмо», но и «на всякое... дело» (ДАИ. Т. 6. № 43. VI. С. 190). В сообщениях, относящихся к более позднему времени, упоминается о знании М. итальянского, французского, греческого, немецкого, татар. языков и говорится о начале его карьеры в качестве переводчика в Посольском приказе.

Столь многочисленные навыки и стремление обратить на себя внимание властей имели успех. Вскоре М. стал патриаршим тиуном, потом строителем *Свенского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* под Брянском (*Леонид (Кавелин), архим.* Систематическое описание славяно-рос. рукописей собр. гр. А. С. Уварова. М., 1894. Ч. 3. № 1720 (575). С. 286), а не позднее 1679 г.— 1-м архимандритом этой обители.

Спустя всего год после этого назначения, 21 марта 1680 г., М. в Успенском соборе Московского Кремля в присутствии царя *Феодора Алексеевича* был хиротонисан патриархом *Иоакимом* «со всем освященным собором» во архиепископа Суздальского и Юрьевского (Дворцовые разряды. 1855. Стб. 140–141). Кафедра была вакантна с июля 1679 г., после того как Суздальского архиеп. *Стефана* лишили сана.

26 авг. 1680 г. М., по свидетельству *Сильвестра (Медведева),* находился в Москве и присутствовал на похоронах *Симеона Полоцкого.* 6 сент. 1681 г. М. был переведен на Псковскую кафедру с возведением в сан митрополита. М., таким образом, стал 1-м Псковским митрополитом. 21 февр. 1682 г. вместе с патриархом Иоакимом и другими «властьми» был «у руки» новой царицы Марфы Матвеевны Апраксиной (ДАИ. Т. 9. №. 93. С. 202). 25 июня 1682 г. участвовал в церемонии венчания на царство *Иоанна V Алексеевича* и *Петра I Алексеевича* (принимал шапку Мономаха).

В качестве Псковского митрополита М. много усилий приложил к тому, чтобы, по выражению Шляпкина, «поднять свою паству» (*Шляпкин.* 1891. С. 167). В янв. 1683 г. он добился в соответствии с древними жалованными грамотами псковских архиереев освобождения своих людей от наложенной на них повинности по строительству воеводского двора. 20 марта 1685 г. М. жаловался царям о «великом преобидении и безчестии» архиерею от того, что 160 церквами Псковского уезда «владеют мужики, а церкви все вотчинные, и теми вотчинами владеют и себя полнят и корыстуются сами, а архиерею непослушны... и то противно правилом»; на малую ругу нанимаются священники из «пианиц и безчинников». Главная проблема, на которую М. обращает внимание,— «нужда великая на книги, священником нужд церковных исправлять не по чему, все книги по церквам старинные рукописные и те от древности обветчали и розвалилися, а новоисправных книг искупить не хотят, а все для раскола церковнаго, чтоб новоисправным книгам не быть, и от того расколы церковные умножилися» (АИ. Т. 5. № 122. С. 200–201). В ответ на челобитную последовал царский указ об описи храмов и церковных строений в епархии. Однако проблема решена не была. В 1688 г. М. снова направил царю челобитную с просьбами о помощи и облегчении налогового бремени. Ситуацию в епархии он описывал так: собрать деньги с епархии не может, поскольку «священники и посадские люди, церковные старосты... чинятся ему... противны... непослушны, и данных денег с дворового числа и с угодий давать не хотят», а епархия его «малая и скудная», «крестьяне... домовые... и те в порубежных местех, и в воинское время от Польских и от Немецких людей все разорены и позжены без остатку» (Там же. № 172. С. 301–302). Архиерейская казна оказалась на грани разорения.

Тем не менее М. уделял внимание пополнению архиерейской ризницы книгами и церковной утварью. Так, в ризнице Троицкого собора в Пскове хранились «Евангелие», «построен-

ное... повелением» М. 11 сент. 1683 г., серебряный позолоченный напрестольный чеканной работы крест с литым распятием, украшенный жемчугом и драгоценными камнями, который М. «построил в соборную церковь Святыя Троицы» 7 мая 1683 г., золотой потир, «построенный... повелением» М. «из домовой казны», старинная панагия, пожертвованная М. в Троицкий собор для поминовения стольника Л. И. Салтыкова в 1683 г. (*Окулинич-Казарин.* 1913. С. 107–108).

Одним из основных направлений деятельности М. в Пскове стала борьба с расколом (см. *Старообрядчество*). В авг. 1684 г. М. писал патриарху Иоакиму о деле чернеца Иоасафа по прозвищу Сарап, находившегося в *Псково-Печерском в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре*. М. сообщил, что этот «пьяница и озорник и всякими крамолами великой составщик.... как было смятение на Москве меж стрельцами, и он чернец, будучи в то время во Пскове, возмущал народом и стрельцов наговаривал на всякое дурно, чтоб смятение учинить и бунт завесть», а, будучи в карауле, кричал непристойные слова, бранил и М., угрожал ему, «сказывая за собою государево слово» (ДАИ. Т. 11. № 74. С. 208). В 1685 г. М. вел следствие по делу раскольника Гараски Павлова, у к-рого были обнаружены книги с «великими и неизреченными хулами» на новые обряды. М. «имал его... перед себя на собор, в том истязался с ним», но успеха не достиг и передал его градским властям. После пыток Гараска покаялся и был направлен в *Святогорский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. Сообщая об этом деле царям 1 мая 1685 г., М. отмечал, что «свободить его раскольника невозможно, потому что великой словесник и книг читатель» (ДАИ. Т. 12. № 10. С. 102–107).

Много внимания М. уделял строительству на старом фундаменте нового Троицкого собора из тесаной плиты; однако незадолго до завершения строительства своды и верхняя часть здания обрушились. Достраивал собор преемник М. митр. Иларион. В 1685 г. М. отстроил заново и освятил на месте храма Пресв. Богородицы Одигитрии в Пскове на подворье Псково-Печерского мон-ря каменную ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. 1 мая 1686 г. М. освятил ц. св. Николая в г. Ревеле и украсил ее иконостасом, изготовленным в Пскове.

В 1690 г. М. с «освященным собором» вынес мощи игумена Псково-Печерского мон-ря прп. *Корнилия* († 1570) из монастырских пещер и поставил их «в новом гробе к стене» в Успенском соборе Псково-Печерского мон-ря.

В 1690 г. М. оказался в центре церковно-политических событий. После смерти патриарха Иоакима юный царь Петр Алексеевич выдвинул на Патриарший престол кандидатуру М. По свидетельству современников, это предложение вызвало разногласия при дворе и среди церковных иерархов. Свидетель событий рус. генерал шотл. происхождения П. Гордон писал, что «большинство великих (епископат.— *И. У.*) стоят за выбор Маркелла — митрополита Псковского, человека ученого и благовоспитанного, младшие же (архимандриты, игумены.— *И. У.*) против него» (*Гордон.* 2014. С. 20). Собеседник Петра I И. А. Бломберг передал аналогичный рассказ царя о выборах патриарха *Адриана* (*Брикнер.* 1879. С. 301). 20 июля, когда должно было состояться избрание патриарха, компромисс еще не был найден. Архимандрит *Новоспасского московского в честь Преображения Господня монастыря Игнатий (Римский-Корсаков)* (буд. митрополит Сибирский и Тобольский) подал «вдовствующей королеве (Наталии Кирилловне.— *И. У.*) писание, обвиняя его (М.— *И. У.*) по многим пунктам и даже в ереси», но Петр Алексеевич, «пребывая твердо за него (М.— *И. У.*), удалился со старшим царем (Иоанном Алексеевичем — *И. У.*) и всем двором в Коломенское» (*Гордон.* 2014. С. 21). Основную опасность недоброжелатели М. видели в том, что у него «много учености, а оттого... он станет жаловать католическую и другие религии» (Там же. С. 21). По мнению Шляпкина, о М. говорится и в отрывке Жития патриарха Иоакима, где описано избрание патриарха Адриана: «Бысть же... некая распря от некоего, иже бяше иноплеменник, притворяшеся же россиянин, иже не вем, како промчеся, яко произволяшеся ономy и на патриаршество возведену быти» (*Шляпкин.* 1891. С. 167). Опасения противников М. вызывало и то, что он был близок к кругу Симеона Полоцкого и Сильвестра (Медведева), взгляды которых в 1689–1690 гг. были соборно осуждены (*Прозоровский А.* Сильвестр Медведев: (Его жизнь и деятельность): Опыт церк.-ист. исслед. // ЧОИДР. 1896. Кн. 3. С. 221).

Одним из пунктов обвинения было то, что М. некогда совершал обряд рукоположения священников и диаконов «по обычаю белороссийских архиереев по два купно и по три на единей литургии», однако за это нарушение он ранее (возможно, в связи с осуждением хлебопоклонной ереси в нач. 1690) приносил покаяние и «впредь обещася тако не творити» патриарху Иоакиму (*Горский, Невоструев.* Описание. С. 479). В какой еще ереси обвиняли М., неизвестно.

Среди историков высказывалось предположение о том, что обвинения М. со стороны архим. Игнатия повлекли за собой следствие, суд и даже лишение М. сана (*Богданов.* 1999. С. 375, 407; *Он же.* 2001. С. 321–324). Сведения источников эту версию не подтверждают. Спустя неск. дней после подачи Игнатием челобитной, 1 авг. 1690 г., в с. Преображенском состоялись торжества на праздник Происхождения Креста Господня с крестным ходом, в котором участвовал царь Петр, «а действо освящения воды и божественную литоргию», т. е. церковное мероприятие, возглавлял М. (Дворцовые разряды. 1855. Стб. 571–572). 23 авг. 1690 г. М. присутствовал на церковном Соборе, избравшем новым патриархом Казанского митр. Адриана, принимал участие в наречении, а 24 авг.— в чине возведения новоизбранного на Патриарший престол. Сторонникам М. пришлось дать согласие на кандидатуру Адриана, но уже 8 сент. 1690 г. М. занял его место, став митрополитом Казанским и Свияжским. О достигнутом компромиссе свидетельствует и отсутствие имени М. среди кандидатов на Патриарший престол в офиц. бумагах (ими стали Адриан, архиеп. Коломенский *Никита (Тотемский)* и архим. Троице-Сергиева мон-ря Викентий: ПСЗ. Т. 3. С. 71).

19 окт. 1690 г. М. прибыл на место нового служения. В Казани он продолжил работы по обновлению старых храмов и постройке новых, начатые его предшественниками — митрополитами Иоасафом и Адрианом. В 90-х гг. XVII в. была расписана внутри и снаружи соборная ц.

в честь Благовещения Пресв. Богородицы, для нее были изготовлены иконостас с золоченой резьбой, иконы с греч. подписями. Вместо деревянного собора в честь Богоявления на архиерейском дворе был построен каменный собор в честь Рождества Христова. Попечением М. велось строительство в казанском Воскресенском монастыре (Новом Иерусалиме). В 1698 г. М. освятил в нем собор в честь Обновления храма Воскресения Христова. Было завершено строительство архиерейского корпуса с домовой церковью. В большом казанском пожаре 13 мая 1694 г. сгорели многие слободы и монастыри, пострадал Благовещенский собор, в котором были утрачены мощи Казанского свт. *Варсонофия*. М. продолжил начатое митр. Адрианом строительство *казанского Кизического в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастыря*. При нем были построены каменный Введенский храм, шатровая колокольня, надвратная Владимирская церковь.

К Архиерейскому дому были приписаны небольшие Макарьевский Илбахтин мон-рь Уфимского уезда и Кашпирский Вознесенский мон-рь Симбирского уезда (в 1693 и 1695 гг. соответственно) с крестьянами и вотчинами.

При М. архиерейская ризница пополнилась заказанной еще Адрианом архиерейской златокованной шапкой с жемчугом и запалами. Видимо, там же хранилась книга свт. Иоанна Златоуста «Беседы на Евангелиста Иоанна» (М., 1686) с владельческими надписями: «Сия книга Маркелла митрополита Псковского келейная» и «Сия книга Преосвященого Маркелла, митрополита Казанского и Свияжского келейная» (ОРиРК НБ Казанского ун-та. Ед. хр. В–174196).

М. был погребен в приделе во имя святых Бориса и Глеба казанского Благовещенского собора Казанского кремля. В XIX в. его останки были перенесены под главный алтарь кафедрального храма.

Ист.: ПСЗ. 1830. Т. 3. № 1381. С. 71, 74; Дворцовые разряды. СПб., 1855. Т. 4. Стб. 577; ДАИ. Т. 10. № 15. С. 39; № 66. С. 226–227; *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. № 303. С. 478–479; Список с епистолии инока Силивестра Медведева // *Симеон Полоцкий.* Вертоград многоцветный / Подгот. текста и коммент.: А. Хипписли, Л. И. Сазонова. Кёльн, 2000. Т. 3. С. 629–630; *Гордон П.* Дневник 1690–1695 гг. / Пер. с англ., ст. и примеч.: Д. Г. Федосов. М., 2014. С. 20, 21, 23, 25.

Лит.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Псково-Печерского 1-кл. мон-ря. Дерпт, 1821. С. 18, 53; *Чистович И. А.* История правосл. Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к С.-Петербургской епархии. СПб., 1856. С. 146–147; *Платон (Любарский), архиеп.* Сб. древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств. Каз., 1868. С. 80–81; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 287, 384, 656, 907; *Брикнер А. Г.* Мат-лы для источниковедения истории Петра Великого: (1682–1698 гг.) // ЖМНП. 1879. Ч. 204. № 8. Отд. 2. С. 301–302; *Леонид (Кавелин), архим.* Казанский митр. Маркелл (1698) // РА. 1889. Кн. 2. Вып. 6. С. 304; *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 гг.). СПб., 1891. С. 167–168, 170, 270; *Покровский И. М.* Казанский архиерейский дом. Каз., 1906. С. 215–216, 257, 345; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову. Псков, 1913². С. 48, 86, 107, 108; *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорус. церк. жизнь. Каз., 1914. Ч. 1. С. 255–256, 433–434; Артаксерксово действо: Первая пьеса рус. театра XVII в. / Подгот. текста, ст. и коммент.: И. М. Кудрявцев. М.; Л., 1957. С. 96–97; *Кудрявцев И. М.* «Издательская» деятельность Посольского приказа: (К истории русской рукописной книги во 2-й пол. XVII в.) // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1963. Сб. 8. С. 179–244; *Белоброва О. А.* Маркелл // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 335–336 [Библиогр.]; *Богданов А. П.* Рус. патриархи: (1589–1700). М., 1999. Т. 2. С. 321–324; *он же.* Московская публицистика посл. четв. XVII в. М., 2001. С. 372, 375, 407; Маркелл // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. С. 745–746 [Библиогр.]; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские: (1555–2007 гг.). Каз., 2007. С. 98–102.

И. А. Устинова

МАРКЕ́ЛЛ, еп. Анкирский [греч. Μαρκέλλος ὁ Ἀγκύρας] († 374/5), богослов, участник арианских споров.

Источники. Важнейшими источниками сведений о жизни и богословском учении М. являются направленные против него полемические сочинения *Евсевия,* еп. Кесарийского, «Против Маркелла» и «Церковное богословие», труд свт. *Епифания Кипрского* «Панарион», историко-полемические сочинения свт. *Афанасия I Великого* «Защитительное слово против ариан», «Защитительное слово о бегстве своем», «Послание о Соборах в Аримине Италийском и Селевкии Исаврийской» и «История ариан», историко-полемический трактат свт. *Илария* Пиктавийского, известный под названиями «Исторические фрагменты» и «Книга против Валента и Урсакия». Одна из глав посвящена М. в сочинении блж. *Иеронима Стридонского* «О знаменитых мужах». Нек-рые сведения о М. содержатся в трудах визант. церковных историков V в. *Сократа Схоластика, Созомена* и *Феодорита,* еп. Кирского.

Жизнь. Первое свидетельство о церковной деятельности М. относится к 314 г. Вероятно, он председательствовал на *Анкирском Соборе,* созванном с целью разрешения проблем, возникших после Великого гонения на христиан (*Parvis.* 2006. P. 11–30; согласно иной т. зр., основанной на указаниях нек-рых манускриптов, на этом Соборе председательствовал еп. Виталий Антиохийский (*Hefele, Leclerq.* Hist. des Conciles. T. 1/1. P. 300–301). Во всяком случае в этот период М. уже возглавлял Анкирскую кафедру. В 325 г. он принял участие во *Вселенском I Соборе* в Никее и решительно поддержал осуждение учения *Ария* (*Epiph.* Adv. haer. 72. 2; *Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 23, 32). В нач. 30-х гг. IV в. М. вновь оказался вовлечен в богословскую полемику: он написал трактат, направленный против субординационистского учения о Пресв. Троице *Астерия Софиста.* В этом сочинении М. также подверг критике богословие *Оригена* и ряда влиятельных восточных епископов, включая *Евсевия* Никомидийского, Евсевия Кесарийского, Павлина Тирского и Наркисса Неронианского (*Euseb.* Contr. Marcel. I 4). М. был обвинен в приверженности *монархианству* Евсевием Кесарийским, написавшим для опровержения его богословской позиции 2 полемических трактата. Полемическое сочинение против учения М. было также составлено преемником Евсевия на Кесарийской кафедре Акакием (*Epiph.* Adv. haer. 72. 6–10). В 335 г. на Соборах в Тире и Иерусалиме М. отказался поддержать евсевиан (партию последователей Евсевия Никомидийского), попытавшихся лишить кафедры свт. Афанасия Великого. В свою очередь богословские взгляды М. были подвергнуты участниками Соборов жесткой критике. В 336 г. М. был осужден и низложен евсевианами на *Константинопольском Соборе* в присутствии имп. св. равноап. *Константина* Великого (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. III 3; *Euseb.* Contr. Marcel. II 4; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 36; *Sozom.* Hist. eccl. II 33). В 337 г. М. скорее всего вернулся на короткое время на свою кафедру, но, как предполагают некоторые исследователи, в 338 или 339 г., после восшествия на престол имп. *Констанция II,* на небольшом Соборе в К-поле состоялось повторное рассмотрение дела М. и он вновь был осужден (*Hanson.* 1988. P. 218).

М. смог покинуть вост. области и добраться до Италии, куда в это время прибыл и повторно низложенный евсевианами свт. Афанасий Великий. Оба епископа обратились с жалобой на действия евсевиан к Римскому еп. *Юлию I* (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 20; *Epiph.* Adv. haer. 72. 2). Для рассмотрения дела свт. Афанасия Великого и М. еп. Юлий созвал в кон. 340 или нач. 341 г. *Римский Собор*, в к-ром приняли участие ок. 50 италийских епископов (*Pietri.* 1976. P. 201). Евсевиане от участия в Соборе отказались и организовали *Антиохийский Собор* (341). Римский Собор оправдал свт. Афанасия и М., Антиохийский Собор подтвердил их осуждение (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 20–35; *Idem.* De synod. 24). Для того чтобы оправдаться перед еп. Юлием от возводимых на него обвинений в ереси, М. составил богословское послание (*Epiph.* Adv. haer. 72. 2–3), в к-рое, как считают нек-рые исследователи (*Kelly.* 1981. P. 102–104; *Skarsaune.* 2009; *Thompson.* 2015. P. 9–10), включил традиц. рим. вероучительную формулу, реконструируемую на основе сочинения *Руфина Аквилейского* «Толкование на апостольский Символ» (PL. 21. Col. 335–386). Др. исследователи рассматривают данное исповедание как творение М. (*Kinzig, Vinzent.* 1999. P. 550–559). В 343 г. императоры Констанций II и *Констант I* созвали для разрешения вызванного делом свт. Афанасия и М. церковного разделения большой *Сардикийский Собор*, на к-рый были призваны как восточные, так и зап. епископы. Поскольку зап. делегация включила в свой состав осужденных на Востоке свт. Афанасия и М., вост. делегация отказалась от участия в совместных заседаниях и провела сепаратный Собор. В результате зап. епископы подтвердили справедливость решений по делу свт. Афанасия и М., принятых еп. Юлием, и осудили «арианскую и евсевианскую ересь» (*Athanas. Alex.* Apol. contr. ar. 47; *Hilar. Pict.* Fragm. hist. II 6, 11; *Theodoret.* Hist. eccl. II 8). Вост. епископы вновь осудили свт. Афанасия и М., а также зап. епископов, вступивших с ними в общение (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. III 1–29). В 344 или 345 г. М., вероятно, вновь занял анкирскую кафедру (его возвращение и изгнание еп. *Василия* Анкирского вызвало волнения среди жителей Анкиры — *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 23; *Sozom.* Hist. eccl. III. 24; см. также: *Hanson.* 1988. P. 219–220). В то же самое время Антиохийский Собор составил т. н. 5-ю антиохийскую формулу, в которой вновь осудил учение М. и его ученика Фотина, еп. Сирмийского (*Athanas. Alex.* De synod. 26; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 19). После гибели имп. Константа (350) имп. Констанций II в очередной раз отправил М. в изгнание (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 26; *Sozom.* Hist. eccl. IV 2). О церковной деятельности М. во 2-й пол. IV в. достоверно ничего не известно, однако на Востоке в этот период существовала группа его сторонников (маркеллиан), включавшая ряд анкирских клириков (*Epiph.* Adv. haer. 72. 10–12; см. также: *Hanson.* 1988. P. 222). М. дожил до очень преклонного возраста (*Epiph.* Adv. haer. 72. 1).

Сочинения. Определенно можно говорить о принадлежности М. только 2 сочинений: сохранившегося лишь во фрагментах трактата «Против Астерия», цитируемого в полемических трудах Евсевия Кесарийского «Против Маркелла» и «Церковное богословие», а также послания М. Римскому еп. Юлию, к-рое включил в свой трактат «Панарион» свт. Епифаний Кипрский. В научной лит-ре утвердилось мнение о принадлежности М. трактата «О святой Церкви» (De sancta Ecclesia), автором к-рого считался первоначально сщмч. *Анфим*, еп. Никомидийский (*Richard.* 1949; *Simonetti.* 1973; *Hanson.* 1988. P. 223; *Logan.* 2000). Некоторые исследователи приписывают М. авторство целого ряда богословских сочинений, ранее рассматривавшихся как труды свт. Афанасия Великого: «Изложение веры» (Expositio fidei // PG. 25. Col. 199–208), «Послание Либерию» (Epistula ad Liberium // Ibid. 28. Col. 1443–1446), «Слово пространное о вере» (Sermo maior de fide // Ibid. 26. Col. 1263–1294), «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» (De incarnatione Verbi Dei et contra Arianos // Ibid. Col. 983–1028) (*Scheidweiler.* 1954; *Tetz.* 1964, 1968, 1972; в целом историю вопроса см. в работе: *Lienhard.* 1982. P. 496–501). Впрочем, данная атрибуция вызывает сомнения у др. ученых. Так, М. Симонетти оспаривает принадлежность М. «Слова пространного о вере» и трактата «О явлении во плоти Бога Слова...» (*Simonetti.* 1973). Р. П. К. Хансон, датируя трактат «О явлении во плоти Бога Слова...» 369 или 370 г., приписывает его авторство сторонникам М., но не ему самому (*Hanson.* 1988. P. 222–223). Ряд ученых атрибуируют М. также соч. «Увещание к эллинам» (Cohortatio ad Graecos), приписываемое мч. Иустину Философу (см. в ст. *Иустин Философ*).

Богословие. Как и у многих других богословов того времени, в учении М. центральное место занимает тема единого Бога. Он отстаивал строгое единобожие, не впадая при этом в тринитарный субординационизм, свойственный учению Оригена, Ария и евсевианских богословов (Астерия, Евсевия Кесарийского, Акакия Кесарийского). Бог, по учению М., является совершенной Монадой, в которой пребывают божественное Слово и Св. Дух, обладающие единой с Богом Отцом Ипостасью (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 69; *Epiph.* Adv. haer. 72. 2). Слово — также вечная Сила Божия (*Epiph.* Adv. haer. 72. 2–3), проявляющая Себя в божественной энергии (ἐνέργεια δραστική) (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 60, 121). Воплощение Слова Божия совершается в энергийном порядке и не разрушает божественного единства (Ibid. 71, 116; см. также: *Grillmeier.* 1975. P. 282–283).

Оппоненты М. обвиняли его в том, что он учит, будто божественное Слово стало Христом и Сыном Божиим только в момент Воплощения (*Athanas. Alex.* De synod. 26). М. действительно соотносил имена Иисус и Христос с воплотившимся Словом (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 42). Употребление имени Сын в трактате «Против Астерия» отличается некоторой неопределенностью. М., хотя и признавал тождество Сына и Слова (Ibid. 20), в то же время соотносил имя Сын в первую очередь с человечеством Христа (Ibid. 36). На этом основании В. В. *Болотов* утверждал: «Маркелл сделал ту ошибку, что признал никейское положение «Сын совечен Отцу» безнадежным и решил уступить этот пункт арианствующим» (*Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 124). Согласно М., Сам Христос называл Себя не Сыном Божиим, а Сыном человеческим, дабы указать на то, что через божественное Слово все люди способны стать сынами Божиими (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 41). В послании Римскому еп. Юлию М. однозначно отождествил Сына Божия с божественным Словом (*Epiph.* Adv. haer. 72. 2–3). Если евсевиане

рассматривали Бога Сына как совершенный образ Бога Отца, то М. считал возможным употреблять понятие «образ» (εἰκών) по отношению к Сыну Божию только по Его человечеству. Понятие «образ» предполагает, по мнению М., физическую видимость. В силу этого «образом» может быть лишь что-то материальное, тогда как божественное Слово невидимо (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 92–95; см. также: *Grillmeier.* 1975. P. 283–284). В таком же ключе М. истолковал и используемый его оппонентами фрагмент Книги Притчей Соломоновых: «Господь создал Меня началом путей Своих для дел Своих» (Притч 8. 22, по LXX). Согласно М., данная фраза указывает на тварность не божественного Слова, а человеческой плоти Христа (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 9). М. также подверг критике употребленное Астерием по отношению к Богу Отцу и Богу Сыну выражение «Царь родил Царя». Христос, по его мнению, является не вторым Царем всего творения, но «Царем в Церкви» (Ibid. 111, см. также: *Parvis.* 2006. P. 35). Царство Христа, как утверждает М. в трактате «Против Астерия», основываясь на свидетельстве ап. Павла (1 Кор 15. 24–28), должно иметь конец, когда завершится дело человеческого спасения, ради к-рого Слово Божие и воплотилось (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 117). В то же время Само Слово по Своему божеству всегда царствует вместе с Богом Отцом (*Epiph.* Adv. haer. 72. 2). М. оставляет открытым вопрос о конечной судьбе плоти Христа. С одной стороны, после завершения спасительной миссии Слова необходимость в ее существовании исчезает. С др. стороны, плоть приобретает бессмертие через единение со Словом (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 116–117, 121).

Отношение современников. М. был одной из самых спорных фигур среди защитников никейской веры (*Lienhard.* 1999). Негативное восприятие богословия М. на Востоке определялось не столько принципиальным несогласием с его богословскими убеждениями, сколько стремлением М. к постановке сложных и даже провокационных вопросов и смелым использованием таких понятий, как «Сын», «ипостась», «образ», «царство», в нетипичных для вост. богословия того времени значениях. Конфликт М. с евсевианами может быть интерпретирован также как результат столкновения господствующего на Востоке оригенизма с малоазийской богословской традицией, последним значительным представителем к-рой, по мнению Симонетти, был М. (*Simonetti.* 1975. P. 66). Исследователи указывают на сходство ряда идей М. с богословием сщмч. *Иринея* Лионского, также получившего духовное воспитание в М. Азии (*Parvis.* 2006. P. 31–34).

Вероятно, М. понял опасность своих богословских опытов и в письме еп. Юлию сформулировал свою позицию в приемлемой для большинства сторонников никейской веры форме. Свт. Афанасий Великий в церковно-полемических сочинениях рассматривал М. как исповедника, а выдвинутые евсевианами против него обвинения как клевету (*Athanas. Alex.* Hist. arian. 6; *Idem.* Apol. de fuga. 3). В то же время есть свидетельство, что в кон. 40-х гг. IV в. свт. Афанасий прекратил общение с М. (*Hilar. Pict.* Fragm. hist. II 22–23). Свт. Епифаний Кипрский сообщает, что прямо задал свт. Афанасию вопрос о его отношении к М. Свт. Афанасий в ответ улыбнулся и дал понять, что М. «не далеко ушел в заблуждении», но смог оправдаться (*Epiph.* Adv. haer. 72. 4). Свт. *Василий Великий* сближал учение М. с савеллианством (см. ст. *Савеллий*) и настаивал на его всеобщем осуждении наряду с арианством (*Basil. Magn.* Ep. 69, 125, 207, 263; см. также: *Lienhard.* 1989. P. 157–167). Неприятие богословского наследия М. со стороны свт. Василия Великого было вызвано, возможно, в первую очередь критикой М. триипостасной доктрины, к-рую отцам-каппадокийцам удалось совместить с учением о единосущии и, т. о., найти богословское разрешение тринитарным спорам. В 381 г. *Вселенским II Собором* в К-поле маркеллианство было осуждено в числе проч. ересей (прав. 1). Вполне возможно, что слова «Его же Царствию не будет конца» были вставлены в *Никео-Константинопольский Символ веры* именно с целью отвержения учения М. (*Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 128). Римская Церковь в период правления свт. *Дамаса I* также осудила приписываемые М. еретические тезисы, в то же время не упоминая его имени (*Reutter.* 2009. S. 389, 391).

Соч.: CPG, N 2800–2806; *Eusebius* Werke. Lpz., 1906. Bd. 4: Gegen Marcell. Über die Kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells / Hrsg. E. Klostermann; *Markell von Ankyra.* Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom / Hrsg. M. Vinzent. Leiden, 1997.

Лит.: *Zahn T.* Marcellus von Ancyra: Ein Beitrag z. Geschichte d. Theologie. Gotha, 1867; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914; *Gericke W.* Marcell von Ancyra: Der Logos-Christologie und Biblizist: Sein Verhältnis z. antiochenischen Theologie und z. NT. Halle, 1940; *Richard M.* Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre // MSR. 1949. Vol. 6. P. 5–28; *Scheidweiler F.* Wer ist der Verfasser des sog. Sermo Maior De Fide? // BZ. 1954. Bd. 47. N 2. S. 333–357; *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ankyra I–III // ZKG. 1964. Bd. 75. S. 217–270; 1968. Bd. 79. S. 3–42; 1972. Bd. 83. S. 145–194; *idem.* Markellianer und Athanasios von Alexandrien: Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium d. Diakons Eugenios v. Ankyra // ZNW. 1973. Bd. 64. N 1/2. S. 75–121; *idem.* Zum altromischen Bekenntnis: Ein Beitrag d. Marcellus v. Ancyra // Ibid. 1984. Bd. 75. N 1/2. S. 107–121; *idem.* Athanasiana: Zu Leben und Lehre d. Athanasius. B.; N. Y., 1995; *Simonetti M.* Studi sull'arianesimo. R., 1965; *idem.* Su alcune opere attribuite di recente a Marcello di Ancira // RSLR. 1973. Vol. 9. P. 313–329; *idem.* La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975; *Barnard L. W.* Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica // RTAM. 1971. Vol. 38. P. 69–79; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1975². Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451); *Piétri Ch.* Roma Christiana: Rech. sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. 2 vol.; *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. Harlow, 1981³; *Lienhard J. T.* Marcellus of Ancyra in Modern Research // ThSt. 1982. Vol. 43. N 3. P. 486–503; *idem.* Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and «Sabellius» // Church History. Chicago etc., 1989. Vol. 58. N 2. P. 157–167; *idem.* Did Athanasius Reject Marcellus? // Arianism After Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts / Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinb., 1993. P. 65–80; *idem.* Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth' Century Theology. Wash., 1999; *Lohr W. A.* Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien: Studien z. Synodalgeschichte d. 4. Jh. Bonn, 1986; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Edinb., 1988; *Hall S. G.* The Creed of Sardica // StPatr. 1989. Vol. 19. P. 173–184; *Feige G.* Die Lehre Markells der von Ankyra in Darstellung seiner Gegner. Lpz., 1991; *Logan A. H. B.* Marcellus of Ancyra and the Councils of 325: Antioch, Ancyra, and Nicaea // JThSt. N. S. 1992. Vol. 43. N 2. P. 428–446; *idem.* Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthimus), «On the Holy Church»: Text, Transl. and Comment. // Ibid. 2000. Vol. 51. N 1. P. 81–112; *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra. B., 1994; *Kinzig W., Vinzent M.* Recent Research on the Origin of the Creed // JThSt. N. S. 1999. Vol. 50. N 2. P. 535–559; *Parvis S.* Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325–345. Oxf.; N. Y., 2006; *Reutter U.* Damasus, Bischof von Rom (366–384): Leben und Werk. Tüb., 2009; *Skarsaune O.* The Most Recent Debate on the Origin of the Apostles' Creed // Tidsskrift for teologi og Kirke. Oslo, 2009. Bd. 80. S. 294–307; *Heil U.* Markell von Ancyra und das Romanum // Von Arius zum Athanasianum: Stud. z. Edition d. «Athanasius Werke» / Hrsg. A. von Stockhausen, H. C. Brennecke. B.; N. Y., 2010. S. 85–103; *Toom T.* Marcellus of Ancyra and Priscillian

of Avila: Their Theologies and Creeds // VChr. 2014. Vol. 68. P. 60–81; *Thompson G.* The Correspondence of Pope Julius I. Wash., 2015.

Г. Е. Захаров

МАРКЕ́ЛЛ (Безбородый?), игум., агиограф, гимнограф и распевщик (?), принадлежавший к писательскому кругу митр. Московского и всея Руси *Макария* (1542–1563). Источники сохранили о нем скупые сведения. В Житии прп. Саввы Сторожевского, написанном до 1552 г. по благословению митр. Макария, М. называет себя иноком. В февр. 1555 г. в Никоновской летописи М. упоминается как игумен Варлаамиева Хутынского мон-ря в составе группы новгородского духовенства, участвовавшего в поставлении архиеп. Казанского и Свияжского *Гурия (Руготина)* (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 250). Имя игумена неоднократно названо в летописях ошибочно, вероятно потому, что в Новгороде М. был чужаком. В Новгородской II летописи сказано о прибытии 22 апр. 1555 г. из Москвы в Новгород архиеп. *Пимена (Чёрного)*, «да и Спасскои игумен Мартиреи с ними же приехал Хутынской Пахнутиева монастыря» (Там же. Т. 30. С. 182). Какова была связь М. с Пафнутиевым Боровским монастырем, неизвестно, но его появление в Новгороде могло быть инициировано бывшим насельником этого мон-ря митр. Макарием. Игуменом Хутынского мон-ря М. пробыл примерно с 1552 до 1556 г., когда в Новгородской III летописи упоминается уже другой хутынский игумен (Там же. Т. 3. Вып. 4. С. 253). В статье под 1558 г. Новгородской II летописи рассказывается о том, что М., «оставя игуменство, жилъ в Онътонове монастыре 6 месяць при игумене Варламе при Антоновском при царици. Да сотвори Маркел житие Никите епископу Новгородцкому и канунъ да поехал Марко из Новагорода к Москве» (Там же. Т. 30. С. 183). Когда точно и почему М. оставил игуменство и где находился до Антониева мон-ря, неизвестно. Сообщение Новгородской II летописи скорее всего надо понимать следующим образом: оставив игуменство, М. оказался в Антониевом монастыре, где за 6 месяцев до окт. 1558 г. создал Житие и канон свт. Никите Новгородскому, а 28 окт. 1558 г. отправился в Москву. С этого момента летописные источники о нем молчат. Прозвище Безбородый, прочно вошедшее в историографию, М. приписывает автор памятника XVII в. «Предисловие, откуду и от коего времени начася быти в нашей рустей земли осмогласное пение». Среди прочих распевщиков он упоминает о М.: «А Псалтырь роспета в Великом Новеграде. Некто бысть инок именем Маркел, прослутием Безбородой. Да он же сложил канон Никите архиепископу Новгородскому, вельми изящен» (РНБ. ОСРК. Q. I. 1101. Л. 202). Существует мнение об ошибочности отождествления гимнографа М. с распевщиком Псалтири (*Старикова.* 2014).

Из агиографических произведений М. относительно надежно атрибутируют Житие прп. Саввы Сторожевского и Похвальное слово свт. Никите, еп. Новгородскому. Житие прп. Саввы составлено М. по благословению митр. Макария, «умолену ему бывшу отцы обители оноя», как сообщает сам автор. Тот факт, что практически сразу после создания Житие вошло в Успенский и Царский списки ВМЧ, позволяет предположить, что оно создавалось специально для этого сборника. Заказывая текст для 1-го рус. агиографического свода, митрополит должен был знать М. как образованного книжника, однако данных о более ранних произведениях этого автора нет. Житие прп. Саввы составлено между 1543 и 1552 гг. (нижняя граница обусловлена началом правления последнего упоминаемого в Житии сторожевского игумена, верхняя — годом вложения ВМЧ в Успенский собор Кремля). Включение Жития в ВМЧ объясняет стабильность его текста. Оно известно в единственной редакции; текстологические данные позволяют выделить только 2 варианта текста — «четьи-минейный» и «монастырский», восходящий к скриптория Саввина Сторожевского мон-ря (*Смирнова.* 2008). В Житии прп. Саввы М. пользуется традиц. приемами организации агиографического текста как в композиции, так и в поэтике. Оно состоит из житийной части и описания чудес. Житийные сведения скупы и в основном касаются монашеской жизни преподобного и устроения им Сторожевской обители. Причину этого М. объясняет так: «Мы же о рожении и о въспитании его не обретохом, токмо о пребывании его во мнишестве изыскавше, въкратце написахомъ» (ВМЧ. Дек. Дни 1–5. Стб. 68). Нек-рые сведения Жития (напр., о времени игуменства прп. Саввы в Троице-Сергиевом мон-ре) противоречат др. историческим источникам (*Голейзовский Н. К.* О времени кончины и местной канонизации прп. Саввы Сторожевского // *Он же.* Исследования. М., 2005. Т. 1. Ч. 1. С. 165–176). Чудеса прп. Саввы в Житии представляют собой переработанные монастырские записи и охватывают период с 30-х гг. XV в. по 40-е гг. XVI в. В целом Житие прп. Саввы Сторожевского вполне традиционно для своего времени и не имеет выдающихся лит. достоинств.

Похвальное слово свт. Никите Новгородскому (нач.: «В память вечную будет праведник, понеже убо праведных память воспоминается въ всяко время») атрибутируется М. на основании записи в Новгородской II летописи под 1558 г., где произведение названо Житием. Скорее всего М. создал слово одновременно с каноном свт. Никите в рамках подготовки его офиц. канонизации. Являясь первым самостоятельным текстом о святом, произведение М. распространено в рукописях под заглавием «Слово похвальное». С т. зр. жанра произведение М. соответствует надписанию: это слово, прославляющее святителя в общих выражениях, характерных для агиографического стиля «плетение словес». Хотя единственным сообщающим о жизни свт. Никиты источником, к-рым располагал М., был *Киево-Печерский патерик*, автор стремился найти и др. сведения: «Рожденна же его места и родителема именованна обрести не возмогохом, токмо сведетельство приемше от инех отець Печеръскаго монастыря иже в Киеве» (РНБ. Погод. № 830. Л. 274 об.– 275). При этом в 25-м слове патерика содержится рассказ о Никите — юном затворнике, впавшем в прелесть из-за непослушания игумену и чудом спасшемся по молитвам печерских подвижников. Об исправлении инока в патерике говорится достаточно кратко. В Похвальном слове М. вынужден был завуалировать сюжет с искушением Никиты и прославлять святого только в общих выражениях: «И по некоем времени въ мале хизине себе затворишя и велияром запят бысть. Но сего козни, яко волны морьския, камени приразившеся и сами в [пены] разыдошася. Сеи же блаженныи, яко крепкии адамант, помощию Вышняго

сего победи и козни разори, и до конца без вести сего съгвори» (Там же. Л. 275). Несмотря на скудный житийный материал, труд М., видимо, получил одобрение, что способствовало принятию окончательного решения о всероссийской канонизации святого.

М. оставил заметный след в истории слав. гимнографии. Объем гимнографического наследия М. до конца не выяснен. Бесспорно атрибутируются ему только каноны, содержащие акростишную подпись автора,— 2 канона свт. Никите Новгородскому, канон прп. Никите Переяславскому и канон св. Иоасафу, царевичу Индийскому.

Акростишную подпись М. впервые прочитал Ф. Г. *Спасский* при работе с печатными Минеями (*Спасский.* 1948. С. 155–169; *Он же.* 1951. С. 43–49, 201–206). Именно ему принадлежит атрибуция 4 канонов, он же первым дал высокую оценку гимнографическому творчеству М. Современные исследователи более детально описывают творческий метод М., сделаны текстологические попытки расширить круг атрибутируемых ему гимнографических произведений (*Гадалова.* 2002; *Она же.* 2005; *Рамазанова.* 2000; *Она же.* 2004; *Смирнова.* Творчество гимнографа. 2005; *Она же.* Службы Макарию Калязинскому. 2005; *Она же.* 2007; *Она же.* «Повесть о Варлааме и Иоасафе». 2008; *Она же.* Список Жития Саввы Сторожевского. 2008).

В службе свт. Никите Новгородскому оба канона — азбучные, и в обоих акростих завершается подписью, составленной из согласных букв имени автора. В 1-м каноне (глас 3, нач.: «Агнче Непорочный, Божий Слове») акростих читается в прямом порядке: МРКЛ, а во 2-м (глас 7, нач.: «Щедроты Твоя призываем, Господи») — в обратном: ЛКРМ. Атрибуция М. 1-го канона опирается не только на его подпись в акростихе, но и на свидетельство Новгородской II летописи. Вероятно, гимнограф сначала составил только молебный канон с прямым акростихом и с ним поехал в Москву для подготовки торжественного прославления святителя, а затем уже дописал службу с каноном, прославляющим мощи святого. Несмотря на разные мнения о том, была ли служба свт. Никите создана единовременно, исследователи не сомневаются, что весь текст принадлежит перу М.; значительные заимствования из др. гимнографических последований не обнаружены (*Рамазанова.* 2000; *Смирнова.* Творчество гимнографа. 2005). Замысловатая «воспятословесная» подпись 2-го канона не всегда разгадывалась древнерус. переписчиками, поэтому в целом ряде списков надписание указывает на «другого творца». В рукописной традиции состав службы довольно стабилен, она прочно закрепилась в рукописных и печатных Минеях и Трефологиях под 30 или 31 янв.; азбучные каноны свт. Никите Новгородскому часто встречаются и в Канонниках. Впервые служба опубликована в составе январской Минеи 1622 г.

Подпись М. читается во 2-м каноне одной из редакций службы прп. Никите Переяславскому (*Спасский.* 1948. С. 158–160). Канон 8-го гласа «Пение прими от устен недостойных, Человеколюбче...» предваряется надписанием: «Канон, имеяй краегранесие: Пение приношу молебно предивному отцу Никите». Акростих оформлен оригинально: из него выпущены гласные, подобно затитлованным надписям на иконах и плащаницах. В 9-й песни канона складывается акростих «МРКЛ», повторяющий подпись М. в канонах свт. Никите Новгородскому. Благодаря подписи принадлежность этого канона М. не вызывает сомнений. Этот канон прп. Никите Переяславскому известен только по 3 спискам XVII в., в к-рых он входит в состав бденной редакции службы прп. Никите. Ее появление скорее всего связано с особым почитанием преподобного царем Иоанном Грозным, его паломничествами в Переславский мон-рь в 50-х гг. XVI в. и торжественным прославлением святого в 1564 г. В основе бденной службы лежит шестеричная редакция, широко представленная в рукописях с XV в., также использованы стихиры более поздней славословной редакции. О знакомстве М. с др. вариантами службы свидетельствует и фраза из седальна по полиелее: «Новое похваление принесем тебе, преподобне...» М. атрибутируются сопровождающие канон 8-го гласа песнопения: стихиры на стиховне малой вечерни, «ины» стихиры на «Господи, воззвах» 4-го гласа, стихиры на литии и стихиры на стиховне великой вечерни, седальны с богородичнами по 1-м и 2-м стихологиям, седален с богородичном по полиелее, стихира по 50-м псалме и стихиры на хвалитех на утрене. В состав этой редакции также входит тропарь 4-го гласа «Христову мученику тезоименит был еси...»; его текст и распев Н. В. Рамазанова атрибутировала Иоанну Грозному (*Рамазанова.* 2004. С. 168–191). Основная часть этих песнопений следует сюжетной канве Жития святого. В песнопениях бденной редакции упоминается о покаянии Никиты и его уходе из дома, о его приходе в мон-рь, монашеских подвигах, веригах, столпничестве и чудотворениях, о чуде избавления святого от змея в келии и об исцелении кн. Михаила Черниговского, об убийстве святого и о чудесном обретении его вериг в Волге. Помимо общности сюжета бóльшая часть песнопений бденной редакции близка к Житию и текстуально (*Смирнова.* Творчество гимнографа. 2005. С. 6–7.). Почти все они оригинальны, лишь для стихир на литии частично были переработаны стихиры прп. Сергию Радонежскому, в к-рые добавлены некоторые житийные подробности. Последовательность переложения сюжета Жития в перечисленных песнопениях и каноне составляет единое целое, что позволяет атрибутировать бденную редакцию службы М. Гимнографическое изложение жизни святого в бденной службе заканчивают стихиры на хвалитех, текстуально близкие к Похвале прп. Никите Переяславскому, завершающей Житие в ряде списков. В целом сюжетная композиция бденной службы отличается внутренним единством, а песнопения, ее составляющие,— нарративностью, нехарактерной для древнерус. гимнографии. Бденная служба М. не получила широкого распространения в рукописях, она прочно закрепилась в печатных Минеях (впервые опубл. в майской Минее 1626 г. (Л. 360)).

Атрибуция М. канона св. Иоасафу, царевичу Индийскому (глас 8, нач.: «Царевы глаголы слышав, Нахор»), также основана на акростихе с подписью автора: «Царю Иоасафу пение молебно приношу в песнех убогий Маркелл». Служба преподобным Варлааму и Иоасафу Индийским никогда не входила в состав рус. рукописных Миней, однако в XVII в. она трижды издавалась именно в составе служебных Миней (1645, 1666, 1690), и в этих изданиях исследователи обратили на нее

внимание. Несмотря на то что в надписании указываются оба святых, в службе прославляется прежде всего царевич Иоасаф, что свидетельствует о неизвестном заказчике с этим именем (*Спасский.* 1951. С. 43–44). Первым славянсккое происхождение службы преподобным Варлааму и Иоасафу предположил архиеп. *Сергий (Спасский)* (Месяцеслов. Т. 3. С. 475–477). Ф. Г. Спасский прочитал акростих и подпись М. в каноне печатной Минеи. Он атрибутировал М. всю службу на основании стилистического и сюжетного единства последования, а также отметил ее близкое текстуальное сходство с Повестью о Варлааме и Иоасафе. Служба преподобным Варлааму и Иоасафу не входила в основной корпус употреблявшихся в древнерус. Церкви служб, тем не менее известно 6 ее списков XVII–XVIII вв., 2 из которых безусловно отражают допечатную рукописную традицию (*Смирнова.* Творчество гимнографа. 2005. С. 8–9). Состав песнопений, сопутствующих канону М., в известных источниках имеет 5 редакций, поэтому вопрос атрибуции внеканонных песнопений решается неоднозначно. При написании службы М. переработал сюжет Повести о Варлааме и Иоасафе как историю исповеднического подвига индийского царевича, оставив при этом за рамками последования значительные по объему и композиционной роли вступительную и заключительную части. Излагая сюжет в таком виде, М. все же придерживался текста Повести, что позволило установить прямой источник службы — афанасиевский извод Повести о Варлааме и Иоасафе. Наиболее близко текст повести передают 2 редакции службы — полиелейная (Минея. Ноябрь. 1690) и шестеричная (РНБ. Погод. № 577 и РНБ. Соф. № 422). Текстологические данные и общие принципы обработки повествовательного текста позволяют допустить, что обе эти редакции принадлежат перу М. По-видимому, сначала он составил торжественную полиелейную редакцию, полнее передающую сюжет повести, а затем — шестеричную, более пригодную для повсеместного служения на Руси. Этой же причиной можно объяснить появление других непраздничных редакций службы преподобным Варлааму и Иоасафу Индийским, созданных, по всей видимости, др. книжниками. Дробный характер богослужебного последования несомненно требовал от М. умения изложить кратко и поэтично большие отрывки прозаического текста. Следуя за сюжетом, он заимствовал из источника слова, выражения и даже целые фразы и фрагменты, напр., как в комплексе из 4 стихир на стиховне, представляющем собой законченную сцену-диалог. Т. о., поэтичный и ритмичный язык службы, ее необычная для рус. служб драматургия, обилие прямой речи, столь высоко оцененные Ф. Г. Спасским, в большой мере обусловлены близостью текстов службы и Повести. В XVII в. служба царевичу Иоасафу издавалась в разных вариантах: 3 раза в составе служебных Миней (1645, 1666, 1690), в 1680 г.— в составе издания текстов, посвященных преподобным Варлааму и Иоасафу Индийским, осуществленного *Симеоном Полоцким* (см.: *Сидорова Л. П.* «Повесть о Варлааме и Иоасафе» в изд. Симеона Полоцкого // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 134–151. (Рус. старопечатная лит-ра, XVI — 1-я четв. XVIII в.)). В ноябрьской Минее 1690 г. представлен наиболее полный вариант службы.

Исследователи предположительно атрибутировали М. службы прп. Макарию Калязинскому и прп. Савве Сторожевскому.

Служба прп. Макарию Калязинскому содержит 2 канона. В каноне 8-го гласа «Отверзи ми, Христе, устне воспети подвиги угодника Твоего...» прославляется жизнь святого, в каноне 1-го гласа «Ума чистыми светлостьми Божественная зря...» говорится преимущественно о мощах преподобного и о чудесах от них. В большинстве списков и изданий службы нет указаний и др. признаков наличия акростихов в обоих канонах. Несмотря на это, Ф. Г. Спасский считал автором службы на память прп. Макария Калязинского книжника XVI в. Романа, подпись которого он предположил в сочетании начальных букв 9-й песни «РОМН» 1-го канона в печатной Минее. Однако в нескольких списках этой службы на месте этого сочетания обнаружена акростишная подпись Маркелла «МРКЛ» (*Гадалова.* 2002). Подпись в этих списках сопровождает надписание к 1-му канону: «Аще хощеши уведати имя списавшаго, то у девятыа песни изобрящеши начальными словесы перваго кануна у стихов». Одновременно в 9-й песни 2-го канона появляется буквосочетание «МАКЛ», отсутствующее в большинстве списков. И хотя надписания ко 2-му канону нет, это буквосочетание также следует признать подписью М., приняв во внимание бережное отношение редактора к первоисточнику. Большинство песнопений службы оригинальны, лишь нек-рые из них (славник на стиховне, седален по 2-й стихологии, стихира по 50-м псалме, богородичен после светильна и славник на хвалитех) заимствованы из общей службы преподобному. Ряд песнопений великой вечерни восходит к полному варианту проложного Жития Никиты Переяславского — тексту, содержащему искаженные данные о жизни подвижника, противоречащие др. источникам. Появление в канонах подписей-акростихов М. связано с редактированием службы: помимо подписей к последованию добавлены малая вечерня со стихирами, заимствованными из службы на обретение мощей, а также дополнительные кондак и икос; в 2 списках изменено посвящение службы со дня памяти 17 марта на день обретения мощей святого 26 мая. Г. С. Гадалова предположила, что М. подписал именно эти изменения. Однако малозначимость внесенных изменений, предельно бережное отношение М. к исходному тексту, а также текстуальная близость первоначального варианта службы к проложному Житию святого, напоминающая связь службы царевичу Иоасафу с Повестью о Варлааме и Иоасафе, позволяют предположить, что М. был не только редактором, но и автором первоначальной службы на память прп. Макария. В этом случае внесение подписей в каноны призвано было подчеркнуть наличие авторской редактуры.

Предположительная атрибуция М. службы прп. Савве Сторожевскому, бытующая в историографии, основана на том, что это последование появилось практически одновременно с Житием сторожевского подвижника, написанным М. Однако в источниках нет ни акростиха, ни к.-л. исторических свидетельств в пользу этой атрибуции. Ссылаясь на фактографическую бедность службы и ее вполне типичный стиль, Ф. Г. Спасский отвергал авторство М. Однако

полностью исключить вероятность такой атрибуции нельзя.

Ф. Г. Спасский на основе стилистического анализа текста 3 служб М. пришел к выводу, что для его гимнографии характерен экспрессивный стиль. Однако текстологические данные свидетельствуют о том, что характер произведений М. зависит от характера лит. источника, положенного в основу службы. Очевидно, сюжетную канву для своей гимнографии М. заимствовал из Житий. Для служб свт. Никите Новгородскому и прп. Савве Сторожевскому такая канва была не нужна, т. к. книжник сам был автором житийных текстов о них. В других случаях, перерабатывая Жития, он придерживался их настолько близко, что порой заимствовал из них целые отрывки. Особенно близко житийный текст передан в службе Иоасафу Индийскому, что обусловило необычный «драматургический» характер этого произведения. Такой метод работы гимнографа достаточно оригинален. Стиль песнопений М., не основанных на прозаических источниках, вполне обычен для XVI в. и соответствует традициям, распространенным на Руси благодаря творчеству *Пахомия Логофета*.

Вместе с тем в области акростиха М. был новатором. Пахомий Логофет, возродивший на Руси акростишную гимнографию, использовал не буквенные, а словесные акростихи, в которых краегранесие складывается по слогам, словам и словосочетаниям. Он не применял буквенной акростишной подписи в своих канонах, указывая только авторство в надписании. Отказавшись от словесного акростиха, М. искал новые акростишные формы: во-первых, по-видимому, он стал первым гимнографом, составившим слав. азбучный канон; во-вторых, он использовал обратный, «зеркальный», акростих, насколько известно, не применявшийся до него русскими гимнографами; в-третьих, скорее всего именно ему можно приписать заслугу возрождения традиции акростишной буквенной подписи, сохранившей для нас имена многих гимнографов XVI–XVII вв.; в-четвертых, в своих произведениях М. использовал «затитлованный» фразовый акростих (фраза в акростихе построена преимущественно на согласных), аналоги к-рого неизвестны в слав. гимнографии. Актуальность поисков М. новых форм акростиха подтверждается посланием прп. *Максима Грека* «к некоему другу, в немже сказание трех неких взысканий, нуждных всякому рачителю книжному», в к-ром афонский инок описывает виды акростихов в визант. гимнографии.

Наиболее ярким вкладом М. в историю слав. гимнографии несомненно стала основанная им традиция составления азбучных канонов (*Смирнова-Косицкая*. 2007). Ранее трудность применения слав. азбучного акростиха в канонах была связана с бóльшим количеством и нестабильным порядком букв в слав. азбуке по сравнению с греч. алфавитом и относительной жесткостью канонной конструкции: в греч. канонах алфавитный акростих составляли 24 небогородичных тропаря, по 3 в 8 песнях. М. заметил, что слав. азбука наиболее стабильна в своем начале и эта стабильная часть включает 28 букв от А до Щ. М. разместил 28 слав. букв в 7 песнях по 4 тропаря, включая богородичны, а в 9-й песни поставил подпись. Именно простота и изящество такой конструкции обусловили многократные заимствования. Традиция азбучных канонов развивалась до XVIII в. Известно 25 слав. азбучных канонов, большинство из к-рых русские, а самый поздний — болгарский. Все слав. азбучные каноны текстологически взаимосвязаны, однако они следуют образцам в разной степени, что объясняется сложностью формы. Тем не менее развитие традиции азбучных канонов шло по пути отхода и освобождения от образцов — канонов М., что достигалось прежде всего изменением акростиха: азбучные каноны XVII в. более разнообразны в акростихе и инципитах, чем каноны XVI в. Наиболее распространено было продолжение азбучного ряда в 9-й песни канона. Однако ни один из продолженных азбучных рядов не получил такого признания, как азбучный ряд М. Не всем авторам удавалось подписаться в соответствии с образцом, что создает определенные сложности при прочтении ряда подписей.

На основе произведений М. создавались также песнопения и службы, не имеющие акростихов (преподобным Кассиану Угличскому, Пахомию Нерехтскому, Савве Крыпецкому, Паисию Угличскому, «Ина» служба преподобным Варлааму и Иоасафу Индийским). Столь широкое использование рус. гимнографами песнопений М. свидетельствует о соответствии последних лит. вкусам эпохи. Причем произведения М. почти сразу становились образцами (напр., для служб прп. Савве Крыпецкому, свт. Серапиону Новгородскому, прав. Иакову Боровичскому). Наиболее последовательно гимнографические приемы М. осваивал соловецкий книжник инок *Сергий (Шелонин)*.

Творчество М. связано и с серб. литургической поэзией — службами святым Арсению и Савве Сербским, Собору Сербских просветителей (*Смирнова*. Творчество гимнографа. 2005. С. 23–24).

Благодаря развитию форм слав. акростиха гимнографическое творчество М. является заметной вехой в истории не только русской, но и всей славянской гимнографии XVI–XVIII вв.

Лит.: *Спасский Ф. Г.* Поэт XVI в., игум. хутынский Маркелл Безбородой // ПМ. 1948. Вып. 6. С. 155–169; *он же*. Рус. литург. творчество (по совр. Минеям). П., 1951. С. 43–49, 201–206; *Рамазанова Н. В.* Две редакции стихиры св. Никите, еп. Новгородскому // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность. СПб., 2000. Вып. 3: Редактор и текст. С. 148–163; *она же*. Житие и служба прп. Никите Столпнику Переяславскому и их создатели // *Она же*. Московское царство в церковнопевч. искусстве XVI–XVII вв. СПб., 2004. С. 168–190; *Гадалова Г. С.* Канонизация прп. Макария Колязинского: Службы и Жития святого // ДРВМ. 2002. № 3(9). С. 43–53; *она же*. Службы прп. Макарию Калязинскому: К вопросу о комплексном подходе в изуч. памятников. Публ. списков // Рус. агиография: Исслед., публ., полемика. СПб., 2005. С. 396–427; *Смирнова А. Е.* Творчество гимнографа XVI в. Маркелла Безбородого: АКД. СПб., 2005; *она же*. Службы Макарию Калязинскому: Рукописная традиция, проблемы источников, датировки и атрибуции // Рус. агиография. СПб., 2005. С. 332–395; *она же (Смирнова-Косицкая)*. Азбучные каноны рус. святым // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 174–253; *она же (Косицкая (Смирнова))*. «Повесть о Варлааме и Иоасафе» в древнерус. гимнографической обработке // Там же. 2008. Т. 59. С. 305–323; *она же (Косицкая)*. Список Жития Саввы Сторожевского для Кирилло-Белозерского мон-ря и рукописная традиция памятника // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. 2008. С. 441–454; *Старикова И. В.* К вопросу об авторе Певчей Псалтири в древнерус. традиции // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. 2014. Вып. 4(16). С. 55–62.

А. Е. Косицкая

М. часто считают автором моделей для распевания *кафизм* на утрене, при этом исследователи основываются на сведениях трактата XVII в. «Предисловие, откуду и от коего времени начася быти в нашей рустей земли осмогласное пение»

(РНБ. ОСРК. Q.I.1101. Л. 202). По всей вероятности, 1-м исследователем, который отождествил упоминаемого в «Предисловии...» Маркелла с новгородским игуменом, был В. М. *Ундольский* (Замечания о церковном пении // ЧОИДР. 1846 № 3. С. 8). Впосл. архиеп. *Филарет (Гумилевский)* также называл М. автором мелоса Псалтири (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор рус. духовной литературы. СПб., 1884[3]. С. 154). Позднее архим. *Леонид (Кавелин),* комментируя состав сборника, включающего «Предисловие...» (ГИМ. Увар. № 152), при имени М. указал: «...игумен Хутынского монастыря в 1555 году» (*Леонид (Кавелин), архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания гр. А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1894. Ч. 4. С. 243). И. А. *Гарднер* в статье 1966 г. также писал об «известии», «что Псалтирь распел в Новгороде игумен Новгородскаго Хутынского монастыря, Маркел Безбородый», однако добавил замечание: «...вышесказанное является не более чем... предположением» (*Гарднер И. А.* Певческое исполнение кафизм в древнерусской богослужебной практике: (Экскурс в литургико-музыкальную археологию) // ПрПуть. 1966. С. 147). Тем не менее в дальнейшем т. зр. на «певчую Псалтирь» как на авторский труд М. прочно вошла в научные исследования и уже не подвергалась критике (ее придерживались Н. Д. *Успенский,* Т. Г. Казанцева, Н. В. Рамазанова, Г. А. Пожидаева, Н. П. и Н. В. Парфентьевы, О. А. Крашенинникова и др.). Однако есть серьезные основания сомневаться в том, что мелос для псалмовых стихов и припевов создал один распевщик и что им был М.: если др. мастера певч. искусства, названные в «Предисловии...» (напр., *Феодор Христианин,* архим. *Исаия (Лукошков),* митр. *Варлаам (Рогов)*), нередко указаны в качестве авторов песнопений в ремарках певч. рукописей (см.: *Парфентьев Н. П.* Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв. Челябинск, 1997), то имя Маркелл или Маркелл Безбородый в них почти не встречается. Исключением, по сведениям А. А. Турилова, является старообрядческая рукопись 2-й четв.— 2-й трети XIX в. (РГБ. Ф. 755. № 65), озаглавленная «Псалтирь Давида пророка и царя, или Книга священных песнопений. Положена в распев знаменного пения трудолюбивым Маркелом, иноком Новгородским, последи бывшим игуменом монастыря... Варлаама Хутынского» (см.: Зап. ОР ГБЛ. 1983. Вып. 43. С. 69–70; Рукописные собр. ГБЛ: Указ. М., 1996. Т. 1. Вып. 3. С. 449).

Если М. все-таки распел Псалтирь, то требуется уточнение, какой именно мелос для каких именно псалмов он сочинил. В широком смысле Певчей Псалтирью могут называться все певчески распетые тексты псалмов. Некоторые из них известны по нотированным рукописям раннего периода (кон. XII — нач. XIII в.), однако бóльшая часть псалмовых песнопений письменно фиксируется в певческих книгах только с кон. XV в., к ним относятся: 103-й псалом, 1-я кафизма, псалмы «Господи воззвах» — на вечерне, «Бог Господь», 2-я и 3-я кафизмы, непорочны (17-я кафизма), полиелей, хвалитные псалмы — на утрене. В узком смысле под термином «Певчая Псалтирь» следует понимать раздел кн. Обиход, в к-ром содержатся нотированные стихи и припевы воскресных и поющиеся по их образцу седмичные кафизмы утрени (самая ранняя рукопись с дополнительным набором распетых стихов и припевов седмичных кафизм, РНБ. Соф. № 492, датируется 1598–1605 гг., но в ней содержатся только «вторые» (из 2, исполняемых на утрене любого дня) кафизмы, а именно: 5-я, 8-я, 11-я, 14-я, 17-я, 20-я, исполняемые на модель 3-й кафизмы), поскольку этот раздел нередко озаглавлен как «Псалтир» (напр.: «Таж Псалтир» — РНБ. Кап. О. 3, XVII в.; «Начало Псалтири» — РГБ. Троиц. № 429, 1613–1645 гг.) или «Кафизмы певчия» (в старообрядческих беспоповских Обиходах). Однако этот раздел, включающий полный цикл утренних кафизм, появился в певч. рукописях приблизительно в 20-х гг. XVII в. и распространялся до 60-х гг. XVII в. Опираясь на данные биографии М., Рамазанова справедливо утверждает, что в таком случае остается неясной причина, по к-рой распространение сочинения автора (расцвет его деятельности приходится на сер. XVI в.) задержалось более чем на полвека (*Рамазанова Н. В.* Древнерусский роспевщик за чтением Псалтири // Гимнология. 2003. Вып. 3. С. 170–185). Для объяснения этих обстоятельств она предложила следующую гипотезу. Известно, что патриарх Филарет, восшедший на престол в 1619 г., предпринял попытку унифицировать богослужебные книги согласно древним книгам «добрых переводов». По мнению Рамазановой, «тогда, вероятно, и возник интерес к Псалтири Маркелла Безбородого» как к образцу древней певческой традиции (Там же. С. 175). Однако предположение о том, что М. сочинил некую версию Певчей Псалтири в сер. XVI в., которая стала распространяться только в XVII в., кажется сомнительным, поскольку при этом не учитываются факты, связанные с историей фиксации псалмовых формул. Во-первых, в разд. «Псалтирь певчая» содержатся напевы воскресных и седмичных утренних кафизм, но при этом все они распеваются по модели воскресных — 2-й и 3-й. Во-вторых, напев 2-й кафизмы фиксируется уже в рукописях 1-й пол. XVI в., при этом мелос ее стихов и припевов, судя по графическим редакциям, весьма прост и основан на традиц. формулах знаменного распева, к-рые могли быть известны любому грамотному певчему. Более вероятно, что М. стал автором сложного мелоса 3-й кафизмы с включением попевок *путевого распева,* к-рый распространяется в певч. рукописях во 2-й пол. XVI в. Однако владение подобным стилем, отличающимся сложностью формульного состава и употреблением специфической нотации, было характерно для особых мастеропевцев, имена которых вероятнее всего должны были найти отражение в музыкально-теоретических руководствах или упомянуты в ремарках певч. рукописей.

Учитывая богатую гимнографическую деятельность М., есть основания полагать, что он сочинил тексты оригинальных текстовых припевов ко 2-й (в порядке следования в богослужении) кафизме — как в воскресный, так и седмичные дни. Эту мысль высказала Казанцева в публикации, посвященной старообрядческой традиции пения псалмов (*Казанцева Т. Г.* Традиции Новгородской школы церковно-певческого искусства в богослужебной практике совр. сибирского старообрядчества: (Некоторые наблюдения над исполнением кафизм утрени у староверов-странников) // Старообрядчество: История, культура, современность: Мат-лы IX науч. конф. / Ред.-сост.:

В. И. Осипов, Е. И. Соколова. В. Новг., 2010. С. 335–359). Действительно, 2-строчная структура нек-рых тропарей из канонов М. напоминает соединение псалмового стиха с припевом к нему.

И. В. Старикова

МАРКЕ́ЛЛ (Ветров Герман Геннадьевич; род. 8.06.1952, г. Минеральные Воды Ставропольского края), еп. Царскосельский. В 1970 г. поступил в Ленинградскую ДС, после

Маркелл (Ветров), еп. Царскосельский. Фотография. 2013 г.

окончания которой продолжил учебу в ЛДА. Во время обучения был иподиаконом у Ленинградского и Новгородского митр. *Никодима (Ротова)*. В 1973 г. принял монашеский постриг с именем Маркелл. 17 июня того же года рукоположен во диакона, 25 апр. 1976 г.— во иерея. В 1976–1977 гг. обучался в *Боссе экуменическом институте*. В 1978 г. окончил ЛДА. С этого же года начал преподавать в Ленинградских духовных школах. С 1982 г. преподает курс общецерковной истории. Кандидат богословия. 9 окт. 1988 г. возведен в сан игумена. В 1995 г. назначен настоятелем собора в честь иконы Божией Матери «Феодоровская» в г. Пушкине (историческое название — Царское Село). 20 апр. 1999 г. возведен в сан архимандрита. 19 июля 2006 г. решением Свящ. Синода РПЦ избран епископом Петергофским, викарием С.-Петербургской епархии. 27 сент. того же года патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* возглавил архиерейскую хиротонию М. в кафедральном Казанском соборе С.-Петербурга. 12 марта 2013 г. назначен епископом Царскосельским, викарием той же епархии. 17 июля 2014 г. утвержден настоятелем Феодоровского собора в Пушкине.

Награжден орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2007) и прп. Серафима Саровского 2-й степени (2012).

Лит.: Наречение и хиротония архим. Маркелла (Ветрова) во еп. Петергофского, викария С.-Петербургской епархии // ЖМП. 2006. № 10. С. 45–49.

МАРКЕ́ЛЛ (Михэеску Николай Владимирович; род. 18.08.1959, с. Пырлица Фалештского р-на Молдавской ССР), еп. Бельцкий и Фалештский. Из крестьянской семьи. В 1974 г. окончил 8 классов средней школы и поступил в Бельцкое ГПТУ-41, которое окончил в 1977 г. по специальности автомеханика. В 1978–1980 гг. проходил срочную военную службу. С апр. 1980 г. трудник в *Жабском в честь Вознесения Господня женском монастыре* Кишинёвской епархии. В 1981 г. поступил в Одесскую ДС,

Маркелл (Михэеску), еп. Бельцкий и Фалештский. Фотография. 2014 г.

к-рую окончил в 1985 г. 16 сент. того же года Кишинёвским и Молдавским архиеп. *Ионафаном (Кополовичем)* рукоположен во диакона. 3 янв. 1988 г. Кишинёвским и Молдавским митр. *Серапионом (Фадеевым)* пострижен в монашество с именем Маркелл, 6 янв. рукоположен во иерея. С 14 янв. нес послушание настоятеля храмов в селах Печиште Резинского р-на и Скумпия Фалештского р-на МССР. 10 апр. того же года был возведен митр. Серапионом в сан игумена, 20 нояб. 1988 г.— в сан архимандрита. 15 февр. 1989 г. назначен экономом вновь открывшегося *Кэприана, в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* в Стрэшенском р-не МССР. 21 авг. 1989 г. назначен инспектором учрежденного в мон-ре Кэприана Кишинёвского ДУ, также преподавал там литургику. 15 окт. 1990 г. назначен настоятелем Михайловского храма в г. Рыбнице помимо должности инспектора и преподавателя Кишинёвского ДУ. 26 авг. 1992 г. назначен секретарем Бельцкого викариатства. В 1988–1990 гг. учился на заочном отд-нии МДА. В 2000 г. перевелся в КДА, которую окончил в 2003 г. Определением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2006 г. назначен правящим епископом новообразованной Бельцкой и Фалештской епархии. 11 марта 2007 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* возглавил архиерейскую хиротонию М. в московском храме Христа Спасителя. С 27 июля 2009 г. является членом Межсоборного присутствия РПЦ.

Награжден орденами св. равноап. кн. Владимира 3-й степени (1988), прп. Сергия Радонежского 3-й степени (1989), св. кн. Даниила Московского 3-й степени (1997), прп. Серафима Саровского 2-й степени (2014), орденом прп. Паисия Величковского 2-й степени автономной Православной Церкви Молдовы (2002).

Лит.: Наречение и хиротония архим. Маркелла (Михэеску) во еп. Бельцкого и Фэлештского // ЖМП. 2007. № 4. С. 48–53.

МАРКЕ́ЛЛ (Попель Маркелл Онуфриевич; 29.12.1825, с. Медуха Бережанского окр., Австро-Венгрия (ныне Галичский р-н Ивано-Франковской обл., Украина) — 29.09.1903, С.-Петербург), еп. Полоцкий и Витебский. Род. в дворянской семье греко-католиков. Был женат на Клименте Федоровне (урожд. Еловецкая; † 1864), имел 2 сыновей. Окончил униатскую классическую гимназию при Бучачском василианском мон-ре. Получил полное богословское образование (обучался во Львовском, затем в Венском ун-тах). Также закончил 8-й класс философских наук в Черновицком ун-те. Во Львове под влиянием преподавателя свящ. Павла Леонтовича написал свои первые театральные пьесы и драмы. В 1849–1850 гг. работал учителем естественных наук во Львове. 20 дек. 1850 г. Попель был рукоположен во иерея, в 1850–1851 гг. служил в Бучаче, в 1850/51–1859 гг.— в Тарнополе (ныне Тернополь). С 1852 г. занимал должность законоучителя

Маркелл (Попель), еп. Полоцкий и Витебский. Фотография. Ок. 1900 г.

в Тарнопольской гимназии, с 1859 г. был учителем укр. языка во Львовской академической гимназии. В тот период Попель принимал деятельное участие в светской литературной жизни. Печатался в русской львовской газ. «Зоря Галицкая», в частности, в 1853 г. опубликовал трагедию «Немира» (перевод с нем. языка произведения неизвестного автора) и исследование о певце Бояне, персонаже «Слова о полку Игореве». Тексты Попеля печатались и в газете галицких русинов «Вестник», издававшейся в Вене.

С янв. 1861 г. движение галицких русинов при поддержке основателя «русофильского» движения в Галиции М. Качковского стало издавать газ. «Слово» (Львов), редакторами к-рой были известные прорус. деятели Б. М. Дедицкий и В. М. Площанский. В этой газете Попель публиковал статьи в поддержку делатинизации униатских обрядов, при этом ссылался на незыблемость постановлений т. н. Замойского Собора униат. Церкви (1720), проходившего в г. Замостье (ныне Замосць, Польша). В результате униат. Львовский митр. Григорий *Яхимович* в 1862 г. создал комиссию по очищению униат. обрядов от лат. элементов. Членом комиссии стал и Попель. В 1862–1863 гг. Попель издавал учебники (гл. обр. переводные с латыни, с нек-рыми изменениями и дополнениями самого переводчика, в частности, с обоснованием необходимости делатинизации униат. богослужения) на средства об-ва «Галицко-русская матица» в типографии Ставропигийского ин-та во Львове. Однако учебники Попеля не пользовались спросом, общество оказалось в больших долгах. В 1864–1865 гг. Попель издавал во Львове независимую «церковно-литературную» газ. «Неділя».

В 1866 г. по приглашению Комиссии внутренних и духовных дел Привислинского края Попель переехал в Холм (ныне Хелм, Польша), формально — для преподавания и обучения молодежи. На деле же сменила направление кадровая политика российских властей. После подавления Польского восстания 1863–1864 гг., нашедшего широкую поддержку среди униатов Холмщины, правительство разрабатывало план упразднения униат. Церкви в этом крае. Для реализации данного плана было решено в Холмской епархии образовать из приписных десятки самостоятельных униат. приходов, но назначать на них не местных клириков, а священнослужителей из Галиции, как правило, прорусски настроенных и благожелательно относящихся к Православию. Первым из Галиции в Холм был приглашен клирик Перемышльской епархии прот. Ипполит Криницкий, ставший ректором Холмской ДС. В авг. 1866 г., после устранения с Холмской кафедры пропольски настроенного еп. Калинского и назначения на его место прот. Иосифа Войцицкого, для преподавания в Холм были переведены еще 2 высокообразованных священника из Галиции: Попель и Николай Ливчак, бывший настоятель униатского прихода в Кракове, ставший законоучителем Холмского женского училища.

С янв. 1867 г. Попель являлся законоучителем Холмской гимназии и преподавателем литургики и нравственного богословия в Холмской греко-католич. семинарии. Осенью того же года он посетил приходы на Подляшье, отказавшиеся выполнять распоряжения консистории, и убеждал их в том, что речь идет не о нововведениях, а о восстановлении старых обрядов и обычаев. 21 окт. 1867 г. папа Римский *Пий IX* издал энциклику «Levate» (О принадлежности к Церкви), в которой резко осудил вступление в должность администратора епархии Войцицкого, «чья вера находится под подозрением», обвинил Войцицкого с его соратниками во «внедрении схизмы» и указал на то, что из-за их деятельности «прискорбное разрушение ожидает русинскую Холмско-Белзскую епархию».

С 1867 г. Попель служил в униат. Рождество-Богородичном соборе г. Холма, с 10 марта того же года являлся старшим протоиереем при холмском кафедральном соборе и референтом Холмской униат. духовной консистории. В 1869 г. принял российское подданство. После назначения Холмским епископом галичанина Михаила Куземского оказывал значительное влияние на управление епархией, стал епархиальным экзаменатором по церковной истории и церковному праву для священников, ожидавших получения места настоятеля прихода, а также председателем комитета по возобновлению Холмских епархиальных учреждений. Куземский и его личный секретарь, свящ. Иоанн Гошовский, в 1868–1870 гг. предпринимали предварительные меры по делатинизации церковной жизни епархии. Они посетили мн. приходы Холмского у. с целью устранения наиболее сомнительных лат. нововведений в местных храмах, а также приглашения ряда новых клириков из Галиции для служения в Холмской епархии. При этом Куземский был противником форсированной делатинизации, выступал за примирение 2 противоборствующих групп духовенства Холмщины: прорусской и пролатинской. В частности, в июне 1869 г. он сделал «предупреждение» Попелю и Ливчаку за то, что те отказались совершать в своих храмах празднование «Божьего Тела» (*Osadczy*. 2007. S. 224).

С 16 марта 1871 г., после увольнения Куземского, о. Маркелл был назначен администратором Холмской епархии. В 1872–1874 гг. предпринял ряд мер по очищению богослужений от элементов латинства: запретил использовать монстрации, колокольчики в алтаре, потребовал исключить праздники, входящие в лат. богослужебный календарь, ввел ряд визант. элементов в чинопоследование литургии. Регулярно публиковал статьи с критикой латинства в ежегоднике «Холмский греко-униатский месяцеслов», издававшемся с 1868 г. Холмской униат. епархией. Ближайшим помощником Попеля по управлению епархией стал назначенный в 1871 г. секретарь Холмской консистории прот. И. Гошовский, бывш. секретарь Куземского. Их общими усилиями на рубеже 60-х и 70-х гг. XIX в. создавались условия, при которых несогласные

с делатинизацией униат. клирики в массовом порядке переводились в Галицию, а в клир Холмской епархии продолжали принимать по-русски настроенных служителей из Львовской и Перемышльской епархий. В 1871 г. число новоприбывших священников-галичан в епархии составляло 75 чел., из них 40 чел.— в Люблинской губ., 35 чел.— в Седлецкой губ. Также с 1868 г. до 80-х гг. XIX в. в Холмскую ДС набирались большие группы выходцев из Галиции. Такая деятельность Попеля вызывала недовольство в Риме.

В энциклике «Omnem sollicitudinem» (О греко-восточном обряде) от 13 мая 1874 г., направленной униат. митр. Галицкому и Львовскому Иосифу Сембратовичу и подчиненным ему архиереям, папа Пий IX осудил деятельность Попеля, назвав его псевдоадминистратором. В частности, в энциклике было подвергнуто критике распоряжение Попеля от 3 окт. 1873 г. об очищении униат. церквей Холмщины от лат. примесей как «вносящих новшества в святую литургию в схизматическом духе». Также говорилось о недействительности указов Попеля, поскольку он, по словам папы Римского, захватил власть в Холмской епархии без согласия Святого Престола и «вошел во двор овчий не дверью, а другим путем», поэтому должен отказаться от управления епархией. Фактически папа поддержал сохранение латинизации богослужений в Холмской епархии, хотя это противоречило решениям Замойского Собора и др. униат. правилам. В 1874 г. изгнанный из Холмщины униат. свящ. И. Боярский издал во Львове книгу с критикой деятельности Попеля (Recenzya rozporządzenia księdza Popiela pseudo-administratora dyecezyi Chełmskiej wydanego w zamiarze zburzenia religii katolickiej w obrzadku unickim (Разбор распоряжения свящ. Попеля, псевдоадминистратора Холмской епархии, изданного с целью разрушения католической религии в униатском обряде)). Попель характеризовался автором как «новый Семашко», в книге сообщалось о подавлении властями униат. волнений на Холмщине и в Подляшье, что расценивалось как «преследование настоящих униатов».

Именно Попель инициировал подписание соборного акта от 18 февр. 1875 г. о соединении униат. Холмской епархии с правосл. Церковью. Соборный акт холмского духовенства с изъявлением желания воссоединиться с правосл. Церковью подписали руководящие лица униат. Церкви на Холмщине: администратор епархии Попель, ректор Холмской ДС прот. Ипполит Криницкий, секретарь Холмской консистории и настоятель Рождество-Богородичного собора прот. И. Гошовский и др. клирики Холмского деканата. 25 марта 1875 г. делегацию духовенства и мирян епархии, к-рую возглавлял Попель, принял в С.-Петербурге имп. *Александр II Николаевич*. Попель выступил с приветственной речью, в которой сравнил тяжелые испытания, перенесенные «Холмской Русью», с испытаниями ветхозаветного праотца *Иова*. Он подчеркнул, что возвращение Холмщины в лоно правосл. Церкви является «возвращением в объятия русской народности». Офиц. церемония воссоединения Холмской греко-униат. епархии с правосл. Церковью состоялась в храме вмц. Варвары в Холме 11 мая 1875 г., в день памяти святых Кирилла и Мефодия. В честь этого события было совершено торжественное богослужение, которое возглавил архиеп. Варшавский и Новогеоргиевский *Иоанникий (Горский)*. В Православие перешли 87 приходов с 62 священниками и 93 тыс. прихожан в Седлецкой губ. и 147 приходов со 134 священниками и 132,6 тыс. прихожан в Люблинской губ., 9 приходов с 6 священниками и 11,6 тыс. прихожан в Сувалкской и Ломжинской губерниях. При этом на территории Холмщины оставались и униат. приходы, не пожелавшие воссоединиться: в Соколовском благочинии Седлецкой губ.— 22 (22 священника и 25 тыс. прихожан) и в Варшаве — 1 приход (священник и 2 тыс. прихожан).

1 мая 1875 г. решением Синода Попель был назначен епископом Люблинским, викарием Холмско-Варшавской епархии, с местом проживания в Холме; 8 июня 1875 г. в Исаакиевском соборе С.-Петербурга состоялась его хиротония. М. стал одним из немногих архиереев РПЦ, который был хиротонисан во епископа без предварительного пострижения в монашество, как и его предшественник по борьбе с унией митр. Иосиф (Семашко). Также М. принадлежал к числу немногих викариев, имевших особые полномочия, близкие по уровню к полномочиям правящего архиерея. При нем существовало Холмское духовное правление, преобразованное из бывш. Холмской униат. епархиальной консистории. Указ Синода о составе духовного правления, а также специальная инструкция Люблинскому епископу были приняты 27 мая 1875 г. Новую инструкцию о функциях М. Синод утвердил 2 февр. 1876 г., после доклада приехавшего в С.-Петербург нового епископа. В инструкции впервые давалось определение, что Люблинский епископ «непосредственно заведывает воссоединенными с православием бывшими греко-униатскими церквами, руководствуясь церковными и гражданскими постановлениями». Также оговаривалось, что во всех необходимых случаях М. входит в сношение с гражданскими властями непосредственно или через Холмское духовное правление, т. е. минуя правящего архиерея.

М. инициировал перестройку в «православном духе» и 11 мая 1878 г. совершил освящение холмского Рождество-Богородичного собора.

9 дек. 1878 г. М. был переведен на Каменец-Подольскую и Брацлавскую кафедру. Причина удаления из Холма состояла в том, что привлеченные М. на приходы Холмщины галицкие священнослужители образовали влиятельную группу с ним во главе. Эта группа неоднократно вступала в конфликты с местными клириками и, по нек-рым сведениям, способствовала удалению 16 нояб. 1875 г. с кафедры Холмско-Варшавского архиеп. Иоанникия (Горского). Однако, по свидетельству прот. Н. Ливчака, реальными причинами удаления архиеп. Иоанникия стали игнорирование последним прав М. как полусамостоятельного викария и ведение им церковными делами Холмщины без ведома и участия викария. В 1875 г. архиеп. Иоанникий, несмотря на протесты М., уволил воссоединенных униатов с должностей законоучителей всех 4 гимназий Холмщины (в Холме, Беле (ныне Бяла-Подляска), Замостье и Грубешове (ныне Хрубешув)) и назначил неместных, «пришлых» клириков. Кроме того, архиеп. Иоанникий косвенно поддержал травлю, которую польско-католич. партия совместно с ополяченными чиновниками местной администрации Холмщины начала проводить против тех перешедших в Православие клириков, к-рые «проявляли излишнюю активность» (а именно боро-

лись за искоренение элементов латинства, за недопущение «двоеверия», т. е. причащения и заказывания треб среди новоприсоединенных к Православию прихожан в костелах, и т. д.).

Отношения М. с новым Холмским и Варшавским архиеп. *Леонтием (Лебединским)* также были напряженными. По его воспоминаниям, викарий пытался подчинить его «своему влиянию» и даже занять его место (*Леонтий (Лебединский), митр.* Мои заметки и воспоминания. Серг. П., 1914. С. 116–117). По др. мнению, речь шла всего лишь о выделении Люблинской кафедры в отдельную епархию, а конфликтная ситуация вокруг М. была инспирирована властями для того, чтобы поскорее «разбавить» местное духовенство выходцами из соседних западнорус. губерний (Волынской и Подольской), произвести замену кадров в церковных учреждениях Люблинского вик-ства.

Первый шаг по устранению «галицких кадров» был сделан в 1877 г., когда по требованию гражданских властей и архиеп. Леонтия М. уволил ректора Холмской ДС Криницкого, уроженца Галиции; новым ректором в 1877–1889 гг. был назначен прот. Михаил Добрянский, уроженец Подолии. В нач. 1878 г. был предан следствию в Варшавской консистории в обход Холмского духовного правления (в нарушение прав М. как полусамостоятельного викария, правомочного самостоятельно рассматривать судебные дела в отношении подчиненных ему священников) и смещен с должности благочинного Бельского у. свящ. Н. Ливчак. Резонансное дело в отношении Ливчака, переданное на рассмотрение Синода, привело к обострению конфликта между М. и архиеп. Иоанникием и закончилось устранением М. с Люблинской кафедры в 1878 г. и переводом прот. Н. Ливчака в 1880 г. в Смоленскую епархию. 11 янв. 1880 г. была принята новая инструкция, ограничивавшая полномочия Люблинского епископа.

В 1879 г. при первом же объезде церквей Каменец-Подольской епархии М. обратил внимание на пение в храмах и предложил консистории предписать благочинным, чтобы во всех приходах духовенство заботилось об открытии церковноприходских школ и из учеников составляло певч. хоры для профессионального пения на богослужениях. Наиболее усердных в устроении церковных хоров церковнослужителей М. поощрял наградами. Духовенство поддержало стремления архипастыря, и в 1880 г. М. отметил в отчете о положении дел в епархии удовлетворительное состояние пения в храмах; при мн. церквах принимали участие в пении не только мальчики и девочки, но и взрослые мужчины и женщины. Преосвященный предложил местным благочинным обратить особое внимание на этот способ воспитания в народе «религиозно-нравственного чувства».

Проявляя заботу о распространении церковной проповеди, еще до осмотра церквей М. распорядился, чтобы во время ревизий храмов специально назначенные благочинными проповедники произносили на богослужениях поучения. Архипастырь настаивал, чтобы проповеди не были монотонными, чтобы в них не было изысканности, чтобы они были понятны простому народу. Вернувшись после объезда церквей в епархиальный город, М. предписал духовенству произносить проповеди с церковной кафедры в каждый воскресный и праздничный день просто, ясно и для большего впечатления — наизусть, а не по тетрадке. Каждый священник был обязан хранить в храме список произнесенных им проповедей и предъявлять его архиерею при обозрении епархии и благочинному при обозрении церквей округа. Последний вместе с отметками о поведении духовенства в клировых ведомостях обязан был отмечать, сколько произнесено тем или другим священником проповедей за год, а о нерадивых доносить епископу. В 1878–1882 гг. М. опубликовал неск. статей и бесед в Подольских ЕВ.

В 1882 г. М. пожертвовал средства на установление своих именных стипендий для лучших воспитанников Холмской рус. гимназии. Возможно, это было связано с тем, что в Синоде ставился вопрос о возвращении М. в Холм. Но вслед за М. архиеп. Леонтий удалил с Холмщины еще неск. влиятельных священников-галичан, переведенных в др. епархии, вглубь России. Позже группа бывш. священников Люблинского вик-тва, перемещенных в др. епархии, составила докладную записку императору. 10 июня 1882 г. в Смоленске записку вручил для передачи царю свящ. Н. Ливчак. В этой записке клирики просили восстановить М. на Люблинском вик-тве, указывая, что после его перевода из Холма участились случаи перехода в латинство среди православных, а усилившиеся нестроения в церковной жизни Холмщины связаны с удалением значительного числа клириков холмского или галицкого происхождения и заменой их на малознакомых с местными проблемами волынян и подолян. Отмечалось, что это привело к волнениям среди прихожан. Данная петиция возымела действие. Нек-рых холмских и галицких клириков после вмешательства Синода вернули в 1882–1883 гг. на Холмщину.

6 марта 1882 г. М. возглавил Полоцкую и Витебскую епархию. За время пребывания М. на кафедре (в епархии было 310 церквей) открылись 172 церковноприходские школы, для к-рых были изысканы достаточные материальные средства. Число учащихся в церковных школах мальчиков и девочек возросло до 4 тыс.

Уже в первые годы управления М. епархией во мн. сельских церквах помимо городских стали появляться профессиональные хоры певчих. М. убеждал духовенство практиковать в храмах и общее хоровое пение. В целях налаживания в епархии практики произнесения церковных проповедей М. призывал ставленников и состоящих на службе священников чаще беседовать с прихожанами о «религиозно-нравственных предметах» и говорить проповеди; ставленникам до их отправления на приход вменял в обязанность проповедовать в архиерейской церкви. При каждом храме священники вели богослужебный журнал с вписанными в него темами проповедей и предъявляли его епархиальному архиерею при объезде им церквей.

В сент. 1887 г. в Витебске М. основал Полоцкое братство во имя равноап. кн. Владимира. В 1-й год существования братства в нем состояли ок. 500 чел. Братство постоянно пользовалось поддержкой со стороны преосвященного.

С 1884 г. М. конфликтовал с обер-прокурором Синода К. П. *Победоносцевым,* к-рый среди прочего критиковал радикальные инициативы епископа, направленные на искоренение старообрядческого раскола,

и предложил ему подать прошение об увольнении на покой. 25 февр. 1889 г. М. был уволен на покой и назначен присутствующим в Синоде. Проживал в С.-Петербурге. В Синоде М. неоднократно ходатайствовал о нуждах правосл. Холмщины, в частности, неск. раз ставил вопрос об отделении от Варшавской епархии Холмской и Люблинской епархии. Также М. оказывал материальную помощь холмскому Рождество-Богородичному братству, оставаясь его почетным членом. В мае 1900 г. М. вместе с делегацией холмского духовенства во главе с прот. И. Гошовским был торжественно принят имп. св. *Николаем II Александровичем* в Зимнем дворце по случаю 25-летия воссоединения холмских униатов. 20–22 февр. 1901 г. М. подписал постановление Синода об отлучении Л. Н. *Толстого* от Церкви.

М. был погребен в Исидоровской ц. *Александро-Невской в честь Святой Троицы лавры*. В 1932 г. останки М. были перенесены на Никольское кладбище лавры.

Соч.: Немира // Зоря Галицкая. Львов, 1853. № 14, 16–21, 23–28; Галич // Там же. 1854. № 6; Короледворська рукопись // Там же. 1856. № 10, 18, 29–30, 33–36, 48–52; Боян певца Игоревого есть Иоанн Несторовый // Там же. № 16/17; Католическое нравоучение. Львов, 1857; Нравственное богословие. Львов, 1857; Причины мирного и скорого розширения веры Христовой на Руси // Зоря Галицкая яко альбумна, год 1860. Львов, 1860. С. 132–155; Нога и чобот // Львовянин: Приручный и Господарский месяцеслов на рок 1861. Львів, 1861. С. 46; Сокращенная литургика. Львов, 1862; Литургика албо наука про богослуженя греко-католической Церкви. Львов, 1863; Сто образков из природы для чтения юношества. Львов, 1865; Речь, произнесенная о. Маркеллом (Попелем), при наречии его во епископа Люблинского, викария Холмско-Варшавской епархии, мая, 1875 // Пастырство и архипастырство: Сб. речей, произнесенных при наречении и посвящении в епископский сан. К., 1875. С. 407–414.

Лит.: *Самоквасов К.* Очерки и воспоминания из недавней истории бывш. Холмской грекоуниатской епархии // Холмско-Варшавский епарх. вестн. 1879. № 2. С. 26–32; № 3. С. 40–45; № 9. С. 149–155; *Викул П. Ф., свящ.* Подольские архипастыри. Каменец-Подольск, 1895; Преосв. Маркелл // Нива. 1900. № 15. С. 301; Преосв. Маркелл Попель: К 25-летию воссоединения холмских униатов // Холмский нар. календарь на 1901 г. Холм, 1900. С. 155–166; *Тихон (Беллавин), еп.* Речь перед отпеванием преосв. еп. Маркелла. СПб., 1903; Холмский нар. календарь на 1905 г. Холм, 1904; *Левчак Н. Н., прот.* К истории воссоединения униатов Холмской епархии: Записки и восп. Вильна, 1910; *Студинський К. Й.* Павло Леонтович. Львів, 1923. Ч. 1; *Левицький К.* Історія політичної думки галицьких українців, 1848–1914. Львів, 1926; *Lewandowski J.* Na pograniczu: Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny, 1772–1875. Lublin, 1996; *Osadczy W.* Święta Ruś: Rozwńj i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji. Lublin, 2007; *Wojtowicz-Huber B.* «Ojcowie narodu»: Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918). Warsz., 2008; *Прийма О.* Священики з роду Попель у Галичині XIX–XX ст. // Літопис Бойківщини. Дрогобич, 2013. № 2. С. 38–42.

В. Г. Пидгайко

МАРКЕ́ЛЛ (Родышевский (Радышевский) Николай Романович; † 29 нояб. 1742, Новгород), еп. Корельский и Ладожский, викарий Новгородской епархии. По окончании Киево-Могилянской академии принял монашеский постриг, был рукоположен во диакона, преподавал в академии. По собственному свидетельству, уже в 1713 г. М. публично указывал на «злочестивое неправое учение» ректора академии игум. *Феофана (Прокоповича)*. Рукоположен во иерея. В 1717–1718 гг. находился в Москве и в марте 1718 г. исповедовал перед казнью С. Б. Глебова, любовника царицы Е. Ф. Лопухиной, 1-й жены царя *Петра I Алексеевича*. К 1721 г. служил на кораблях Балтийского флота, имел первенство «над обретающимися при Котлине острове священниками». 22 янв. 1722 г. определен обер-иеромонахом (благочинным) при Рижском корпусе. В 1724 г. архиеп. Псковским и Нарвским Феофаном (Прокоповичем) М. был возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* и судьей Псковского архиерейского дома. После перевода архиеп. Феофана на Новгородскую кафедру М. 27 сент. 1725 г. был назначен настоятелем *Юрьева новгородского монастыря* и судьей Новгородского архиерейского дома.

В июне 1726 г. М. вызвали в С.-Петербург на допрос по делу о расхищении серебра и жемчуга из ризницы Псково-Печерской обители. Архиеп. Феофан, чтобы избежать расследования в Синоде, подал доношение в Преображенскую канцелярию, придав делу политическую окраску. В свою очередь М. на допросах обвинил архиеп. Феофана в приверженности лютеранству и 5 июля того же года представил тайному советнику И. Ф. Ромодановскому «обличение архиепископа в 47 пунктах» (опубл.: Дело о Феофане Прокоповиче. 1862. С. 45–49), где были перечислены его «противности» правосл. Церкви. Архиеп. Феофан написал опровержение, построив свою защиту на обвинении М. в невежестве («еще бо и в школах тупость его ведома была») и клевете. Тем не менее архиеп. Феофан получил указание «противностей Святей Церкви никаких не чинить», а М. за «продерзкие слова» по повелению имп. *Екатерины I Алексеевны* был помещен в Петропавловскую крепость «от других колодников особо, под крепким караулом до указу». 21 июня 1727 г., после смерти императрицы, М. был освобожден и направлен в столичный Александро-Невский мон-рь. Здесь он подготовил критический разбор богословских сочинений архиеп. Феофана. В дек. 1727 г. М. подал на имя имп. *Петра II Алексеевича* записку «О повреждении веры христианския», якобы учиненном от Феофана и его «согласников» — Рязанского и Муромского еп. *Гавриила (Бужинского)*, архим. Феофила (Кролика) и бывш. архиеп. Новгородского и Великолуцкого *Феодосия (Яновского)*. Архиеп. Феофан назвал записку преступным сочинением, дискредитирующим высшую гражданскую и церковную власть. М., бежавший в Москву, был арестован и в марте 1729 г. отправлен на «неисходное жительство» в московский Симонов мон-рь.

В Москве при М. сложился неформальный круг ревнителей благочестия, куда, в частности, вошел бывш. 1-й директор С.-Петербургской типографии М. П. Аврамов. В 1730 г. М. составил «Возражения» на сочинения архиеп. Феофана (или приписываемые ему («Объявление о монашестве», *«Духовный Регламент»*, «Книга о блаженствах»)) и через архим. *Варлаама (Высоцкого)*, духовника имп. *Анны Иоанновны*, подал рукописи на Высочайшее имя, настаивая на очной ставке с архиеп. Феофаном. Кроме того, М. написал памфлет «О житии еретика Феофана Прокоповича, архиеп. Новгородского» (впервые опубл.: Там же. С. 1–11). 5 марта 1731 г. М. и Аврамов были арестованы по доносу архим. Варлаама, на которого ранее они возлагали большие надежды в борьбе с архиеп. Феофаном. К процессу было привлечено множество лиц, участвовавших в чтении, переписывании и распространении сочинений М. Архиеп. Феофан как сотрудник имп. Петра I в создании церковно-правительственной системы обвинял М. в гос. измене, а его

сочинения называл факелом «к зажжению смуты, мятежа и бунта». 6 янв. 1732 г. после допросов и пыток М. был приговорен к ссылке в *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь* с указанием: «чернил и бумаги не давать». В дек. того же года переведен в С.-Петербург, содержался в Петропавловской крепости. В дек. 1740 г. освобожден по общей амнистии правительницы *Анны Леопольдовны*.

24 янв. 1741 г. новый Новгородский и Великолуцкий архиеп. *Амвросий (Юшкевич)* восстановил М. в должности настоятеля Юрьева мон-ря и назначил 1-м ректором Новгородской ДС при *Антония Римлянина в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыре*. М. увещевал содержавшихся с 1736 г. под стражей при Новгородском архиерейском доме 15 раскольниц, «но остались непреклонны». 10 янв. 1742 г. в придворной Сретенской ц. С.-Петербурга состоялась хиротония М. во епископа Корельского и Ладожского, викария Новгородской епархии. 25 апр. того же года в Москве М. присутствовал при коронации имп. *Елизаветы Петровны*.

М. был похоронен в Юрьевом монастыре. Оставшиеся деньги М. (192 р.) были розданы в новгородские церкви и мон-ри на его поминовение.

Соч.: Слово на день Рождества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в С.-Петербургской придворной церкви... проповеданное дек. 26 дня 1741 г. СПб., 1742; Слово при присутствии ЕИВ в домовой ЕИВ церькве... 1742 г., марта 28 дня. СПб., 1742.

Ист.: Дело о Феофане Прокоповиче // ЧОИДР. 1862. Кн. 1. Отд. 2. С. 1–92; ОДДС. 1725. Т. 5. Стб. 488; 1741. Т. 21. Стб. 358; 1742. Т. 22. Стб. 26, 859; 1743. Т. 23. Стб. 33–34.

Лит.: ИРИ. Ч. 6. С. 810–812; *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до наст. времени: Кр. биогр. очерки. Новг., 1897. С. 79–80; *Крашенинникова О. А.* Подметное письмо 1732 г.— выдающийся памятник рус. публицистики XVIII в. // Вестн. слав. культур. М., 2015. № 4(38). С. 81–97.

А. К. Галкин

МАРКЕ́ЛЛ I [Марцелл; лат. Marcellus; греч. Μάρκελλος] († между 308 и 310), св. (пам. 7 июня; пам. зап. 16 янв.), еп. (папа) Римский. В источниках сохранились противоречивые сведения о М., возглавившем Римскую Церковь после т. н. великого гонения на христиан в нач. IV в. Датировка понтификата М. и статус М. как предстоятеля Римской кафедры являются дискуссионными; под вопрос ставился даже сам факт его существования как исторического деятеля.

Источники. В самом раннем рим. перечне понтификов, Каталоге Либерия (сер. IV в.), приведены лишь краткие сведения о М., достоверность к-рых вызывает сомнения.

Маркелл I, папа Римский. Гравюра из кн.: Platina B. Historia. 1600. P. 40 (РГБ)

Согласно этому источнику, после завершения понтификата *Маркеллина* в 304 г. Римская кафедра вдовствовала 7 лет, 6 месяцев и 25 дней. М. возглавлял Римскую Церковь 1 год, 6 или 7 месяцев и 20 дней в 308–309 гг., при имп. *Максенции* (точные даты не указаны). *Евсевий*, преемник М., занимал кафедру 4 месяца и 16 дней (с 18 апр. по 17 авг.; год не указан). В июле 311 г. на Папский престол был избран *Мильтиад*. По мнению мн. исследователей, поминовение еп. Маркеллина, указанное в рим. календаре «Depositio episcoporum» под 15 янв., в действительности относится к М. (*Duchesne*. 1898. P. 389–390; *Caspar*. 1930. S. 100; MartHieron. Comment. P. 42–43).

О М. не упоминается в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского и в Хронике Евсевия—Иеронима. Под 305 г. в Хронике сообщается, что преемником Маркеллина стал Евсевий, 29-й епископ Рима, к-рый занимал кафедру 7 месяцев; после него был избран Мильтиад (Chron. / Hrsg. R. Helm. 1956. S. 228). *Феодорит* Кирский пропустил не только М., но и Евсевия; по его мнению, Мильтиад возглавил Римскую Церковь сразу после Маркеллина (*Theodoret*. Hist. eccl. I 3. 1). В папских перечнях содержатся противоречивые указания. Так, у *Оптата* Милевского упоминаются Маркеллин, Евсевий и Мильтиад (*Optat*. Contr. Parmen. II 3 // SC. N 412. T. 1. P. 246, 309), однако блж. Августин называет вместо Маркеллина М. (*Aug*. Ep. 53. 2), хотя в др. сочинениях он упоминает и о Маркеллине. Во время карфагенского диспута 411 г. донатисты заявили, что Мильтиад был 3-м епископом после того, который выдал священные книги гонителям, т. е. после Маркеллина. Следов., в их перечне Римских епископов были и Маркеллин и М. (Breviculus conlationis cum Donatistis. III 18. 34 // Gesta conlationis Carthaginiensis anno 411 / Ed. S. Lancel. Turnhout, 1974. P. 299. (CCSL; 149A)). В большинстве папских списков упоминается только М. (иногда вместо него назван Маркеллин, но оба епископа — никогда) (напр.: LP. T. 1. P. 19). Изображение М. сохранилось среди фресковых папских портретов в римской базилике Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, созданных предположительно в V в. (*Ladner G. B.* I ritratti dei Papi nell'Antichità e nel Medioevo. Vat., 1941. P. 48).

Хронология правления М., как и др. Римских епископов нач. IV в., остается спорной. Согласно т. н. Индекс-каталогу, М. занимал кафедру 1 год, 4 месяца и 12 (16) дней. В *Liber Pontificalis* повторяются сведения о длительной вакации Римской кафедры после Маркеллина (7 лет, 6 месяцев и 25 дней), восходящие к Каталогу Либерия, с добавлением, что причиной отсутствия епископа было гонение на христиан. М. был возведен на кафедру в 308 г. (дата испорчена; в тексте указано «консульство Максенция 4-е и Максима») и занимал ее до 309 г.; его понтификат продолжался 5 лет, 7 месяцев и 21 день. Погребение М. состоялось 16 февр., через 20 дней его преемником стал Евсевий (LP. T. 1. P. 72–73, 162).

В соответствии с самой распространенной гипотезой, предложенной Л. *Дюшеном*, понтификат Маркеллина завершился 25 окт. 304 г. М. был возведен на кафедру 27 мая или 26 июня 308 г. и возглавлял Римскую Церковь до 16 янв. 309 г. Его преемник Евсевий был епископом с 18 апр. по 17 авг. 309 или 310 г.; 2 июля 311 г. начался понтификат Мильтиада (LP. T. 1. P. CCXLVIII–CCL, CCLXI). Однако Т. Моммзен считал, что Маркеллин погиб в 303 г., а Евсевий стал епископом в 310 г. (Liber Pontificalis. 1898. P. LIV–LV, LIX). К. Г. Тёрнер пришел к выводу, что

даты правления М. и Евсевия определить невозможно, а Мильтиад занял кафедру 2 июля 310 г. (*Turner.* 1916). По мнению Х. Лицманна, понтификат Маркеллина завершился 16 янв. 304 г., а Евсевий стал епископом 18 апр. 308 г. (*Lietzmann.* 1927. S. 9). Э. Каспар полагал, что Маркеллин, возможно, погиб 25 окт. 304 г., тогда как Евсевий был возведен на кафедру 18 апр. 308 г. Т. о., понтификат М. следует датировать 307–308 гг. (*Caspar.* 1930. S. 97, 99–100). Согласно Г. Швайгеру, М. предположительно занимал кафедру с мая 307 по 16 янв. 308 г.; Евсевий наследовал ему в 308, 309 или 310 г. (см.: *Davis.* 1997. P. 440–441). Т. Д. Барнс пришел к выводу, что Маркеллин был низложен примерно в мае 303 г., а М. стал епископом скорее всего в нояб. или дек. 306 г. и скончался в изгнании 16 янв. 308 г.; в апр. 308 г. кафедру занял Евсевий. Однако исследователь допустил, что хронология Дюшена может быть правильной (*Barnes.* 1981. P. 38, 303–304). Согласно Р. Дейвису, понтификат Маркеллина завершился в окт. 303 г., а Мильтиад вступил на Папский престол 2 июля 310 г., в воскресенье. Евсевий занимал епископскую кафедру весной—летом 308 г. Т. о., М. возглавлял Римскую Церковь между окт. 303 г. и апр. 308 г. Отмечая, что трудно определить, сколько времени прошло между кончиной (?) Маркеллина и избранием М., т. к. данные Каталога Либерия о вакации сроком 7,5 года недостоверны, Дейвис предположил, что М. был рукоположен в мае 305 г. (возможно, 20 мая, в воскресенье) и выслан из Рима в нояб. 306 г. Однако рукоположение М. могло состояться также 17 или 24 марта 306 г. (*Davis.* 1997. P. 462–465). По мнению А. Ди Берардино, М. был избран в 306 или 307 г. и скончался 16 янв. 309 г. (менее вероятно, в 310). Его преемник Евсевий был рукоположен 18 апр. 308 г., в воскресенье (*Di Berardino.* 2000). Б. Грин осторожно датировал правление М. кон. 306 — нач. 308 г. (*Green.* 2010. P. 219).

Противоречивые свидетельства папских списков и неточные хронологические указания позволили исследователям предположить, что в Каталоге Либерия и в Liber Pontificalis содержится ошибка: в действительности М.— то же лицо, что и Маркеллин (*Röttges.* 1956; *Schwarz.* 1962; *Pietri.* 1976. Vol. 1. P. 392–393). По мнению Моммзена, М.— реальный исторический деятель, но он был не епископом, а пресвитером, возглавлявшим коллегиальное руководство Римской Церкви после смерти Маркеллина и до избрания Евсевия (Liber Pontificalis. 1898. P. LIII–LV). Однако большинство исследователей вслед за Дюшеном полагают, что М. существовал на самом деле и что он был епископом Римским (LP. T. 1. P. LXXIII–LXXIV; *Duchesne.* 1898. P. 383–392; ср.: *Amore.* 1957; *Idem.* 2013. P. 67–68; *Di Berardino.* 2000).

Уникальные сведения о положении Римской Церкви в нач. IV в. содержатся в стихотворных эпитафиях папы *Дамаса I,* посвященных М. и Евсевию. В эпитафии М., находившейся у его гробницы на кладбище Присциллы, говорится о епископе, к-рый не боялся говорить правду (ueridicus rector) и велел «павшим» оплакивать их грехи. За это «несчастные» его возненавидели, среди христиан началась вражда и раздоры. По обвинению некоего человека, который «в мирное время отрекся от Христа», злобный тиран выслал епископа «из пределов отечества». Узнав об этих событиях, Дамас I решил кратко изложить их в стихах, чтобы «народ смог осознать заслуги Марцелла» (Epigrammata. 1942. N 40). Большинство исследователей полагают, что эпитафия относится к М., но А. Аморе высказал особое мнение: в стихотворении речь идет о др. епископе с тем же именем, который был выслан в Рим и похоронен в базилике Сильвестра на кладбище Присциллы. Однако гипотеза Аморе, согласно к-рой М. скончался 7 окт. и был погребен на кладбище Бальбины, основана на недоразумении, поэтому в эпитафии все же говорится о М. (см.: *Amore.* 2013. P. 69–71; *Trout.* 2015. P. 157–159). О тех же событиях Дамас I сообщает в эпитафии Евсевию, преемнику М., которая была помещена в усыпальнице епископа в катакомбах Каллиста. Некий Гераклий запретил «павшим» раскаиваться в грехах, но еп. Евсевий учил «несчастных оплакивать свою вину». Из-за этого среди христиан начались жестокие распри. Злобный тиран изгнал и епископа, и его противника. Евсевий, заботившийся о примирении христиан, с радостью отправился в ссылку и окончил жизнь на сицилийском берегу (litore Trinacrio mundum uitamque reliquit — Epigrammata. 1942. N 18; см.: *Trout.* 2015. P. 118–119). Т. о., по свидетельству Дамаса I, после т. н. великого гонения в Риме начались конфликты между ригористами, которые отказывались принимать «павших» в Церковь или требовали от них сурового покаяния, и лаксистами, к-рые настаивали на скорейшем «примирении» отступников с Церковью.

Менее достоверны свидетельства рим. агиографических сказаний V–VI вв., в к-рых, однако, сохранились отрывочные воспоминания о событиях нач. IV в. Одна из версий предания о М. изложена в Liber Pontificalis. В 1-й редакции сообщается, что М. был сыном римлянина Марцелла, во 2-й его отцом назван некий Бенедикт «de regione Via Lata» (7-й августовский регион в сев. части города). Епископ подвергался притеснениям за проведенную им реорганизацию Римской Церкви, очевидно, после гонений (eo quod ecclesiam ordinaret). Имп. Максенций велел ему отречься от епископского сана (ut negaret se esse episcopum) и принести жертву демонам. За презрительное отношение к требованиям императора М. был осужден на принудительный труд в гос. конюшне (damnatus est in catabulum). Через 9 месяцев клирики ночью освободили М., к-рый поселился у богатой матроны Луцины (в тексте сообщается, что она прожила 15 лет со своим мужем Марком и стала вдовой 19 лет назад). Луцина устроила в своем доме церковь, названную в честь М. (domum suam nomine beati Marcelli titulum dedicavit). Когда весть об этом дошла до имп. Максенция, тот велел приспособить дом Луцины под конюшню. Епископ, вновь отправленный на принудительные работы, скончался от нужды и притеснений. Матрона Луцина похоронила его 16 янв. на кладбище Присциллы и вскоре сама получила обвинительный приговор (Lucina vero scriptione damnata est — LP. T. 1. P. 164). Это повествование содержится лишь во 2-й редакции Liber Pontificalis и, вероятно, представляет собой пересказ несохранившейся версии агиографического сказания о М. Во мн. рукописях Liber Pontificalis содержится интерполяция, согласно к-рой еп. Маркеллин перед казнью заставил пресв. М. дать клятву, что он отвергнет требования го-

нителей; затем пресвитер с др. клириками похоронил тело епископа. Т. о., М. представлен как буд. преемник Маркеллина (Ibid. P. CCIX).

Среди мер по восстановлению Римской Церкви после гонения, принятых М., в Liber Pontificalis говорится об устройстве «25 титулов... как бы округов ради крещения, покаяния и погребения мучеников» (quasi diocesis propter baptismum et penitentiam et sepulturas martyrum — Ibid. P. 74–75, 164). Об основании «титулов», в которых пресвитеры осуществляли пастырское служение, впервые сообщается в жизнеописании еп. Дионисия (259–268) (Ibid. P. 70–71, 157). Неясно, насколько можно доверять этим свидетельствам. Проблема происхождения рим. «титулов», к-рые упоминаются в источниках IV–V вв., является дискуссионной. Одни исследователи полагают, что система «титульных» церквей сложилась в доконстантиновскую эпоху (напр.: *Kirsch.* 1918); по мнению др. ученых, «титулы» были основаны в IV–V вв. (напр.: *Pietri.* 1976). Также в Liber Pontificalis М. приписывается основание «кладбища Новеллы» (cymiterium Novellae) на Соляной дороге. Эти катакомбы упоминаются в Симмаховых фальшивках, созданных на рубеже V и VI вв. (Gesta Liberii papae // PL. 8. Col. 1389). По-видимому, они входили в комплекс катакомб Присциллы.

В рукописях сохранилась др. версия сказания о М., озаглавленная «Страсти св. папы Марцелла и святых Сатурнина, Сисинния и Кириака диаконов» (BHL, N 5234–5235; среди самых ранних рукописей — шартрский легендарий Paris. lat. 5299. Fol. 9r — 15v, 104r — 105v, IX в.; 1-е изд.: *Mombritius B.* Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. P., 1910². T. 2. P. 169–173, 688; чаще всего используется изд. ActaSS. Ian. T. 2. P. 5–9). Август Максимиан, вернувшись из Африки, решил построить термы в честь своего отца и старшего соправителя Диоклетиана. На строительстве использовался принудительный труд арестованных воинов-христиан. Богатый христианин Тразон помогал узникам, пользуясь услугами благочестивых Кириака, Сисинния, Смарагда и Ларга. Узнав об этом, М. назначил Сисинния и Кириака диаконами. Вскоре Сисинний и Сатурнин были схвачены и казнены вместе с воинами, к-рых они обратили ко Христу. Диак. Кириак исцелил одержимую демонами Артемию, дочь имп. Диоклетиана, и по просьбе шаха *Шапура II* совершил путешествие в Персию, где исцелил его дочь Иовию. Обе принцессы уверовали во Христа и приняли крещение. После смерти Диоклетиана, к-рый был благодарен Кириаку и не подвергал его преследованиям, имп. Максимиан велел казнить свою сестру Артемию, Кириака и других мучеников. М. упрекнул императора в жестокости, заявив, что христиане «молятся за твое благополучное правление и за все государство» (orant pro regno tuo et pro republica), но тот избил и прогнал епископа. После казни мучеников М. и матрона Луцина похоронили их тела. Узнав, что Луцина щедро одарила Римскую Церковь, император конфисковал у нее имущество (proscriptione eam damnauit). Однако матрона передала М. свой дом «посреди города, на Широкой улице» (in media ciuitate uia Lata), чтобы епископ устроил там церковь. Разгневанный попыткой спасти усадьбу от конфискации император велел устроить в ней гос. конюшню, в к-рой должен был трудиться М. Через много лет епископ умер от лишений (16 янв.). Пресв. Иоанн и матрона Луцина похоронили его на кладбище Присциллы. Викарий Карпазий получил от императора дом Кириака, в к-ром диакон ранее крестил язычников, и для поругания христ. веры устроил там термы с театром и публичным домом. За это Бог наказал викария и его приспешников внезапной смертью.

По мнению Дюшена, обе версии предания о М. недостоверны, т. к. они противоречат сведениям Дамаса I (ср.: *Caspar.* 1930. S. 99). Однако в Liber Pontificalis сохранились воспоминания о реальном событии — ссылке М. по приказу имп. Максенция (LP. T. 1. P. XCIX–C). Согласно этому источнику, Максенций, недовольный деятельностью епископа, приказал ему отречься от кафедры (ср. свидетельство Дамаса I о том, что деятельность М. привела к разногласиям среди римских христиан). В «Страстях св. папы Марцелла...» не только содержатся фантастические подробности (напр., о крещении дочерей Диоклетиана и Шапура), но и описываются события, происходившие в годы правления имп. Максимиана, который ошибочно назван сыном Диоклетиана (об образе матроны Луцины в рим. агиографических сказаниях см.: *Lietzmann.* 1927. S. 179–189; *Amore.* 2013. P. 259). В основу обоих сказаний положены предания об основании рим. церквей — «титула» св. Кириака в термах Диоклетиана (храм был заброшен в XIV–XV вв. и впосл. разрушен; находился близ совр. Палаццо-делле-Финанце) и «титула» св. М. на Широкой ул. (ныне ц. Сан-Марчелло-аль-Корсо) (см.: LP. T. 1. P. XCIX).

Интерпретация сведений о М. важна для понимания истории Римской Церкви в период между т. н. великим гонением и «миром Церкви», провозглашенным в 313 г. имп. *Константином* I Великим. Предания об отступничестве еп. Маркеллина показывают, что в результате гонения Римская Церковь была дезорганизована. Дюшен сравнивал события в Риме с расколами донатистов в Африке (см. ст. *Донатизм*) и мелетиан в Египте (см. ст. *Мелетий,* еп. Ликопольский) (*Duchesne.* 1910). Исследователи указывали на то, что конфликты между ригористами и лаксистами в Римской Церкви восходили к рубежу II и III вв. (см. ст. *Каллист I,* еп. (папа) Римский). Противостояние между этими фракциями обострилось в сер. III в., после гонения имп. Деция, и привело к новацианской схизме (см. статьи *Корнелий, Новациане*). Конфликт снова вспыхнул после т. н. великого гонения, когда встал вопрос об отношении к «павшим», которые отреклись от Христа, и к «предателям», к-рые выдали властям священные книги (*Castelli.* 2013). Единственный источник сведений об этих событиях — эпитафии Дамаса I. Из них следует, что епископы М. и Евсевий занимали одинаковую позицию, но не вполне ясно, какую именно. По мнению большинства исследователей, М. придерживался строгой позиции: он принимал «павших» только после длительного покаяния (но не отказывал им, как это делали новациане); ему противостояли лаксисты, требовавшие сокращения или отмены пенитенции (епитимии). Конфликт не прекратился после ссылки М., т. к. Евсевий, продолжавший его политику, столкнулся с сопротивлением лаксистов во главе с Гераклием (*Duchesne.* 1910. P. 95–96; Epigrammata. 1942. P. 132, 181; *Di Berardino.* 2000; *Castelli.* 2013. P. 813). Высказывалось предположение, что именно М. велел уничтожить память о своем предшественнике Маркеллине,

т. к. тот проявил себя как недостойный пастырь (*Caspar.* 1930. S. 99–101; *Barnes.* 1981. P. 38). Однако Дейвис отметил, что возвращение останков Евсевия с о-ва Сицилия в Рим могло быть связано с Римским Собором (2 окт. 313), на котором папа Мильтиад и др. епископы выступили против ригоризма донатистов. Т. о., по мнению исследователя, Евсевий мог занимать более мягкую позицию, чем М. (*Davis.* 1997. P. 467–468; ср. предположение Барнса о том, что Евсевий был «кандидатом от партии умеренных»; см.: *Barnes.* 1981. P. 38). Однако эта гипотеза противоречит свидетельству папы Дамаса I, к-рый описывал политику М. и Евсевия в одинаковых выражениях.

Распри между рим. христианами привели к ссылке М. и его преемника Евсевия по приказу свирепого «тирана», как выражался папа Дамас I. Этот «тиран» — Максенций, который был провозглашен императором 28 окт. 306 г. и правил в Риме до 28 окт. 312 г., когда он погиб в сражении с Константином Великим. Он прекратил гонения на христиан, начавшиеся при его отце Максимиане (август Запада до 305). Об этом свидетельствовал Евсевий Кесарийский, к-рый тем не менее пытался опорочить Максенция, изобразив его как жестокого тирана в угоду своему покровителю Константину Великому (*Euseb.* Hist. eccl. VIII 14. 1; *Idem.* De mart. Palaest. XIII 12; ср.: *Optat.* Contr. Parmen. I 18. 1995. T. 1. P. 210). На основании сомнительного утверждения Евсевия, согласно к-рому Максенций притворялся христианином, некоторые исследователи полагали, что он действительно исповедовал христианство (*De Decker.* 1968). Однако более вероятно, что Максенций проводил политику толерантности и нейтралитета, к-рой рим. императоры придерживались до Диоклетиана (*Kriegbaum.* 1992). По-видимому, он позволил рим. христианам избрать епископа, которым стал М. Большинство исследователей считают, что избрание М. состоялось при имп. Максенции: в кон. 306 г. (Барнс, Грин) либо в 307 (Каспар) или 308 г. (Дюшен). Максенций конфликтовал с вост. тетрархами, к-рые не признавали его легитимность и дважды пытались свергнуть его. Возможно, он хотел заручиться поддержкой христиан. Барнс связывал избрание Евсевия с отъездом из Рима Максимиана, отца Максенция, после его неудачной попытки отстранить сына от власти в 308 г. (*Barnes.* 1981. P. 38). Однако дата избрания Евсевия остается предметом дискуссий, поэтому гипотезу Барнса трудно доказать. Напротив, Дейвис полагал, что М. был избран весной 305 или 306 г. и, т. о., уже занимал епископскую кафедру к тому времени, когда власть перешла к Максенцию. По мнению исследователя, Максенций выслал епископа из столицы в нояб. 306 г., сразу после своего прихода к власти. Впосл. император попытался завоевать расположение христиан, допустив избрание Евсевия, однако он вернул конфискованное церковное имущество только его преемнику Мильтиаду незадолго до своей гибели (*Davis.* 1997. P. 462–467). Тем не менее почти все исследователи рассматривают избрание Римского епископа как свидетельство веротерпимости Максенция (напр.: *Harries J.* Imperial Rome AD 284 to 363: The New Empire. Edinb., 2012. P. 108). Хотя император в своих действиях руководствовался соображениями политической целесообразности и не был открыто расположен к христ. учению, он первым из тетрархов отменил репрессии против христиан и последовательно придерживался политики религ. терпимости (*Kriegbaum.* 1992. P. 50, 54).

По утверждению папы Дамаса I, конфликт между группировками рим. христиан сопровождался мятежами (seditio) и даже убийствами (caedes). Император выслал М. из города, но вражда не утихла и при еп. Евсевии, к-рый также подвергся ссылке; вместе с ним был изгнан его главный противник Гераклий. Ссылку епископов не следует рассматривать как возобновление репрессий против христиан, т. к. Максенций лишь стремился восстановить общественный порядок (*Duchesne.* 1910. P. 96; *Caspar.* 1930. S. 101–102; *Kriegbaum.* 1992. P. 40–43; *Curran.* 2000. P. 65; *Castelli.* 2013. P. 806). По мнению Каспара, в 235 г. подобным образом поступил имп. *Максимин I Фракиец*, который изгнал из столицы еп. *Понтиана* и его соперника Ипполита (*Caspar.* 1928. S. 331). Вероятно, меры, принятые Максенцием, способствовали прекращению конфликтов после избрания папы Мильтиада в 310 г. (согласно Тёрнеру, Каспару и Дейвису) или в 311 г. (согласно Дюшену и Барнсу). Только тогда Римской Церкви было возвращено имущество, конфискованное во время гонения, прежде всего молитвенные здания (Breviculus conlationis cum Donatistis. III 18. 34 // Gesta conlationis Carthaginiensis anno 411. Turnhout, 1974. P. 299; см.: *Kriegbaum.* 1992. P. 48–49; *Green.* 2010. P. 219).

Почитание. Поминовение еп. Маркеллина, указанное в календаре «Depositio episcoporum» под 15 янв., обычно связывают с М. По свидетельству папы Дамаса I, понтифик скончался в изгнании. Скорее всего его останки были перенесены в Рим, т. к. в Иеронимовом мартирологе под 16 янв. указано: «...в Риме, на Соляной дороге, на кладбище Присциллы, погребение св. епископа Марцелла» (MartHieron. Comment. P. 42). О том, что М. был похоронен на кладбище Присциллы, упоминается в Liber Pontificalis и в «Страстях св. папы Марцелла». Согласно паломническим итинерариям VII в., гробница М. находилась в базилике вместе с захоронениями Римских пап *Сильвестра I*, *Сирикия* и *Келестина I*. В соч. «Notitia ecclesiarum urbis Romae» (2-я четв. VII в.) сохранилось описание «церкви св. Сильвестра, в которой почивает множество святых... с правой стороны — папа Целестин и епископ Марцелл» (Itineraria. 1965. P. 306; ср.: Ibid. P. 320). Начиная с Дж. Б. *Де Росси* большинство исследователей локализуют погребения понтификов в небольшой базилике, находившейся над катакомбами Присциллы, к-рая скорее всего была построена Сильвестром I (остатки храма обнаружены в 1890, в 1907 базилика была реконструирована; см.: *De Rossi G. B.* La basilica di S. Silvestro sul cimitero di Priscilla // BACr. Ser. 5. 1890. Vol. 1. N 4. P. 97–122; *Marucchi O.* La basilica papale del cimitero di Priscilla ritrovata ed in parte ricostruita dalla Commissione di Archeologia Sacra // NBAC. 1908. Vol. 14. N 1/2. P. 5–125; *Picard.* 1969. P. 736). Храм состоял из 2 миниатюрных базилик (апсида вост. базилики почти примыкала к фасаду западной). Они были построены в 1-й пол. IV в., вероятно в годы понтификата Сильвестра I (314–335), и впосл. соединены. Пол базилики занимали захоронения, вокруг храма находилось множество мавзолеев. Однако следы гробниц М. и других понтификов исследователи не смогли обнаружить. Поэтому Ф. Толотти выдвинул гипотезу, поддержанную

В. Полькампом, согласно к-рой эти гробницы могли находиться под землей, в катакомбах. По мнению Толотти и Полькампа, захоронения Римских епископов находились в т. н. нимфее (кубикул g25) — просторном октагональном помещении, расположенном к северу от криптопортика и обустроенном, вероятно, на рубеже III и IV вв. Первоначально там был похоронен М. (скорее всего в гробнице δ), затем Сильвестр и другие понтифики; согласно Толотти, поблизости находились погребения Римских епископов Маркеллина и *Либерия* (*Tolotti.* 1970. P. 252–257; *Pohlkamp.* 1991. S. 187–194; *Idem.* 2008. S. 257–268). Однако в кубикуле g25, как и в базилике Сильвестра, не удалось найти доказательств тому, что в находившихся там гробницах были похоронены епископы Рима. В отличие от большинства исследователей Аморе отстаивал гипотезу о том, что М. был погребен в катакомбах Бальбины на Ардеатинской дороге, где его поминовение совершалось 4 или 7 окт.; в базилике Сильвестра находилась гробница некоего еп. Марцелла, к-рому была посвящена эпитафия Дамаса. Однако в Иеронимовом мартирологе и др. источниках, на которых основана эта гипотеза, говорится не о М., а о папе *Марке,* действительно похороненном в базилике на кладбище Бальбины (см.: *Amore.* 2013. P. 69–71).

Исследователи задавались вопросами о том, кто похоронил М. и почему для этого было выбрано кладбище Присциллы, а не катакомбы Каллиста, где погребали Римских епископов в III в. Это могло быть связано с тем, что во время гонений рим. власти закрыли катакомбы Каллиста (*Spera L.* Les tombes des papes // Dossiers d'Archéologie. Dijon, 2000. N 255: Rome de Constantin à Charlemagne. P. 52–53). М. и его преемник Евсевий скончались в изгнании, но их останки были перенесены в Рим. Так, останки Евсевия могли быть возвращены при еп. Мильтиаде, который похоронил своего предшественника в катакомбах Каллиста недалеко от усыпальницы папы Гаия (*Picard.* 1969. P. 731). Возможно, Мильтиад перезахоронил и М. (*Pohlkamp.* 2008. S. 266), но трудно объяснить, почему на др. кладбище. Возможно, прах М. был доставлен в Рим лишь при Сильвестре I, который построил базилику-усыпальницу над катакомбами Присциллы и решил похоронить там своего предшественника.

Почитание М. засвидетельствовано в рим. агиографических сказаниях и богослужебных книгах. Поминовение святого 16 янв. указано в рим. лекционариях с сер. VII в. (*Klauser Th.* Das römische Capitulare evangeliorum. Münster, 1971². S. 14, 60, 103, 141). Проприи мессы в день памяти святого содержатся в *Григория Сакраментарии* (Sacr. Greg. T. 1. P. 117–118; Liber Sacramentorum Paduensis (Padova. Biblioteca Capitolare, cod. D 47) / Ed. A. Catella e. a. R., 2005. P. 188–189) и *Геласия Сакраментарии* (Sacr. Gelas. P. 130–131), песнопения праздника — в ранних антифонариях и градуалах рим. традиции (Antiphonale Missarum Sextuplex / Éd. R.-J. Hesbert. Brux., 1935. P. 28–29). Т. о., литургическое поминовение М. в Риме совершалось уже в V–VI вв. (*Kirsch.* 1924. S. 100–101, 222). Среди реликвий, привезенных из Рима для лангобардской кор. Теоделинды († 627), было масло от гробниц М. и др. святых, погребенных в базилике Сильвестра,— мучеников Феликса и Филиппа и еп. Сильвестра I (Itineraria. 1965. P. 292). Свт. *Григорий I Великий* послал Равеннскому архиеп. *Иоанну II Римлянину* реликвии рим. святых, в т. ч. М. (*Agnel.* Lib. pont. eccl. Rav. 98). Начиная с VIII в. М. все чаще называли мучеником, а не исповедником, как это было в более ранних литургических текстах (см.: *Jounel.* 1977. P. 124, 129, 135, 147, 194, 214).

Беда Достопочтенный внес в составленный им мартиролог память М. и краткое сказание о нем, использовав «Страсти св. папы Марцелла...». Поминовение святого указано почти во всех более поздних лат. календарях и мартирологах (см.: *Quentin.* 1908. P. 82–85, 327, 415, 481; Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 1. S. 477–478. (MGH. Mem.; 2/1)). В Римском Мартирологе под 16 янв. содержалось поминовение М., папы и мученика, пострадавшего при «тиране» Максенции. Память святого была включена в календарь Римского Миссала, изданного после *Тридентского Собора.* Однако в 1969 г. указание о поминовении М. было вычеркнуто из Римского календаря (Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Vat., 1969. P. 71, 113). Основаниями для этого послужили заключение И. *Делеэ* о том, что сведения о мученичестве папы недостоверны (MartRom. Comment. P. 23–24), и тот факт, что почитание святого не имело «действительно вселенского значения» (CVatII. SC. 111). В современной редакции Римского Мартиролога указано поминовение М. как усердного пастыря, подвергшегося гонениям за свое служение, но не мученика (MartRom. (Vat.). P. 96).

В средние века центром почитания М. в Риме была ц. Сан-Марчелло-аль-Корсо, которая упоминается в ранних источниках как «титул Марцелла». Епископа считали основателем церкви, хотя на самом деле храм скорее всего был назван в честь др. человека (*Kirsch.* 1918. S. 77–80, 154–155). Согласно Liber Pontificalis и «Страстям св. папы Марцелла...», император отобрал церковь у христиан и устроил в ней конюшню. Это предание связано с тем, что поблизости от «титула» находились здания гос. транспортной службы (Catabulum; см.: LP. T. 1. P. 166; *Orlandi S. e. a.* Attività edilizia monumentale nel centro di Roma nel V sec. d. C.: A proposito di una nuova iscrizione del prefetto urbano Rufius Valerius Messala // Les cités de l'Italie tardo-antique (IVe–VIe siècle): Institutions, économie, société, culture et religion / Éd. M. Ghilardi. R., 2006. P. 123–136). По мнению С. Эпископо, церковь была построена скорее всего в IV в. Основой для базилики послужило крупное здание, к-рое представляло собой монументальную, богато декорированную экседру на подиуме (функция этого сооружения неясна) (*Episcopo.* 2003; см. также: *Krautheimer R. e. a.* Corpus basilicarum christianarum Romae Vat., 1959. Vol. 2. P. 205–215). Самое раннее упоминание о «церкви Марцелла» относится к 418 г. и связано с избранием папы *Бонифация I* (Coll. Avel. 14). На Римском Соборе 499 г. присутствовали 3 пресвитера из этого храма (MGH. AA. T. 12. P. 413–414). С VI–VII вв. церковь была включена в рим. систему *стационального богослужения* (см.: *Baldovin.* Worship. P. 139. 159, 287, 291). В итинериариях VII–VIII вв. базилика упоминается среди храмов, к-рые посещали паломники. Рим. авторы XVI–XVII вв.

утверждали, что в главном алтаре церкви хранились мощи М., однако им не было известно, когда и при каких обстоятельствах святыня была перенесена в этот храм (ActaSS. Ian. T. 2. P. 4).

Краткие сказания о М., основанные на Liber Pontificalis и «Страстях св. папы Марцелла...», содержались в средневековых «исторических» мартирологах и «новых легендариях». Стихотворное переложение «Страстей...» было включено каноником *Флодоардом Реймсским* в поэму «Победы Христа в Италии» (PL. 135. Col. 729–734; см.: *Jacobsen P. Ch.* Flodoard von Reims: Sein Leben und seine Dichtung «De triumphis Christi». Leiden; Köln, 1978. S. 256). Урсион, аббат бенедиктинского мон-ря Омон, составил соч. «Страсти, обретение мощей и чудеса св. папы Марцелла» в 2 книгах (BHL, N 5237–5238; изд.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 9–14; фрагменты: MGH. SS. T. 15. Pars 2. P. 799–802). Произведение посвящено св. Лиетберту, еп. Камбре (1051–1076). Повествование о жизни М. представляет собой компиляцию сведений, заимствованных из Liber Pontificalis и «Страстей св. папы Марцелла...». Во 2-й кн. сообщается, что мощи святого якобы были перенесены из Рима в мон-рь Омон его основателем св. Винцентием Мадельгарием с разрешения папы *Мартина I* при франк. кор. *Дагоберте I* (VII в.). Впоследствии из-за вторжений «венгров и гуннов», разорявших обитель, святыня была утеряна и вновь обретена лишь при аббате Урсионе. В заключительной части сочинения описаны чудеса от мощей. *Петр Достопочтенный* написал проповедь на день памяти М. Опираясь на Liber Pontificalis, клюнийский аббат представил епископа как ревностного пастыря и последнего Римского понтифика, пострадавшего от язычников (BHL, N 5239; изд.: PL. 189. Col. 993–998; *Constable G.* Petri Venerabilis sermones tres // RBen. 1954. Vol. 64. P. 224–272).

Среди *Лжеисидоровых декреталий* есть 2 послания, якобы составленные М. в 309 г. В одном послании М. напоминал епископам Антиохийского Патриархата о высшей юрисдикции Папского престола, в другом — призывал имп. Максенция воздержаться от преследования христиан (*Jaffé.* RPR. N †160–†162).

В РПЦ 7 июня совершается память мучеников М., диаконов Сисиния и Кириака, Смарагда, Ларгия, комментарисия Апрониана, Сатурнина, воинов Папия и Мавра, Крискентиана, а также мучениц Прискиллы, Лукины и царевны Артемии (*Спасский.* Месяцеслов. Т. 2. С. 172). Сказание об этих мучениках было включено свт. *Димитрием,* митр. Ростовским, в «Книгу Житий святых» под 7 июня («Страдание святаго священномученика Маркелла, папы Римскаго, и иже с ним» — Книга Житий святых. Июнь—авг. К., 1764. Л. 43–47). Используя тексты, изданные болландистами в «Acta Sanctorum», свт. Димитрий совместил сведения о М. из Liber Pontificalis и «Страстей св. папы Марцелла...», добавил также данные из других источников (напр., о Валерии, дочери Диоклетиана и жене Максимиана *Галерия*) и попытался исправить ошибки рим. агиографа. Так, вместо «августа Максимиана», о к-ром говорится в «Страстях...», свт. Димитрий назвал гонителем рим. христиан Максимиана Галерия, отметив, что он был приемным сыном Диоклетиана. Испугавшись гнева Божия, Галерий якобы бежал из Рима на Восток. Этим воспользовался Максенций, отнявший власть у законного правителя Константина Великого (по мнению свт. Димитрия, именно Максенций был виновником гибели М.). Образцом для сказания, составленного свт. Димитрием, послужило повествование о М. и др. рим. мучениках в «Житиях святых Ветхого и Нового Завета» Петра Скарги (*Skarga P.* Żywoty Świętych Starego y Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok. Kraków, 1933. T. 1. S. 116–122). Неясно, почему свт. Димитрий указал память М. под 7 июня (под этим же днем приведено сказание о папе Маркеллине, предшественнике М., т. к., по мнению митрополита Ростовского, было «небезместно» напомнить, что Маркеллин и М.— разные люди).

Ист.: BHL, N 5234–5239; ActaSS. Ian. T. 2. P. 367–378; LP. T. 1. P. XII, XCIX–C, CCIX, 72–73, 162, 164–166, 228; T. 3. P. 6–7, 76; Liber Pontificalis. Pars 1 / Ed. Th. Mommsen. B., 1898. P. LIII–LV, 43–44, 243. (MGH. Gest. Pont. Rom.; 1); MartHieron. Comment. P. 42–43, 540, 543–544; MartRom. Comment. P. 23–24; Epigrammata Damasiana / Ed. A. Ferrua. Vat., 1942. P. 129–134, 181. N 18, 40; Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. (CCSL; 175); Das Kalenderhandbuch von 354: Der Chronograph des Filocalus / Hrsg. J. Divjak, W. Wischmeyer. W., 2014. Bd. 2. S. 520, 528, 560–561.

Лит.: *Mommsen T.* Ordo et spatia episcoporum Romanorum in Libro Pontificali // NA. 1896. Bd. 21. S. 335–357; *Duchesne L.* La nouvelle édition du «Liber Pontificalis» // MArHist. 1898. T. 18. P. 381–417; *idem.* Histoire ancienne de l'Église. P., 1910⁴. T. 2. P. 92–97; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908; *Turner C. H.* The Papal Chronology of the Third Century // JThSt. 1916. Vol. 17. N 68. P. 338–353; *Kirsch J. P.* Die römischen Titelkirchen im Altertum. Paderborn, 1918. S. 77–80; *idem.* Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924; *Caspar E.* Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte. 1: Die römischen Bischöfe der diokletianischen Verfolgung, Marcellinus und Marcellus // ZKG. 1928. Bd. 46. S. 321–355; *idem.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 97–102; *Lietzmann H.* Petrus und Paulus in Rom: Liturgische und archäologische Studien. B.; Lpz., 1927; *Leclercq H.* Marcel // DACL. T. 10. Col. 1754–1760; *Röttges E. H.* Marcellinus–Marcellus: Zur Papstgeschichte der diokletianischen Verfolgungszeit // ZKTh. 1956. Bd. 78. S. 385–420; *Amore A.* Il preteso «Lapsus» di Papa Marcellino // Antonianum. R., 1957. Vol. 32. P. 411–426; *idem.* È esistito Papa Marcello? // Ibid. 1958. Vol. 33. P. 57–75; *idem.* Marcello I // BiblSS. Vol. 8. Col. 672–676; *idem.* I Martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013. P. 67–71; *Schwarz W.* Marcellus I // ZKG. 1962. Bd. 73. S. 327–334; *De Decker D.* La politique religieuse de Maxence // Byz. 1968. T. 38. P. 472–562; *Picard J.-Ch.* Étude sur l'emplacement des tombes des papes du IIIᵉ au Xᵉ siècle // MArHist. 1969. Vol. 81. N 2. P. 725–782; *Tolotti F.* Il cimitero di Priscilla: Studio di topografia e architettura. Vat., 1970; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Rech. sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976; *Jounel P.* Les culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XIIᵉ siècle. R., 1977; *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Camb. (Mass.), 1981. P. 38–39, 303–304; *Pohlkamp W.* Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten // Francia. Sigmaringen, 1992. Bd. 19. S. 115–196; *idem.* Memoria Silvestri: Zur frühen Erinnerungs- und Verehrungsgeschichte des Tagesheiligen vom 31. Dezember // Nomen et Fraternitas: FS f. D. Geuenich zum 65. Geburtstag / Hrsg. U. Ludwig. B., 2008. S. 249–296; *Kriegbaum B.* Die Religionspolitik des Kaisers Maxentius // AHPont. 1992. Vol. 30. P. 7–54; *Davis R.* Pre-Constantinian Chronology: The Roman Bishopric from AD 258 to 314 // JThSt. N. S. 1997. Vol. 48. N 2. P. 439–470; *Curran J. R.* Pagan City and Christian Capital: Rome in the 4th Century. Oxf.; N. Y., 2000. P. 63–65; *Di Berardino A.* Marcello I, santo // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 1. P. 307–313; *idem.* Marcellus I, pope // Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. A. Di Berardino. Downers Grove (Il.), 2014. Vol. 2. P. 672–673; *Episcopo S.* Il titulus Marcelli sulla via Lata: Nuovi studi e ricerche archeologiche (1990–2000). R., 2003; *Green B.* Christianity in Ancient Rome: The First Three Centuries. L.; N. Y., 2010. P. 207–220; *Castelli E.* La Chiesa di Roma prima e dopo Costantino: Da Vittore (189–199) a Liberio (352–366) // Costantino I: Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano. R., 2013. Vol. 1. P. 795–814; *Trout D.* Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry. Oxf., 2015. P. 118–119, 157–159.

А. А. Королёв

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)	СПб., С.-Петербург	Санкт-Петербург	Kbh.	København
Екат.	Екатеринбург	Тб.	Тбилиси	L.	London
Ер.	Ереван	Х.	Харьков	Los Ang.	Los Angeles
Иерус.	Иерусалим	Amst.	Amsterdam	Lpz.	Leipzig
К.	Киев	Antw.	Antwerpen	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Каз.	Казань	B.	Berlin	Mil.	Milano
Киш.	Кишинёв	B. Aires	Buenos Aires	Münch.	München
К-поль	Константинополь	Bdpst	Budapest	N. Y.	New York
Л.	Ленинград	Brat.	Bratislava	Oxf.	Oxford
Лпц.	Лейпциг	Brux.	Bruxelles	P.	Paris
М.	Москва	Bucur.	Bucureşti	Phil.	Philadelphia
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	R.	Roma
Новг.	Новгород, Вел. Новгород	Cph.	Copenhagen, Copenhague	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Новосиб.	Новосибирск	Düss.	Düsseldorf	Stuttg.	Stuttgart
Н.-Й.	Нью-Йорк	Edinb.	Edinburgh	Tb.	Tbilissi
Од.	Одесса	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	Thessal.	Thessaloniki
П.	Париж	Fr./M.	Frankfurt am Main	Tüb.	Tübingen
Пг.	Петроград	Gen.	Genève	Vat.	Città del Vaticano
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Gött.	Göttingen	W.	Wien
Севаст.	Севастополь	Hdlb.	Heidelberg	Warsz.	Warszawa
Серг. П.	Сергиев Посад	Jerus.	Jerusalem	Wash.	Washington
Симф.	Симферополь	Jord.	Jordanville (USA)	Θεσ.	Θεσσαλονίκη

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

Границы митрополий

Границы епархий

Центры епархий

Государственные границы

Границы административных единиц

Границы полярных владений Российской Федерации

Пути сообщения

железные дороги магистральные

автомобильные дороги главные

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

БАМАКО *Столицы государств*

КАЕС *Центры административных единиц*

НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ

более 1 000 000 жителей

от 500 000 до 1 000 000 жителей

от 100 000 до 500 000 жителей

от 50 000 до 100 000 жителей

от 10 000 до 50 000 жителей

менее 10 000 жителей

Колокани *Города и поселки городского типа*

Дидиени *Населенные пункты сельского типа*

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XLIII

МАКСИМ – МАРКЕЛЛ I

Художественный редактор
И. А. Захарова

Художественное оформление:
Г. М. Драговая, А. М. Драговой,
Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)

Художественная обработка оригиналов
Ю. М. Бычкова

ЛР № 030725 от 19.02.1997

Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10 А, стр. 1. Тел.: +7(495)980–03–65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» сообщает свои реквизиты:
– 105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
– ИНН 7704153888, КПП 770901001
– р/с № 40703810038120027902 в ОАО «Сбербанк России»
– корр. счет № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 1.09.2016. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 30 000 экз. Заказ № 3637

Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: +7(495)745–84–28, +7(49638)20–685
www.oaompk.ru, www.oaompk.рф

ББК 86.372я2
ISBN 978-5-89572-049-3
© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016